

**W SŁONECZNYM NIEBIE:
ŚW. FRANCISZEK Z ASYŻU
I ŚW. DOMINIK – „RYCERZE” BOGA**

„Niewysłowiona Moc patrząc na Syna
Oczyrna tego świętego Kochania,
Które się z Obu od początku wszczyna,
Wszystko, na co wzrok albo myśl się skłania
Wprawia w ład taki, że rozkosz bez liku
Płynie z samego tych praw oglądania”
(Dante Alighieri)¹

Tak się zaczynają *Pieśni Słońca*, prawdziwą przedmową (połączoną z wezwaniem do czytelnika), która oznacza początek nowej sekcji poematu, a nie tylko jakieś zwykłe tylko wzniesienie się do wyższego jeszcze nieba, nieba mądrych duchów. A zaczynają się, wcale nie przypadkowo, silnym odniesieniem do Trójcy Świętej, można by powiedzieć: do pewnego porządku ontologicznego, który się staje wzorcem dla całej struktury poematu, będąc równocześnie odwołaniem się do opatrnościowego porządku świata. To pierwsze podejście uzasadnia się nowością, jaką stanowi wejście do trzeciej triady niebieskiej: wychodzący z nieba Wenus, Dante sięga do czwartego nieba, nieba Słońca, pierwszego, jakie się znajduje całkowicie poza tym klinem cienia ziemskiego, jaki pada jeszcze na trzy pierwsze nieba. *Pieśń X* jest pierwszą z *Pieśni Słońca*, wprowadzoną długą przedmową, liczącą 27 wierszy, nacechowaną jednak w wielkim stopniu swym wstępnym charakterem, tak że po tym wstępie następuje długi opis tego nowego nieba (ww. 28-90) oraz część historyczna, w której jeden z tych mądrych duchów, św. Tomasz z Akwinu, odłącza się od

¹ *Boska komedia* (tłum. E. Porębowicz), Warszawa 1963, s. 374 (*Raj, Pieśń X*, 1-6). W dalszym ciągu będę raczej korzystał z wcześniejszego wydania tego dzieła w przekładzie A. Świdorskiej (Kraków 1947), albowiem – na moje wycucie – o wiele wierniej oddaje ona ducha oryginału. – Przep. tłum., L. B.

pierwszego wieńca dwunastu błogosławionych, aby nam przedstawić inne mądre duchy. Również tutaj, w tym doskonałym schemacie triadycznym, zanim jeszcze się zakończy przejście przez to czwarte niebo, następuje prezentacja dwóch innych, kolejnych jeszcze „wieńców” lub „koron” („girlandów”), odpowiednio w XII i XIV *Pieśni*.

Każdy „wieniec” ma dwanaście „kwiatów”, a wieńce są trzy... Te liczby nie są bynajmniej przypadkowe, lecz towarzyszą wciąż czytelnikowi w doskonałej harmonii z głęboką symboliką liczbową, skoncentrowaną w tajemnicy Boga Trójjedynego. Rewia mądrych duchów każdego wieńca, chociaż się wywodzi z ogólnego założenia spekulatywnego, zespala się raczej z percepcją i badawczym doświadczeniem samego Autora, który posługuje się abstrakcyjnymi schematami. I tak, jeśli jest prawdą, że pierwszy wieniec jest wieńcem duchów intelektualnych, to uderza fakt, iż św. Tomasz znajduje się w nim niemal tuż obok swego antagonisty Sigera z Brabantu, filozofa oskarżanego o awerroizm. Podejmowane przez filologię dantejską próby wyjaśnienia powodów takiego antynomicznego zestawienia, pomijając już fakt przyznania przez Poetę zbawienia Sigerowi, o ile tylko się ograniczają do podejścia ściśle historyczno-filozoficznego², nie są w stanie wyjaśnić powodów tego poetyckiego wyboru *Autora*, który „zbawiając” Sigera pragnie uratować jego zapamiętałe, ale bardzo szczerze, poszukiwanie prawdy, to „niezaspokojone nigdy pragnienie”, które Dante uznaje wielokrotnie za wewnętrzną pożywkę swego poematu. W ten sposób postać Sigera staje się emblematem intelektualnego niepokoju, który jest z natury swej „święty”, albowiem kieruje się szczerze ku dobru³

Podobna antynomia występuje także w drugim wieńcu, gdzie św. Bonawentura, teolog „woluntarystyczny”, pojawia się obok „Joachima, opata Kalabrii”, w polemice z którym wypracował właśnie własną teologię dziejów. Trzeci wreszcie wieniec jawi się jakby jakieś zwieńczenie cyklu Słońca, a jego pojawienie się Dante wita pełnym zdumienia zawołaniem: „O szczerze Ducha Świętego błyskoty!”, co pozwalało

Jak np. B. Nardi, *Il canto X del Paradiso. Lectura Dantis Sic.*, Alcamo 1957; czy E. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris 1939, s. 256-282 i 301-306.

³ Zgodnie z tym ujęciem, Dante mógłby pójść po linii wiarygodnej skądinąd tradycji mówiącej o ponownym zbliżeniu się Tomasza i Sigera, zakończonym przyjęciem przez tego ostatniego pozycji Tomaszowej, widocznym wyraźnie w jego późniejszych dziełach: *De anima intellectiva* i *Quaestiones super librum De Causis*. Por. w tej kwestii: M. Corti, *Dante a un nuovo crocevia*, Firenze, s. 98-101; F. Van Steenberghen, *La filosofia nel XIII secolo*, Milano 1972, s. 346nn; I. Biffi, *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, Milano 1999, s. XXII-XXVI.

dawnym komentatorom odczytywać te trzy korony odpowiednio pod znakiem Ojca (pierwsza), Syna (druga) i Ducha Świętego (trzecia). Taniec tych trzech koron, harmonia światła i mistyczna ekstaza znamionują kres wędrówki przez Słoneczne Niebo i stają się przejściem do Nieba Marsowego – dzięki spojrzeniu Beatrycze. I tak o ile Słoneczne Niebo rozciąga się przez cztery *Pieśni*, to te ostatnie są ułożone zgodnie z klasyczną strukturą: pouczające są *Pieśni* X i XIV, a opowiadające: XI i XII. Ta klasyczna struktura uwidacznia się ponadto w tym, że głos opowiadający w *Pieśni* XI należy do św. Tomasza z Akwinu, a w *Pieśni* XII – do św. Bonawentury. W *Pieśni* XI św. Tomasz wysławia św. Franciszka z Asyżu i ciska gromy na zdegenerowanych dominikanów; w *Pieśni* XII św. Bonawentura wysławia św. Dominika i ciska gromy na zdegenerowanych franciszkanów. Jest to już samo w sobie bardzo znamienne nie tylko ze względu na „konkordystyczne” podejście Dante Alighieri’ego do zagadnień związanych z filozofią i teologią scholastyczną, albowiem ponownie – także w swoim sposobie odczytywania dziejów Kościoła ówczesnego – ukazuje, iż cel Poematu jest zgoła „praktyczny”. Jak bowiem czytamy w *Liście do Cangrande della Scala*: „Genus vero phylosophiae sub quo hic in toto et parte proceditur est morale negotium sive ethica; quia non ad speculandum, sed ad opus incoeptum est totum”, które to nastawienie na wymiar moralny, czyli etyczny, nie wyklucza jednak całkowicie spekulacji, ale zdecydowanie ją ogranicza: „Nam si in aliquo loco vel passu pertractatur ad modum speculativi negotii, hoc non est gratia speculativi negotii, sed gratia operis” Oto dlaczego w samym sercu *Pieśni Słońca* mamy dwie *Pieśni* opowiadające, które trzeba traktować, jak widzieliśmy, nie tylko jako *przykłady*, ale także jako refleksję nad historią, która dla Poety, podobnie jak dla wszystkich ludzi jemu współczesnych, jest zawsze i wyłącznie historią świętą.

Zespalaając obie te historie poza wstawką narracyjną (co w konsekwencji doprowadzi do wzajemnego uzupełniania się głosów Tomasza i Bonawentury), mamy dwa odniesienia do wypowiedzi, w której Tomasz przedstawia siebie samego i błogosławione duchy pierwszego wieńca:

„Jam był owieczką w onej trzodzie świętej,
 którą Dominik prowadzi ścieżyną,
 gdzie żyje ten, co gnuśnością nie tknięty” (X, 94-96).
 „To piąte światło, co zda się jutrzeńką
 wśród nas, miłości takie lało strugi,
 że świat drżał, by go nie karano męką;

w nim błyszczą takie mądrości zasługi,
iż jeśli prawdą każda prawdy głoska,
nie miał tej władzy nawet tamten drugi” (X, 109-114).

Tym piątym światłem jest dusza Salomona, którą Dante – idąc za Hieronimem, a wbrew Augustynowi – uznaje za zbawioną i na podstawie 1 Krl 3, 12 uważa za niemożliwy do naśladowania wzór mądrości.

Natomiast Tomasz wyczuwa niejako wątpliwości, jakie nurtują Poetę, dostrzegając jego pragnienie uchwycenia głębszego sensu tych dwóch wypowiedzi:

„Ty wątpisz, chciałbyś więc, być wyjaśniono
słów mych osnowę, co się sztucznie wije,
miast równym pasmem przedzę snuć splecioną.

Kiedym powiedział: «kto nie gnuśny tyje»,
lub kiedym mówił: «nie zjawił się drugi»,
dobrze trza pojąć, co się w słowach kryje” (XI, 22-27).

Dopiero to, co następuje jako wyjaśnienie tych dwóch enigmatycznych stwierdzeń, nie jest żadnym, ściśle rzecz biorąc, rozróżnieniem (*distinctio*) o charakterze spekulatywnym, lecz – zgodnie z konstrukcją dzieła – pochwałą Franciszka z Asyżu, wyrażoną poprzez jego poetycką biografię. Liczy się natomiast tutaj jak najbardziej sposób, w jaki św. Tomasz wprowadza życie i wzór św. Franciszka w ścisłym zespoleniu z życiem i wzorem św. Dominika Guzmana:

„Opatrzność, która dzierży świata cugi
wraz z onym zborem, co oczy wysłańca
ołsniewa jako błyskawiczne smugi,
chcąc by do swego dążyła wybrańca
oblubienica Tego, co okrzykiem
i krwią poświęcił ją z Golgoty szańca,
sobie i Jemu wierna cnót nawykiem,
dwóch książąt na swe rozkazy wybrała
by tam i tutaj byli przewodnikiem.

Jeden z tych ogniem seraficznym pała,
drugi, że mądry wielce był na ziemi,
łśni, kędy rzesza cherubów wspaniała.

O jednym powiem, gdyż słowami tymi
obu wychwałę, bo wśród niebios żniwa
jeden cel dzieły osiągnęli swymi” (XI, 28-42).

Na początku mamy zatem „Opatrzność, która dzierży świata cugi”, zgodnie z wyrażeniem, które pojawia się niemal dosłownie w pierw-

szych zdaniach *Pieśni* I i X *Raju*. W *Pieśni* X dochodzi również do głosu motyw oblubienicy: „gdy Boża ocknie się oblubienica wzywać, na jutrznię by wstał ukochany” (w. 140-141), ale temat oblubieńczy, symbolizujący Kościół zespolony z Chrystusem, jest tu obecny jako wywodzący się wprost z Nowego Testamentu; również w *Pieśni* XII (w. 42-43) staje się on wprowadzeniem do życia św. Dominika, a w innych pismach Poety, jak np. w *Biesiadzie* (II, V, 5), pojawiają się zwroty takie, jak: „oblubienica i sekretarka, Kościół święty”, lub w *Listach* (XI, 7): „mater piissima, sponsa Christi” Aby Kościół, oblubienica Chrystusa, który zespalała go ze sobą swoją błogosławioną krwią wylaną na krzyżu, wędrował ku Niemu, swemu Oblubieńcowi, Opatrzność wzbudziła dwóch przewodników („dwóch książąt”), którzy będą stali u Jego boku: jeden z tej strony, aby uczynić Kościół bardziej wierny Chrystusowi w miłości, drugi z tamtej strony, aby go zabezpieczyć swoją mądrością. I dlatego celebrowanie jednego oznacza siłą rzeczy świętowanie drugiego, dzieła ich obu zmierzają bowiem do tego samego celu, jakim jest utrzymywanie Kościoła w wierności jego Oblubieńcowi.

Nie brakuje epicko-kawalerskiej specyfiki języka: dwaj „książęta”, jako dwaj rycerze, mają eskortować oblubienicę, towarzyszyć jej w drodze, a tym samym walczyć za nią. Ponadto już tutaj można dostrzec inspirację bonawenturiańską, która przenika zresztą całe opowiadanie i pochwałę dzieła Franciszka, *verum etiam evangelicae perfectionis professorem*, czyli prawdziwego nauczyciela doskonałości ewangelicznej⁴ Nie bez powodu w *Pieśni* XII słowo „rycerz” pojawia się tym razem bezpośrednio na ustach św. Bonawentury w jego krótkim wprowadzeniu do życia św. Dominika, i to jako – co więcej – powtórzenie tego, co powiedziano w *Pieśni* poprzedniej o św. Tomaszu z Akwinu:

„i, jak rzeczono, Swej Oblubienicy
dwóch dał rycerzy, co czynem i słowem
naród zbłąkany wiedli ku Stolicy” (XII, 43-45).

Godny uwagi jest ponadto fakt, że *zelum* (żar, gorliwość) tych dwóch „książąt” Poeta zestawiał (nie jako przeciwieństwo lecz uzupełnienie) z blaskiem hierarchii niebieskich:

„Jeden z tych ogniem seraficznym pała,
drugi, że mądry wielce był na ziemi,
lśni, kędy rzesza cherubów wspaniała” (XI, 37-39).

⁴ *Legenda Maior*, 1, 2.

Żar pierwszego odzwierciedla cechy pierwszej hierarchii niebieskiej: serafinów (a „seraficzny” oznacza przecież: płomienny miłością nadprzyrodzoną); szczególny blask drugiego odzwierciedla właściwości drugiej hierarchii niebieskiej: cherubinów (a cherubin oznacza: napełniony mądrością). W każdym z tych dwóch przypadków chodzi o pewien nadmiar (*excessus*), czyli o przekraczanie (*excedere*), wychodzenie z normy, albo raczej: uleganie przyciąganiu aż do głębi przemieniającego przeznaczenia Trynitarnej Miłości.

Pseudo-Dionizy Areopagita pisze: „Nazwa Serafinów oznacza jasno ich stały i wieczny pociąg do rzeczy Boskich, zapał, natężenie, rozpęd święty ich szlachetnego i niewidzialnego porywu i tę moc potężną, z jaką oni podnoszą, przeobrażają i przerabiają na swój obraz podległe im natury, ożywiając je i zapalając ogniem, który ich samych pożera; i to ciepło oczyszczające, które niszczy wszelką skazę, i na koniec tę czynną, stałą i niewyczerpalną własność otrzymywania i udzielania światła, rozpraszania i znoszenia wszelkiej niejasności, wszelkiej ciemności”⁵ Natomiast „nazwa Cherubinów oznacza dar poznania i uwielbiana Boga, oglądania światła w jego pierwotnym blasku i piękna niestworzonego w jego najwspanialszym promienowaniu; uczestniczenia w mądrości, kształtowania się na jej podobieństwo i rozlewania, bez zazdrości, na niższe istoty potoków darów cudownych, które sami otrzymali”⁶ Dwa przymiotniki opisują zatem cechy specyficzne – charyzmaty! – powołania dominikańskiego i franciszkańskiego. Nawet w tym wzorcowym stosowaniu przymiotników poezja Dantego odzwierciedla ideę tej doskonałości chrześcijańskiej, która uwzględnia historyczno-antropologiczny wymiar i sakralność kosmosu, które to pojęcie na skutek złego jego rozumienia Barth uważa za hellenizujące dziedzictwo scholastyki średniowiecznej, a które mimo wszystko scholastyka potrafiła usytuować właściwie zarówno w swym nurcie pisarskim, jak też w antropologii *desiderium naturale visionis Dei* (naturalne pragnienie widzenia Boga).

Dopiero wtedy, gdy się uwzględnia tę istotną wartość, jaką ma miłość nadprzyrodzona, jest się w stanie dostrzec prawdziwe znaczenie

⁵ *O hierarchii niebiańskiej*, VII, 1, w: *Dzieła Świętego Dionizjusza Areopagity* (tłum. E. Bulhak), Kraków 1932, s. 141.

⁶ Tamże. Dante nie tylko umieszcza Dionizego pośród mądrych duchów pierwszego wieńca (X, 115-117), ale po opisanu porządku i hierarchii niebieskiej stwierdza także z uznaniem jego wielki wkład w to właśnie dzieło: „Dyjonizego dusza tak porwana / była pragnieniem te badać przestworza, / iż przezeń cała hierarchia nazwana” (XXVIII, 130-132).

metafory oblubięcej. Dlaczego zresztą po wprowadzeniu idei „rycerzy” Chrystusa oblubieniec Dante miałby się zdecydować na ujmowanie całego pochwalnego opowiadania o życiu Franciszka z Asyżu w symbolice zaślubin z Panią Ubóstwem? Zachodzi tutaj niewątpliwie pewna zamierzona ambiwalencja w samej metaforze oblubienicy, którą z jednej strony jest Kościół, z drugiej zaś ubóstwo: Franciszek poślubia ubóstwo i właśnie dzięki temu towarzyszy Kościołowi w jego drodze do Oblubieńca. Pochwała Franciszka, oparta w dużej mierze na relacji zawartej w dwóch *Legendae* Bonawentury, koncentruje się na siedmiu momentach: narodziny, powołanie i wybór ubóstwa, przybycie pierwszych zwolenników i założenie zakonu, zatwierdzenie przez papieża Innocentego III, ostateczne zatwierdzenie przez papieża Honoriusza III, przemawianie „w obecności dumnego Sultana” i trzecie zatwierdzenie przez samego Boga stygmatami, śmierć i pogrzeb w ubóstwie gołej ziemi. Po co tak skrajne podkreślanie ubóstwa? Jaki jest jego związek z pierwszym tematem oblubięcym, jakim jest towarzyszenie Kościołowi w drodze do Chrystusa?

Pierwsza odpowiedź ma niewątpliwie charakter globalny: chodzi tu głównie o to, by Kościół strzegł tego, co istotne, a więc by był ubogi, także materialnie; i to właśnie podkreślają niemal wszystkie komentarze *Boskiej komedii*, dostrzegając w niezliczonych wprost jej fragmentach bardzo ostre wystąpienia Poety przeciwko korupcji duchowieństwa i hierarchii. Ale jest jeszcze coś więcej. Nawet powinno być więcej: dla Poety ubóstwo nie jest celem (w rzeczy samej pod koniec *Pieśni* XII Bonawentura zмага się zarówno z tymi, którzy chcą złagodzić twardość reguły, jak i z tymi, którzy traktują ubóstwo jako cel sam w sobie, jak to głosi i czyni zwłaszcza „partia” Uduchowionych). Tymczasem *Pieśń* XI swym wielbieniem Franciszka pomaga nam zrozumieć, czym jest ubóstwo dla Poety: narzędziem, środkiem służącym do mocniejszego przyłgnięcia do Chrystusa, wiernością Jego planom, „aby iść do swego Umiłowanego”, by stać i być u Jego boku. Właśnie tutaj dantejskie odczytywanie historii franciszkańskiej staje się radykalnie chrystocentryczne (bynajmniej nie przypadkiem imię Chrystusa pojawia się trzykrotnie w ciągu tego niezbyt długiego opowiadania) i znajduje swoją rację bytu w perspektywie teologii dziejów, bardzo mocno zbieżnej z perspektywą Bonawentury, poczynając od *Legenda Maior* aż po *Collationes in Hexaemeron*: widzenie św. Franciszka, w którym Chrystus ukrzyżowany ukazuje się pod postacią Serafina, towarzyszyło wciąż Bonawenturze po jego pobycie na górze Alwernii.

„Duchowi teologa medytującego powinno niewątpliwie ukazać się to, że w tym widzeniu obwieszcza się sama istota doświadczenia pełnego tajemnicy: sposób przyjmowania Boga urzeczywistnił się tutaj na najwyższym poziomie miłości, na szczyble Serafinów. Jak zatem stygmaty potwierdzają tożsamość Biedaczyny jako *angelus cum signo Dei vivi*, tak samo pojawienie się Pana pod postacią Serafina wskazywało na hierarchiczne usytuowanie Franciszka i jego historycznej godziny; powinien należeć konsekwentnie do seraficznego Kościoła czasu ostatniego”⁷ Jeżeli zatem poza dwiema *Legendae* św. Bonawentury, według zgodnej całkowicie w tej kwestii opinii komentatorów dawnych i dzisiejszych, wzorcami literackimi, z których Dante czerpie natchnienie, są zasadniczo napisane przez Tomasza z Celano († ok. 1260) dwa życiorysy (*Vitae*⁸) oraz *Sacrum commercium beati Francisci cum Domina Paupertate*⁹, to można z pewnością mówić o oryginalności Dantego w odczytywaniu doświadczenia franciszkańskiego w pojęciach, których nie da się uznać za pokrewne grupie Uduchowionych (z którymi polemizował nie tylko Bonawentura, ale także Celano w obu swoich *Vitae*, nie mówiąc już o *Sacrum commercium...*)¹⁰

Zarówno komentatorzy dawni, jak i współcześni, są ponadto zgodni w ukazywaniu silnej *vis polemica* u tego wielkiego Poety, który nie waha się przeciwstawiać świętość pierwotną aktualnej dekadencji obydwu zakonów, a przynajmniej pewnym elementom dekadencji w nich widocznej (taki jest właśnie sens zwrotu: „kto nie gnuśny tyje, jeśli nie majaczy”). Jeśli się jednak uwzględni twórczość Dantego w całym jej rozwoju i złożoności, jawi się wówczas jako zbyt wąska i ciasna wyłącznie moralna jej interpretacja, jakoby Poeta miał jedynie oskarżać Kościół o jego bogactwa doczesne. Poecie chodziło bowiem o samą istotę powołania kościelnego; i jeżeli człowiek świecki – Dante jest tak bardzo twardy w odniesieniu do ludzi Kościoła (wystarczy wziąć pod uwagę te rozliczne zarzuty, jakie pojawiają się w całym Poemacie od samego początku, przy czym szczególnie mocne oskarżenia padają pod ich adresem w *Pieśni o Piekło*, gdzie mówi się wprost o duchownych skorumpowanych i popełniających grzechy symonii), to

J. Ratzinger, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Firenze 1991, s. 188.

⁷ Teksty polskie w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 1: wiek XIII, Warszawa 1985, s. 34nn i 39nn.

⁸ *Mistyczne zaślubiny św. Franciszka z Panią Ubóstwo*, w: tamże, s. 23-33.

¹⁰ Zob. Św. Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984; a także: Św. Bonawentura. *Życie i myśl* (red. S. C. Napiórkowski OFMConv., – E. I. Zieliński OFMConv.), Niepokalanów–Warszawa 1976.

tylko dlatego, że jest on szczególnie świadomy tego, iż kryzys duchowieństwa utożsamia się nieuchronnie z kryzysem wspólnoty, cywilnej i kościelnej, a to z racji pośredniczącej roli, jaką wiara katolicka przyznaje obiektywnie swoim szafarzom. Przynajmniej w dwóch fragmentach Dante odwołuje się wyraźnie do mającego podkład biblijny obrazu rozproszonej trzody. Raz, gdy stwierdza:

„Gdy zaś owieczki z dala od pasterza
 błądzą po świecie, to potem w owczarnię
 każda bez mleka już na powrót zmierza” (XI, 127-129).

Następnie, gdy pisze o „działaniu” i „mówieniu”, czyli o postawie tych „dwóch rycerzy”, „co czynem i słowem naród zbłąkany wiedli ku Stolicy” (XII, 44-45).

W tym kontekście jego nawoływanie do ubóstwa zmierza wyraźnie do przywrócenia tego, co istotne w tej opatrnościowej misji, jaka stanowi samą podstawę istnienia Kościoła w dziejach jako miejsca, w którym się objawia i daje się spotkać Zbawienie.

To teologiczno-bonawenturiańskie odczytywanie historii wyjaśnia także głęboką jedność *Pieśni XI* i *XII*, a – ogólniej rzecz biorąc, o czym zresztą była już mowa – czterech *Pieśni Słońca*, gdyż misja Franciszka i Dominika jest jedna i ta sama, chociaż urzeczywistnia się w odmienności charyzmatu. Stąd też wynika ta głęboka harmonia między trzema wieńcami (trzeci jest najbardziej tajemniczy i prawdopodobnie wcale nie przypadkowo ma symbolizować ukrytą mądrość Kościoła), tak pięknie ukazana w metaforze subtelного tańca. Z drugiej zaś strony, jeśli w samym centrum mowy św. Tomasza o Franciszku z Asyżu znajduje się ubóstwo, to dlaczego nie miałoby się sięgnąć do samych źródeł franciszkańskich, aby wyczytać w nich to, co Tomasz mówi o ubóstwie? A przecież słowa Tomasza mają zaskakująco i zdumiewająco chrystocentryczny wymiar: sam Chrystus chciał być ubogi co najmniej z czterech powodów. W *Sumie Teologicznej* czytamy mianowicie, iż „życie w ubóstwie odpowiadało Chrystusowi”, a to dlatego, że:

„Po pierwsze – sprzyja ono obowiązkom związanym z nauczaniem, które Chrystus nazwał celem swego przyjścia, jak czytamy w Ewangelii: «pójdźmy do pobliskich wsi i miast, abym i tam głosił Ewangelię, bom po to przyszedł». Kaznodzieje, aby swój czas poświęcić całkowicie głoszeniu słowa Bożego, muszą być zupełnie wolni od trosk doczesnych. A to jest niemożliwe przy posiadaniu bogactw. Przeto i Pan wysyłając Apostołów na głoszenie Ewangelii mówi do nich: «Nie miejcie złota ani srebra». Toteż i sami Apostołowie mówią: «nie jest słuszne, abyśmy zaniedbywali słowo Boże, a obsługiwali stoły».

Po drugie – jak obrał śmierć ciała, by dać nam życie ducha, podobnie znosił materialne ubóstwo, by nas obdarzyć duchowym bogactwem. Apostoł mówi: «Znacie łaskę Pana naszego, Jezusa Chrystusa, że stał się dla nas ubogim, byśmy Jego ubóstwem byli bogatymi».

Po trzecie – chodziło o to, by nie uważano chciwości za motyw Jego pracy kaznodziejskiej, co groziłoby, gdyby Chrystus posiadał bogactwa. Hieronim zauważa, iż gdyby uczniowie Chrystusa byli bogaci, «to sądzono by, że nauczają dla zysku, nie dla zbawienia ludzi». Ten sam argument odnosi się do Chrystusa.

Po czwarte – im bardziej Chrystus wydawał się przez ubóstwo ponizony, tym jaskrawiej uwypuklała się moc Jego Bóstwa. Toteż czytamy w aktach Soboru Efeskiego: «Wybrał to, co ubogie i słabe, co małe i niepozorne, aby poznano, że Bóstwo przemieniło okręg ziemi. Na matkę obrał sobie ubogą dziewczynę, przybrał jeszcze uboższą ojczyznę, sam wyzbył się pieniędzy. Pokazuje ci to złóbek»¹¹

Wszystko to oznacza, że ubóstwo jest na służbie Obecności Chrystusa: służy temu, by móc lepiej dawać Chrystusa światu, co więcej, pojawia się nawet stwierdzenie, iż zakony i zgromadzenia zakonne istnieją właśnie po to i wyłącznie po to, by Chrystus był bardziej widoczny, bardziej widzialny, dostrzegalny, i by ludzie mogli Go w nich spotykać. Bynajmniej nie przypadkiem temat ubóstwa, ujęty polemicznie, pojawia się także w głoszonej przez Bonawenturę pochwalie Dominika:

„Potem przed tronem najwyższej stolicy
(co sprawiedliwym już więcej nadziei
dawała, gdy nią nie władali grzesznicy)
nie o zysk, którego grosz do grosza klei,
nie o dar miejsca, co się oswobodzi,
nie *decimas quae sunt pauperum Dei*,
prosił, a jeno wśród błędu powodzi,
aby mógł walczyć za ono nasienie,
co dwa tuziny szczepów zeń wychodzi” (XII, 88-96).

Od stolicy papieskiej, która przez jakiś czas była bardzo wspaniałomyślna i trzymała z ubogimi, a która nie z własnej winy, lecz z winy tego, kto na niej zasiada i ją degeneruje, Dominik domaga się nie możliwości dawania ubogim połowy lub trzeciej części tego, co się im należy, nie dóbr kościelnych, ani nie dziesięcin, które należą do Ludu

¹¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* (III, 40, 3), t. 26: *Droga Zbawiciela* (tłum. ks. S. Piotrowicz), London 1968, s. 45-46.

Bożego (w tym miejscu Dante cytuje prawo kanoniczne!), lecz pozwolenia na walkę z błędami tego świata – w obronie wiary. Sensem ubóstwa jest – w tym ujęciu – podtrzymywanie wiary w Kościele (który w przypowieści ewangelicznej został porównany z nasieniem).

Zarówno Franciszek z Asyżu, jak i Dominik Guzman, są więc żywym świadectwem tego *zelum*, tego żaru dla Domu Pańskiego, jaki cechował wielkie ruchy religijne w XIII wieku i tego człowieka świeckiego, jakim był Dante, żaru, który jest równocześnie nietolerowaniem niesprawiedliwości, zdradzania misji pierwotnej oraz lęku przed odnową. *Forma autem Ecclesiae nihil aliud est quam vita Christi*¹²

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

¹² Dante, *De Monarchia* III, 14.