

Pierwsze średniowieczne spory o ubóstwo franciszkańskie pomiędzy mistrzami świeckimi a franciszkanami

Jednym z bardzo ważnych czynników, który ukształtował średniowieczną wizję franciszkańskiego ubóstwa, był duży i skomplikowany wewnętrznie cykl sporów i dyskusji, zwanych dzisiaj popularnie „dyskusją z mendykantami” albo „nad ubóstwem”, jakie rozpoczęły się na Uniwersytecie Paryskim w 1252 roku, a których zasięg następnie objął większy obszar, a sprawa w ostateczności oparła się nawet o władzę papieską¹. W tych sporach można wyróżnić wiele interesujących wątków i zagadnień, które splecione ze sobą wzajemnie i powiązane organicznie „rozpalały” serca i umysły ówczesnych², ale na nasze potrzeby z tej wielkiej dyskusji wyciągnie się tylko te wątki i tropy, które bezpośrednio dotyczą kwestii ubóstwa franciszkańskiego³. Analizując wszystkie te wspomniane powyżej wydarzenia, można zasadniczo wyznaczyć trzy wielkie etapy całej ówczesnej dyskusji na temat ubóstwa zakonnego⁴:

1. Lata 1252-1255, kiedy to dyskusja zaczyna się od trudności powstałych wewnątrz uniwersyteckiej korporacji na Uniwersytecie Paryskim⁵.

¹ Syntetycznie tę kwestię prezentuje: A. Pompei, *Bonaventura da Bagnoregio. Il pensare francescano*, Edizioni Miscellanea Francescana, Roma 1993, s.203-205.

² Doskonale wgląd w te sprawy daje zbiór dokumentów dotyczących Uniwersytetu Paryskiego zebranych przez H. Denifle, A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis, sub auspiciis Consilii Generalis Facultatum Parisiensium ex diversis bibliothecis tabularisque collegit et cum authenticis chartis contulit Henricus Denifle O.P., in Archivo Apostolicae Sedis Romane vicarius, Academiae Scientiarum Vindobensis socius, auxiliante Aemilio Chatelain, Bibliothecae Universitatis in Sorbona conservatore adjuncto*, t. 1, (1200-1286), Parisii 1889. Dalej cytowane jako *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Zbiór przeróżnych dokumentów, który pozwala na wgląd w najważniejsze wydarzenia oraz codzienne życie ludzi tegoż Uniwersytetu.

³ W naszych rozważaniach pominięte zostaną takie ważne wątki, jak np.: ówczesna walka ludzi Uniwersytetu Paryskiego o jego pełną autonomię; obecność i współudział Zakonu Dominikańskiego w tychże sporach; różne kwestie społeczno-polityczne tegoż sporu; konsekwencje jurydyczno-prawne wynikłe ze zwycięstwa tzw. stronnictwa papieskiego nad kościelnymi obrońcami ładu feudalnego, którzy to już wtedy budowali swoiste zręby koncepcji koncylialnych rozwiniętych następnie w XV i XVI wieku.

⁴ Analizując różne dokumenty i opracowania dotyczące tamtych czasów, można wyróżnić kilka okresów tychże sporów pomiędzy klerem świeckim a zakonnym, a które toczyły się w latach: 1252-1254, 1254-1257, 1257-1259, 1265-1271, 1282-1290. Ponieważ jednak niektóre z tych dyskusji dotyczyły tylko Zakonu Dominikańskiego, albo główną rolę adwersarza przeciwko świeckiemu klerowi obierał św. Tomasz z Akwinu, stąd w naszych analizach wskazane zostały tylko trzy okresy tychże dyskusji, które najbardziej dotyczyły Zakonu Franciszkańskiego.

⁵ Mateusz z Paryża pisząc swoją *Chronica Maior*, zapisał wręcz, iż ta kontrowersja doprowadziła prawie uniwersytet do upadku...; wystawiając na zagrożenia, będące winnym aż zawieszenia jego wykładów i dysput, i rozproszaniem wielu jego uczonych...; o bycie winnym oskarżano i pomawiano [Braci] Kaznodziejów i [Braci] Mniejszych. Matthew Paris's, *English history from the year 1235 to 1273*, tłum. z łac. J. A. Giles, (3 tomy, Henry G. Bohn, London 1852-4), vol. III, London 1854, s. 149.

2. Druga faza (1255-1257) już jest okresem sporów o charakterze doktrynalno-dogmatycznym (z najbardziej znaczącą obecnością Wilhelma z Saint-Amour).
3. Faza schyłkowa (ok. 1269-1271), w której uczniowie Wilhelma z Saint-Amour, Gerard z Abbeville i Mikołaj z Lisieux, próbowali właściwie tylko odgrzewać stary spór.

Pierwsza faza zatargów pomiędzy mistrzami świeckimi i franciszkanami oficjalnie była spowodowana faktem, iż zakonnicy zaliczali *Artium* (Wydział Filozofii) w swoich klasztorach, a na Uniwersytecie starali się tylko „zdobyć” teologię. Jeżeli do tego dodamy, iż zakonnicy posiadali egzempcję spod władzy miejscowych biskupów⁶, to powodowało, iż byli postrzegani jako bardziej uprzywilejowani w stosunku do mistrzów świeckich. Wszak to mendikantom został nadany dnia 30 maja 1250 roku przywilej papieża Innocentego IV, który to zlecał kanclerzowi Paryża Haimerykowi z Vaire, aby nadawał licencję w teologii tymże zakonnikom (*licenciandis magistris in theologica facultate*) bez przechodzenia tego przez ręce mistrzów Wydziału Teologicznego, a także bez wstępnej prezentacji ich jako kandydatów przed tymże Wydziałem (to tzw. *petitio*)⁷. Dlatego to w lutym 1252 roku świeccy mistrzowie Wydziału Teologii nie uznali przyznania dominikanom prawa do posiadania swojej katedry w ich dominikańskim klasztorze⁸, a w 1253 roku gdy świeccy mistrzowie strajkowali, to w tym samym czasie zakonnicy jednak prowadzili swoje wykłady, więc to oczywiście rozsierdziło mistrzów świeckich i zażądali, aby wszyscy mistrzowie zakonnicy przysiękali wierność na statuty uniwersyteckie przed kolegium mistrzów Uniwersytetu Paryskiego⁹. Papież Innocenty IV przyznał słuszność pewnym tezom i roszczeniom mistrzów świeckich i Bullą *Etsi animarum affectantes* (Neapol, 4 lipca 1254 roku)¹⁰ ograniczył przywileje zakonników w materii duszpasterskiej. Jednak dnia 7 grudnia 1254 roku w Neapolu umiera papież Innocenty IV, a już 12 grudnia zostaje wybrany jego następca – Aleksander IV. Był on wcześniej Kardynałem Protektorem Zakonu, stąd jego życzliwe usposobienie względem franciszkanów. W dziesięć dni po swoim wyborze niweluje Bullę *Etsi animarum affectantes*¹¹, a wydaje Bullę *Quasi lignum vitae* (Neapol, 14 kwietnia 1255 roku), w której papież przyznaje mendikantom: mogą mieć po kilka katedr i po kilku mistrzów, a wystarczy do tego tylko zgoda kanclerza Notre-Dame; świeccy mistrzowie muszą przyjąć do swego grona mistrzów zakonnych; prawo do strajku zostaje ograniczone, bowiem wymagana jest na to zgoda większości 2/3 profesorów Wydziału Teologii, a zatem konieczna jest zgoda przynajmniej części profesorów zakonnych¹². Taka opinia papieża to wręcz triumf mendikantów, a zatem należałoby się od razu spodziewać jak najbardziej zdecydowanej riposty mistrzów świeckich. Dnia 2 października 1255 roku mistrzowie świeccy publicznie wyrzekają się swoich przywilejów, zdecydowanie odrzucają możliwość przyjęcia do swojego grona profesorskiego dominikanów oraz grożą opuszczeniem miasta

⁶ Zakonnikom był dany również dość szczególny przywilej, iż tytuł doktora teologii mogli oni otrzymywać bezpośrednio od samego papieża, a z pominięciem zwyczajnej (oficjalnej) procedury uniwersyteckiej prowadzącej do tego stopnia naukowego.

⁷ Por. *Chartularium Universitatis Parisiensis...*, nr 191, s. 219.

⁸ Por. Tamże, nr 200, s. 226-227.

⁹ Por. Tamże, nr 219, s. 242.

¹⁰ Por. Tamże, nr 240, s. 267.

¹¹ Por. Tamże, nr 244, s. 276-277.

¹² Por. Tamże, nr 247, s. 278-285.

Paryża¹³. To zdaje się tak zdecydowanym posunięciem, iż sprawa mendykantów wydaje się zaprzepaszczone, ale odpowiedź papieża jest jeszcze bardziej stanowcza i bezwzględna: dnia 7 grudnia 1255 roku w Rzymie na Lateranie papież Aleksander IV nakazuje stanowczo biskupom Wilhelmowi z Orleanu i Gwidonowi z Owernii, aby imiennie ekskomunikowali tych mistrzów i studentów, którzy nie respektują Bulli *Quasi lignum vitae*¹⁴. Takie bardzo zdecydowane zadziałanie papieża studzi całą atmosferę i na krótki czas milkną spory i dyskusje. Podany powyżej przebieg wydarzeń z pierwszej fazy dyskusji mistrzów świeckich z mendykantami wymaga uzupełnienia o wskazanie prawdziwych przyczyn tychże „zawirowań”, ponieważ nie chodziło tutaj tylko o względy ambicjonalne. Mistrzowie zakonni skupiając przy sobie studentów, propagując swoje powołania zakonne, odciągali dużą część studentów od mistrzów świeckich, przez co zubożali ich materialnie. Należy bowiem pamiętać, iż w tamtym okresie funkcjonowanie Uniwersytetu nie było oparte na żadnej formie dotacji czy finansowania ogólnego (państwowego czy papieskiego), a opierało się tylko na opłatach wnoszonych przez studentów dla swoich mistrzów, stąd wszelki ubytek studentów, tych którzy przechodzili do nowopowstałych katedr mistrzów zakonnych, to było wręcz „być lub nie być” poszczególnych mistrzów świeckich¹⁵.

Druga faza konfliktu pomiędzy mistrzami świeckimi a mendykantami (to lata 1255-1257) zaczęła się właściwie już w 1254 roku od zamieszania wokół publikacji *Wprowadzenia do Ewangelii Wieczystej* (Joachima z Fiore) przez franciszkanina Gerarda z Borgo San Donnino. Jeszcze w tym samym roku zostało to potępione przez mistrzów Uniwersytetu¹⁶, a dnia 23 października 1255 roku papież Aleksander IV w Awinionie zażądał zniszczenia tego tekstu, jak też kilku innych, które zawierały błędy teologiczne¹⁷. To wydarzenie mogło być odbierane przez mistrzów świeckich jako częściowy zwrot w polityce papieża względem ich sprawy, ale już 7 grudnia 1255 roku papież nakazuje kanclerzowi Haimerykowi w Paryżu, aby ten nie dawał licencji żadnej osobie, która nie chce przestrzegać rozporządzeń bulli *Quasi lignum vitae*¹⁸; takie samo papieskie pismo trafia do kanclerza szkoły św. Genowefy w Paryżu¹⁹. To powoduje, że wszelki ewentualny opór mistrzów świeckich nie ma sensu, więc dochodzi do obopólnych uzgodnień, które owocują we wspólnej deklaracji ugody, tzw. *Liście czterech biskupów* (1 marca 1256 roku), biskupów Filipa z Bourges, Tomasza z Reims, Henryka z Sens i Eudesa z Rouen (to jest Eudes Rigaud, franciszkanin). Ta umowa zatwierdza, iż bracia nie będą mieli więcej niż dwóch katedr; ich profesorowie nie będą izolowani na Uniwersytecie (zostaną zatem przyjęci w poczet mistrzów Uniwersytetu); oraz jest dopuszczalne przechodzenie studentów do dobrowolnie przez nich wybranych szkół (tj. katedr)²⁰. Jednocześnie papież Aleksander IV już dnia 3 marca tegoż roku wystosował na Lateranie pismo do biskupa Reginalda w Paryżu, aby ten ekskomunikował

¹³ Por. Tamże, nr 256, s. 292-297.

¹⁴ Por. Tamże, nr 261, s. 299-300.

¹⁵ Doskonale wszystkie te kwestie finansowo-ekonomiczne przedstawia: L. Moulin, *Średniowieczni szkolarze i ich mistrzowie*, tł. H. Lubicz-Trawkowska, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk-Warszawa 2002.

¹⁶ Por. *Chartularium Universitatis Parisiensis...*, nr 243, s. 272-275.

¹⁷ Por. Tamże, nr 257, s. 297.

¹⁸ Por. Tamże, nr 259, s. 298-299.

¹⁹ Por. Tamże, nr 260, s. 299.

²⁰ Por. Tamże, nr 268, s. 304.

tych mistrzów (świeckich), którzy przeszkadzają mistrzom zakonnym²¹, podobne zresztą pismo papieża zostało wystosowane do tegoż biskupa dnia 4 kwietnia tego samego roku²². Natomiast z podobną prośbą o wsparcie tychże działań biskupa paryskiego, prośbą papieską wniesioną do króla Francji Ludwika IX, papież Aleksander IV zwrócił się dnia 12 kwietnia 1256 roku²³.

Osobnym zagadnieniem na tym etapie prezentacji „sporów” pomiędzy zakonnikami a świeckimi mistrzami jest postać i działania Wilhelma z Saint-Amour – patetycznie określonego jako „Młot na Braci”²⁴. Wilhelm urodził się na początku XIII wieku w miejscowości Saint-Amour (w Burgundii). Studiował w Paryżu, gdzie w 1228 roku zaliczył Wydział Filozoficzny, wiemy także, że zdobył tytuł doktora prawa kanonicznego (ok. 1238 roku), a około 1250 roku został mistrzem teologii. Jego główne prace z tego okresu to: *In Priora Analytica* i *In Posteriora Analytica*, obie to komentarze do Arystotelesa. W międzyczasie został kanonikiem w Beauvais i rektorem w Granville (diecezja Coutances). W Paryżu stał się niekwestionowaną głową stronnictwa walczącego przeciwko mendykom, już w 1254 roku został wybrany przełożonym uniwersyteckiej delegacji mistrzów świeckich udającej się do Awinionu do papieża Innocentego IV. W tym czasie Wilhelm pisze swój *Liber de Antichristo et eiusdem ministris*, a pod jego wpływem papież wydaje bullę *Quotiens pro communi* (4 lipca 1254 roku), potwierdzającą przywileje mistrzów świeckich, a dnia 21 listopada tegoż roku papież wydaje bullę *Etsi animarum*, która cofa mendykom wcześniej przyznane przywileje. To jest szczyt sukcesów Wilhelma i jego zwolenników. Dnia 7 grudnia 1254 roku umiera papież Innocenty IV, a jego następcą zostaje Aleksander IV. Dokumenty papieża Aleksandra IV z dnia 3 marca i 4 kwietnia 1254 oraz następne wyraźnie cofały przywileje przyznane mistrzom świeckim. Wobec zaistniałej sytuacji Wilhelm z Saint-Amour staje się głową oporu mistrzów świeckich. W czerwcu organizuje usunięcie mendykantów z Uniwersytetu, a we wrześniu organizuje strajk przeciwko nim. Wszyscy uczestnicy strajku zostają ekskomunikowani, ale to nie wygasza napięcia. W międzyczasie, w lipcu tegoż roku, Wilhelm zostaje jeszcze oskarżony przed biskupem Mâcon, a w sierpniu przed biskupem Reginaldem w Paryżu, w obu wypadkach udaje się mu wybronić. Rok akademicki 1255/1256 staje się jeszcze bardziej burzliwy. W środku zimy Wilhelm z Saint-Amour wydaje przeciwko nauczaniu św. Bonawentury całą serię *Quaestiones disputate de mendicitate*, a następnie opracowuje trzy kwestie, wydane w *Tractatus de periculis*, które zostały wygłoszone publicznie w sześciu kazaniach uniwersyteckich od 9 kwietnia do 4 czerwca 1256 roku. Papież nakazał zrobić streszczenie tych kazań, wzywa do siebie Wilhelma (4 kwietnia 1256 roku), a dnia 27 czerwca pozbawia jego i trzech jego najgorliwszych zwolenników wszystkich przywilejów. W odpowiedzi na to dnia 31 lipca 1256 roku Wilhelm wykorzystuje fakt synodu w Paryżu i do zgromadzonego tam tłumnie duchowieństwa przemawia publicznie, zachęcając ich, aby dalej prowadzili wojnę. Ponownie także wydaje swoje ostatnie dziełko, które zostaje potępione przez papieża dnia 5 października 1256 roku. Wilhelm udaje się

²¹ Por. Tamże, nr 269, s. 305-306.

²² Por. Tamże, nr 272, s. 308-309.

²³ Por. Tamże, nr 275, s. 314-315.

²⁴ C. H. Lawrence, *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, 3 edition, Longman, Harlow 2001, s. 234; G. Sivéry, *Saint Louis et son siècle*, Tallendier, Paris 1983, s. 487-491.

jednak do Awinionu w nadziei wybronięcia się z zaistniałej sytuacji (pod koniec 1256 roku), ale w styczniu 1257 roku zaczął chorować i powrócił do rodzinnego Saint-Amour. Dnia 9 sierpnia 1257 roku otrzymuje zakaz udawania się do Paryża (na Uniwersytet) oraz zostaje pozbawiony wszystkich swoich beneficjów i korzyści z nich płynących. Kilkakrotnie w latach następnych (1258 i 1259) jego zwolennicy starali się o cofnięcie tych zakazów papieskich, ale dekret papieski z dnia 11 sierpnia 1260 roku pt. *Cum universitas* jednoznacznie odrzuca możliwość jego powrotu na Uniwersytet Paryski. Ostatnim akordem jego walki było przesłanie do papieża Klemensa IV w 1266 roku ostatniego dzieła Wilhelma z Saint-Amour, czyli *Collectiones catholicae et canonicae Scripturae*. Pomimo że Wilhelm właściwie przebywał na banicji już od 1257 roku, to do końca swojego życia, tj. 13 września 1272 roku, utrzymywał korespondencję ze swoimi najbardziej gorliwymi uczniami, którzy mieli kontynuować jego wojnę, byli to Gerard z Abbeville i Mikołaj z Lisieux. Właściwie całe jego życie to jedno wielkie pasmo potyczek i klęsk w jego prywatnej wojnie z zakonnikami, aż do jego ostatecznej klęski życiowej²⁵. Zachowane do naszych czasów poszczególne dzieła Wilhelma z Saint-Amour²⁶ pozwalają na postawienie tezy, iż „wojna z zakonnikami” stała się jego życiowym zadaniem (tezą życia)²⁷. W jego nauczaniu polemicznym wobec mendykantów można wyróżnić zasadniczo takie najważniejsze i współzależne wątki: 1. nowopowstałe zakony mendykantkie nie mają poświadczenia historycznego, a zatem nie mają osadzenia w tradycji Kościoła oraz nie znajdują uzasadnień prawnych dla swojego istnienia, a co gorsze, burzą istniejący porządek relacji każdej instytucji kościelnej do swojego (tj. lokalnego) biskupa; 2. w takiej wizji eklezjologicznej Wilhelma nie mieszczą się zakony mendykackie z powodów „czysto” ekonomicznych.

Wilhelm z Saint-Amour w swoich *Collectiones catholicae et canonicae Scripturae* zasadniczo neguje możliwość zaistnienia nowych zakonów odwołujących się bezpośrednio do rad ewangelicznych, ponieważ według niego każdy zakon musi się odwoływać i opierać na rozróżnieniu pomiędzy dwunastoma apostołami i siedemdziesięciu dwoma uczniami, którym została zlecona misja ewangeliza-

²⁵ Na temat życia Wilhelma z Saint-Amour zob. P. Delhay, *Guillaume de Saint-Amour*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 6, Paris 1967, kol. 1237-1241; T. Manteuffel, *Narodziny herezji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1964, s. 109-112; M. Perrod, *Étude sur la vie et les œuvres de Guillaume de Saint-Amour*, Lons-le Saulnier 1902.

²⁶ Najważniejsze wydanie dzieł wszystkich Wilhelma z Saint-Amour, to: *Gulielmus de Sancto Amore, Opera Omnia Magistri Guillelmi de Sancto Amore*, Constantiae 1632. W tym zbiorze odnajdujemy między innymi: *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum* (s. 17-72); dwie kwestie: *De quantitate elemosynae* i *De valido mendicante* (s. 73-87); dwa kazania z roku 1256, czyli: *De phariseo et publicano* (s. 7-16), oraz na święto Jakuba i Filipa (s. 491-506); *Responsiones* albo *Casus et articuli super quibus accusatus fuit magister Guillelmus de Sancto Amore a fratribus praedicatoribus cum responsionibus ad singula* (s. 88-110); *Collectiones catholicae et canonicae Scripturae* (s. 111-487); natomiast lekcja inauguracyjna Wilhelma z Saint-Amour i fragment jego komentarza do Psalmów (s. 1-7) są tylko powtórzeniem wstępu do komentarza do Psalmów autorstwa Hugona ze świętego Wiktora (wg P. Delhay, *Guillaume de Saint-Amour*, kol. 1239) [dalej cytowane będą tytuły poszczególnych dzieł z tego wydania]. Natomiast jego *Liber Antichristo et ejus ministris* zostało wydane przez E. Martène, U. Durand w: *Veterum scriptorum amplissima collectio*, t. 9, Parisiis 1733, kol. 1273-1446. Według najnowszych badań zachowany tekst *Liber Antichristo et ejus ministris* jest prawdopodobnie dziełem Mikołaja z Lisieux, a nie Wilhelma z Saint-Amour, a zatem oryginalny jego tekst się nie zachował, takie stanowisko prezentuje: H.-W. Stork, *Nicolaus von Lisieux*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Hrsg. von F. W. Bautz, Bd. VI, Hamm (Westf.) 1993, s. 694-695.

²⁷ Z obilnej literatury na ten temat można podać ważniejsze i najnowsze opracowania: Y. M.-J. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e*, *Archive d'histoire doctrinale et littéraire* 28(1961), s. 35-151; J. D. Dawson, *William of Saint-Amour and the Apostolic Tradition*, *Medieval Studies* 40(1978), s. 223-238; D. L. Douie, *The Conflict between the Seculars and the Mendicants at the University of Paris in the Thirteenth Century*, London 1954 (zob. zwłaszcza s. 8-14); P. Glorieux, *La faculté des arts et ses maîtres au XIII^e siècle*, Paris 1971; M.-M. Duéil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-1259*, Picard, Paris 1972.

cyjna²⁸. Ta misja następnie jest sukcesywnie przekazywana ich następcom, aby zarządzili tymi wspólnotami, a zatem wszystkie takie wspólnoty są zależne od swoich zwierzchników²⁹, czyli biskupów. Bowiem według nauczania Wilhelma każdy zakon w Kościele, aby mógł sprawować swoje *regimen animarum*, musi najpierw uznać, że tylko taki zwierzchnik (biskup) może być głową każdej takiej wspólnoty³⁰. Według nauczania Wilhelma decydujące znaczenie ma kwestia sądownictwa lokalnego, sprawowanego przez miejscowego zwierzchnika. To wszystko jest wzajemnie przywiązane do ziemskiego wymiaru „Winnicy Pańskiej”, na której pracują wszyscy „robotnicy Pańscy”. Natomiast pojawienie się nowej grupy ludzi (mendykantów), odwołującej się do pracy na „Niwie Pańskiej”, ale nieprzywiązującej się do określonego terenu i niepodpadającej bezpośrednio pod określoną władzę lokalną, wydawało się Wilhelmowi niezgodne z Ewangelią, prawem kanonicznym, jak i uzasadnieniami powziętymi z hierarchii niebieskiej Pseudo-Dionizego³¹. Właściwie to wszystkie jego argumentacje dają się sprowadzić do bardzo prostego przekonania, iż istniejąca struktura hierarchiczna w Kościele opiera się tylko na jednej strukturze od apostołów i uczniów, co poniekąd odzwierciedlała jednolita struktura feudalna ówczesnych społeczeństw tamtych czasów. Wilhelm prezentuje tutaj hierarchiczną wizję bardzo sztywnej eklezjologii, w której istnieją tylko dwa porządki: niższy *ordo perficiendorum*, który obejmuje laikat, katechumenów i mnichów, i *ordo perficientium*, który składa się z diakonów, kapłanów i biskupów. Tylko ten drugi porządek posiada, wewnątrznie mu przydzieloną, *cura animarum*. Ponieważ, według Pseudo-Dionizego, te dwa porządki są oparte na niezmienniej niebiańskiej hierarchii, a kościelna hierarchia jest tylko opisana jako podobnie niezmienna. Tak oto pozostaje, że bracia, którzy nie są biskupami, kapłanami lub diakonami, muszą należeć do niższego *ordo* i, w konsekwencji, nie mogą posiadać *cura animarum*. Kiedy tacy ludzie głoszą, że oni zostali zaproszeni, aby to czynić i to czynią, zatem działają oni jako pseudo-kaznodzieje; a w ich wysiłku słuchania spowiedzi, oni są [owymi] *penetrantes domos*, przed którymi ostrzegał Apostoł (2 Tm 3,6)³². Dla Wilhelma już samo istnienie zakonów przedstawiło bardzo poważną groźbę dla całej uświęconej hierarchii Kościoła, może nie z powodu ich samego zachowania, ale ponieważ próbowali oni zająć miejsce pomiędzy dwoma Bosko uświęconymi komponentami kościelnej hierarchii, a mianowicie duchowieństwem (prefiguracją apostołskiej społeczności) i mnichami (prefiguracją pierwszych uczniów)³³. Stąd to było groźbą dla całej już ustalonej roli świeckiego duchowieństwa i instytucji monastycznych, a co Wilhelm odkrywał jako szczególnie niepokojące³⁴. W świetle takiej eklezjologii można szybko dostrzec aspekt ekonomiczny, który przyświecał Wilhelmowi. Duchowieństwo

²⁸ P. Delhaye, *Guillaume de Saint-Amour*, kol. 1239.

²⁹ Por. „Videtur ergo quo praeter episcopus qui apostolis, et praeter presbyteres qui septuaginta duobus discipulis successerunt [...], alii praedicatores incerti, ab Ecclesia vel a praelatis Ecclesiae non electi, vel quorum electione aut canonica missione non constat, pseudo sint censendi”. *Collectiones catholicae...*, s. 149.

³⁰ Por. „Item in hoc consistit honor, jurisdiction et potestas episcoporum et jus et distinctio et pax ecclesiarum ut in uno diocese non sit nisi unus episcopus, in uno archidiaconatu nisi unus archidiaconus, in una parochia nisi unus rector parochialis”. Tamże, s. 150.

³¹ Por. P. Delhaye, *Guillaume de Saint-Amour*, kol. 1240.

³² Ten paragraf jest dokładnie rozpracowany przez Wilhelma w rozdz. 2, 21-28.

³³ G. Geltner, *William of St. Amour's „De periculis novissimorum temporum”: A False Start to Medieval Antifraternalism?*, w: *Defenders and Critics of Franciscan Life: Essays in Honor of John V. Fleming*, ed. M. F. Cusato, G. Geltner, BRILL 2009, s. 109.

³⁴ Tamże.

świeckie utrzymywało się z opłat i darów otrzymywanych od swoich parafian, diecezjan itp. To zatem gwarantowało im utrzymanie, natomiast wszelkiego rodzaju zakonnicy winni utrzymywać się z pracy swoich rąk, według swoich tradycyjnych przepisów. Dla Wilhelma, jak i dla większości ówczesnych hierarchów i społeczeństwa, żebractwo jawiło się tylko jako swoisty fenomen zarezerwowany na mocy wyjątkowego tytułu dla pielgrzymów albo pokutników, a zatem świadectwo i novum, jakie wnosili mendykanczy inicjatorzy *vita apostolica* w XIII wieku, nie od razu było uznawane i zrozumiałe³⁵, a dla wielu ludzi stawało się wręcz przedmiotem skandalu (jak np. dla Wilhelma z Saint-Amour)³⁶.

W swoim *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum* Wilhelm zasadniczo sugeruje, że nie posiadamy dowodów na to, iż Chrystus i Jego apostołowie utrzymywali się z dobrowolnych ofiar, czyli z jałmużny³⁷. Tak więc według Wilhelma nowopowstałe ówczesne zakony mendykancie nie mają żadnego osadzenia w Piśmie Świętym. Następnie Wilhelm analizując samo „życie doskonałe”, jakie może prowadzić człowiek, uznaje, iż ono może się wyrażać na dwa sposoby: albo taka osoba powinna utrzymywać się z pracy swoich rąk, albo też powinna wstąpić do klasztoru, który zabezpieczy tej osobie (godziwe, konieczne) warunki bytowania³⁸. Tym bardziej że według przekonań Wilhelma nie trzeba się nawet odwoływać do tekstów teologicznych, ale tak po prostu nie godzi się zdrowemu człowiekowi żebrac³⁹. Dalej rozwijając ten temat, Wilhelm stwierdza, że zakonnicy powinni wypracowywać sobie swoimi rękami utrzymanie, a jeśli nie, to modykantom, którzy nie szafują sakramentami (bo to według niego przynależy tylko do miejscowych duchownych, oczywiście świeckich), nie przysługują żadne dochody ołtarza⁴⁰. Tak oto „oceniał” i „podsumowywał” Wilhelm całą tradycję życia zakonnego.

Najważniejsza sekcja *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum* składa się z trzydziestu dziewięciu *signa*, dzięki którym można poznać „fałszywych apostołów”: w kilku wersjach, ta lista „znaków” wzrasta do czterdziestu jeden. Choć to nigdzie nie jest otwarcie wyrażone, te „znaki” także opisują typowe zachowania braci, którymi są, w podanym przez Wilhelma porządku: 1. Wchodzenie do domów i do prywatnych izb kobiet; 2. Pochlebstwo i oszustwo; 3. Odmowa bycia poprawianym; 4. Chępliwość; 5. Szukanie listów polecających; 6. Głoszenie bez pozwolenia; 7. Raczej przywoływanie autorytetów swoich własnych niż tych Boga; 8. Raczej nauczanie swoich własnych tradycji niż lekcje Ewangelii; 9. Utrzymywanie się raczej z żebrania niż ze swojej własnej pracy; 10. Radowanie się kiedy raczej to oni są wystawiani niż sam Bóg; 11. Głoszenie dla doczesnego zysku; 12.

³⁵ Por. np. T. Manteuffel, *Narodziny herezji*, s. 112-113; L. Duval-Arnould, *Une apologie de la pauvreté volontaire par un universitaire séculier de Paris (1256)*, w: *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*, éd. M. Mollat, Paris 1974, s. 411-445.

³⁶ Por. P. Delhay, *Guillaume de Saint-Amour*, kol. 1240.

³⁷ Por. „Quo autem Dominus mendicaverit, vel eius Apostoli, numquam reperitur: Nam quod aliquando petit a muliere Samaritana, Ioan. 4. Da mihi bibere, non iuit mendicitas, cum sit communis usus aquarum; nec bibere volebat aquam corporalem, cum nondum comedisset, sed miserat discipulos in civitatem, ut emergent cibos; sed dicitur ibidem, quod petebat ab ea Aquam spiritualem, id est fidem, et admonebat quod ipsa peteret Spiritus Sanctum, ut dicit Glossa ibidem”. *Tractatus brevis de periculis...*, s. 51.

³⁸ Por. „Qualiter ergo vivendum est, inquires, viro perfectio, postquam reliquerit omnia? Aut operando corporaliter minibus; Aut intrando Monasterium, ubi habeat necessaria vitae”. Tamże, s. 49-50.

³⁹ Por. „Quod autem non liceat mendicare validu corpore, cautum est expresse in lure humano...”. Tamże, s. 52.

⁴⁰ Por. „[...] nonum signum est, quoniam cum Pseudo ex potestate, quam habent, non sint Evangeliste, aut dispensatores Sacramentorum; tamen vivere volunt de Evangelio, non de labore manuum...”. Tamże, s. 60.

Przywoływanie większych autorytetów [większej władzy] niż parafialni kapłani; 13. Wyciskający dobra poprzez udawanie przyjaźni; 14. Argumentujący przeciwko prawdzie; 15. Wymuszający na ludziach, aby ich słuchali lub ich utrzymywali; 16. Sprzeciwiający się i negujący świeckie reguły; 17. Lekceważący prawdziwe proroctwa; 18. Pragnący złota i srebra dla swoich zgromadzeń; 19. Powodujący niezgodę w Kościele; 20. Nieponoszący prześladowań; 21. Służący na zebraniach parafialnych kapłanów; 22. Upór i duma; 23. Pragnący tylko zadowolić ludzi; 24. Pragnący luksusowych artykułów żywnościowych; 25. Przedkładający szacunek swoich sąsiadów nad łaskę Boga; 26. Budujący wielkie i ozdobne budynki; 27. Prosperujący z pracy innych, kiedy sami żyją w bezczynności; 28. Deklarujący moc nakazywania Duchowi Świętemu; 29. Promujący raczej siebie niż Chrystusa; 30. Uczestniczący w świeckich rozrywkach; 31. Jedzący ze stołów innych; 32. Pełni nienawiści; 33. Pełni mściwości ku wszystkim, którzy ich prowokują lub kwestionują ich postępowanie; 34. Głoszący tylko do ludzi już nawróconych na wiarę; 35. Naruszający terytoria innych kapłanów; 36. Wymagający zaufania do Boskich dzieł przez nich osiągniętych; 37. Polegający raczej na logice i rozumie niż na Bożym objawieniu; 38. Nepotyzm; 39. Zalecający światowe wsparcie dla swoich zamierzeń i działań.

Wilhelm ozdabia te przypisywane im zarzuty różnymi aluzjami do Benedyktyńskiej Reguły, Listów Pawłowych i Dziejów Apostolskich (dzieło jest zatem zbudowane według ówczesnych reguł metodologicznych). Bracia różnie są porównywani: a to do pożerających wilków (*lupi graves*), złodziei w domach ludzi (*penetrantes domos*), leni i dziwaków (*otiosos et curiosos*), bezcelowych wędrowców (*gyrovaguos*) i, najczęściej powracające, fałszywych kaznodziei (*pseudo-predicatores*). I chociaż dzieło Wilhelma nie zostało napisane na prośbę „zmarłych dostojników kościelnych Francji”, którzy pragnęli „ochronić Kościół Galijski im powierzony przed zagrożeniami dni ostatecznych, które nadejdą w *pseudo* i *penetrantes domos*” (*Resp.*, 359-360), to my możemy być pewni, że ci dostojnicy kościelni byli jego zamierzonym audytorium. Natomiast sam cel tego traktatu jest potrójny: po pierwsze, udowodnić, że dni ostateczne, o których mówi św. Paweł, są faktycznie dostrzegane tutaj i teraz albo niebawem nadejdą (rozdz. 8, 37-42)⁴¹; po drugie, pokazać jaką grupą ludzi chce wprowadzić te zagrożenia dni ostatecznych (rozdz. 2, 21-28; także rozdz. 3, 5, 7 i 13); i po trzecie, wyjaśnić, jak te zagrożenia mogą być pokonane (rozdz. 9-12, 42-53).

Wilhelm z Saint-Amour w swojej kwestii *De quantitate eleemosynae*, po analizie tekstów biblijnych i uznanych tekstów teologicznych, uznawał, iż nie jest właściwym rozwiązaniem rozdawanie całego swojego majątku bliźnim, wszystkiego, co się posiada, bo się nie gwarantuje dla siebie podstaw materialnej egzystencji⁴². Następnie rozwija to zagadnienie, wskazując na przykład apostołów⁴³, którzy pra-

⁴¹ Tutaj Wilhelm podaje listę znaków, dzięki którym można mówić, czy te zagrożenia już nadeszły. To zawiera pojawienie się tak zwanej *Evangelium aeternum* (znaki 1-3); nadejście ludzi, którzy wydają się *sanctiores*, kaznodziei wprowadzających wielu znakami pojawiającej się świętości, i którzy wydają się być *zelatores fidei* (znak 4-7); i raczej bezproblemowo, nadejście ludzi, którzy ogłaszają zagrożenie dniami ostatecznymi (znak 8).

⁴² Por. „Si dat omnia sic, ut non habeat spem aliunde habendi necessaria, peccat mortaliter; quia exponit se periculis multorum peccatorum, scilicet adulationis, detractationis, furandi, periurandi, declinandi a iustitia, ut ostensum est supra; vel periculo mortis corporalis, quam evitare posset sine peccato, si necessaria vitae retineret”. *De quantitate eleemosynae*, s. 76-77.

⁴³ Por. „Si ergo Apostolus, ne gravaret homines, se abstinere a sumptu, qui ei debebatur, et operabatur corporaliter, et in hoc praecipit se imitandum, certum est quod illis, qui non sunt Apostoli, non licet petere cibos vel victum, si

cowali na siebie, a co jest dla niego najlepszym przykładem w tej kwestii. Dalej Wilhelm z Saint-Amour, odrzuca stanowisko tych, którzy uprawiają dobrowolne ubóstwo, stwierdzając, że lepiej żebrać, aniżeli przebywać w klasztorze dysponującym jakimś określonym majątkiem⁴⁴.

W tekście *De valido mendicante* Wilhelm z Saint-Amour wręcz potępia udzielanie jałmużny osobom młodym i zdolnym do pracy fizycznej⁴⁵. Cały wywód Wilhelma opiera się na następującym schemacie: żadna racja nie usprawiedliwia dawania jałmużny braciom mendykantom, jeśli tylko są oni zdrowi i zdolni do pracy fizycznej, ponieważ jeżeli oni są kaznodziejami, to taka jałmużna miałaby właściwie posmak świętokupstwa albo pochlebstwa, a jeżeli oni nie są kaznodziejami (nie mają prawa do głoszenia kazań jak np. mnisi), to oni pozbawiają prawdziwą biedotę tej pomocy, która im się słusznie należy. W konsekwencji mendykanci, którzy mogą żyć ze swojej ręcznej (fizycznej) pracy, a proszą o jałmużnę, wręcz obrażają samą sprawiedliwość i ład społeczny oraz stają w całkowicie jawnej sprzeczności z nauczaniem św. Pawła⁴⁶.

Natomiast w *Responsiones* albo inaczej nazywanych: *Casus et articuli super quibus accusatus fuit magister Guilielmus de Sancto Amore a fratribus praedicatoribus cum responsionibus ad singula* można wyczytać, że ogromna liczba młodych i zdrowych ludzi żebrzących pod pozorem poświęcania całego swojego czasu na uprawianie życia apostołskiego jest tak wielka, że wręcz nabiera cech klęski społecznej w ocenie Wilhelma z Saint-Amour⁴⁷.

Ciekawym tekstem Wilhelma prezentującym jego wizję krytyki franciszkanizmu jest jego kazanie: *Qui amat periculum*⁴⁸, wygłoszone dnia 1 maja 1256 roku. Kazanie zaogniło sytuację na Uniwersytecie i zmusiło króla Ludwika IX do podjęcia zdecydowanych posunięć⁴⁹. Krytyka braci dokonywana przez Wilhelma miała zatem wymiar nie tylko eklezjalny, ale także sporo wybiegała poza czystą sferę doktrynalną (teologiczną), dotyczyła również relacji społecznych, a te były już w gestii działań władzy świeckiej. Warto zatem chociaż pobieżnie przyjrzeć się temu kazaniu.

Wilhelm wybrał sobie jako swój temat wers: *Qui amat periculum peribit in illo* (Kohelet 3,27)⁵⁰, który dostarczył mu okazji, aby się skupić na wyliczeniu zagrożeń

aliunde possint habere sine peccato; nec sub eis sub spe mendicandi contra Apostolorum sua dare, sed tantum sub spe vivendi de bonis Ecclesiae, vel sub spe vivendi de corporali labore". Tamże, s. 77.

⁴⁴ Por. „Sed dicet quis: Melius est mendicare, quam esse in monasterio habente possessiones: quia melius est nihil habere in proprio, neque in communi, quam habere aliquid in communi, quia minoris est illud perfectionis". Tamże, s. 78 (Respondeo Contrarium dicit Prosper, 12, q.1, cap.).

⁴⁵ Por. „Ergo illi, qui non sunt Apostoli, multo fortius debent laborare minibus, unie vivant; Ergo qui non facit, iniuste agit; Ergo non est dandum". *De valido mendicante*, s. 84-85.

⁴⁶ Por. Tamże, s. 80-87.

⁴⁷ Por. „Ad hoc iam responsum est: et est sciendum, quo ea, quae superius de mendicitate dixi, dixi praecipue propter validos corpore, quorum est in regno Franciae multitudo infinita, et propter quosdam iuvenes, quos appellant Bonos Valetos, et propter quasdam mulieres iuvenes, quas appellant Beguinas per totum regnum iam diffusas; qui omnes, cum sint validi ad operandum, parum certe, aut nihil volunt operari, sed vivere volunt de eleemosynis in otio corporali sub pretextu orandi, cum nullius sint Religionis per Sedem Apostolicam approbatae. Et extra praedictas, iam est quarta Secta Parisius, quae dicit numquam operandum manibus, sed incessanter orandum; et si homines sic orarent, plures fructus terra sine cultura afferent, quam modo afferent cum cultura". *Responsiones*, s. 91.

⁴⁸ A. G. Traver, *The Opuscula of William of Saint-Amour: the minor works of 1255-1256*, Aschendorff Verlag, Münster 2003, s. 155-178. Dalej cyt. jako: *Qui amat periculum*...

⁴⁹ J. Richard, *Saint Louis: Crusader King of France*, ed. S. Lloyd, trans. J. Birrell, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 134; A. G. Traver, *The Identification of the Vita Apostolica with a Life of Itinerant Preaching and Mendicancy: Its Origins, Adherents, and Critics*, ca. 1050-1266, PhD Dissertation, University of Toronto 1996, s. 145.

⁵⁰ Miejsce to jest nie do zlokalizowania w Biblii Tysiąclecia – przypis autora J.Ł.

dni ostatecznych (w sposób bardzo przypominający argumentację podaną w *De periculis...*). Następnie kazanie podaje pięć powiązanych ze sobą tematów: 1. że zagrożenia muszą nadejść; 2. czym są te zagrożenia; 3. przez kogo one nadejdą; 4. jacy ludzie wprowadzą nadejście tych zagrożeń; 5. jak tę „klasę” ludzi będzie można rozpoznać⁵¹. W tym kazaniu Wilhelm poświęcił duży fragment na żywą dyskusję z tymi, którzy wprowadzają te zagrożenia. Ta sekcja wielokrotnie zapewnia słuchaczy, że ci, co wprowadzają te zagrożenia, będą udawać objawienie się u nich świętości lub wielkiej pobożności⁵². Wilhelm podpira się tutaj tekstem zaczerpniętym z *Glossa Ordinaria* do Ap 6,5, który wyjaśnia że diabeł wyda fałszywych braci, którzy mogą obalać wiarę *sub habitu sanctitatis*, a co pozwala Wilhelmowi czynić wyraźną aluzję do braci, co jest bardziej niż oczywiste⁵³. Według Wilhelma są to nie tylko fałszywi bracia, ale także są fałszywi apostołowie, bo głoszą, a nie posiadają do tego misji; bo głoszą, chociaż nie są ani biskupami, ani kapłanami, ani nawet wikariuszami czy archidiaconami⁵⁴. Argumentacja Wilhelma dalej drąży ten temat, dążąc do wykazania, że problem z tymi kaznodziejami nie jest w tym, że oni koniecznie głoszą niegodziwe rzeczy; problem faktycznie jest w tym, że oni chcą naprawdę dobrze głosić, ale jednak oni nie czynią tak dla prawdy, ale tylko po to, aby być chwalonym⁵⁵. Tak więc to pycha jest motorem ich działania i dlatego ci fałszywi zakonnicy udają tylko pozory świętości i zawsze będą studiowali, ale nigdy nie dojdą do prawdziwej mądrości i wiedzy⁵⁶. Ci zwoździele będą się zachowywać w ten sposób, bo oni są wspomnianymi wcześniej *penetrantes domos* (2 Tm 3,6), którzy usiłują „skraść” ludzkie sumienia i prowadzić kobiety i mężczyzn na zatracenie; a pojawienie się *Evangelium aeternum* jest tutaj zacytowane jako niezbitý dowód tylko to poświadczający⁵⁷. Dalsza część tego kazania to obszernie omówienie oczywistych znaków – według Wilhelma – które mają pomóc nam rozpoznać „fałszywych braci”, którzy są „fałszywymi apostołami” i „fałszywymi kaznodziejami”. Całość tej argumentacji daje się zasadniczo sprowadzić do następujących kwestii: 1. oskarżenie, że oni chcą żyć z Ewangelii dzięki kaznodziejstwu; 2. oni głoszą tam, gdzie jest już obfitość kaznodziejów (idą na łatwiznę); 3. oni szukają swojej własnej chwały ponad Boską Chwałę; 4. oni nie mówią prawdy o sobie samych; 5. kiedy im się wypowiada ich nieszczerłość lub ich atakuje, to „pędzą” do Papieskiej Kurii, aby żebrać o listy ekskomunikacji⁵⁸. Argumentacje Wilhelma są zatem bardzo różnorodne i raczej nieskomplikowane, dość często można wykryć ich emocjonalne odniesienie i niechęć, jaka przenika myślenie Wilhelma w stosunku do braci. Jeszcze lepiej to można odkryć w kolejnym kazaniu Wilhelma na dzień Zesłania Ducha Świętego, *Si quis diligit me*⁵⁹.

Temat kazania na Zesłanie Ducha Świętego wywodzi nasz autor z wersu z Jana: „Si quis diligit me, sermonem meum servabit” (J 14,23), który pozwala mu

⁵¹ A. G. Traver, *The Opuscula of William of Saint-Amour...*, s. 59-62 wykazuje, że tych pięć sekcji jest kolejno oparte na rozdziałach 1, 4, 13, 2, i 13 z *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum* oraz że trzecia sekcja w tym kazaniu jest bardziej obszerna niż w *De Periculis...* w rozdz. 3 (zob. specjalnie nr 28-29).

⁵² Zob. np. *Qui amat periculum...*: nr 9, s. 158; nr 10, s. 158; nr 11, s. 159; nr 12, s. 159; nr 13, s. 159; nr 15, s. 161; nr 23, s. 170 i nr 27, s. 172.

⁵³ Zob. Tamże, nr 15, s. 161-162.

⁵⁴ Zob. Tamże, nr 17, s. 163-164.

⁵⁵ Zob. Tamże, nr. 17-18, s. 165-166.

⁵⁶ Zob. Tamże, nr. 22-23, s. 170-171.

⁵⁷ Zob. Tamże, nr 19, s. 166-167.

⁵⁸ Zob. Tamże, nr. 30-37, s. 173-177.

⁵⁹ A. G. Traver, *The Opuscula of William of Saint-Amour...*, s. 179-189. Dalej cyt. jako: *Si quis diligit me...*

na rozwinięcie myśli, co to znaczy naprawdę kochać Boga. Po względnie osobistej i bezpośredniej relacji, jak to powinniśmy kochać Boga, kazanie Wilhelma błyskawicznie wkracza na znajome już nam terytorium polemiczne. Wychodząc od Augustyńskiej definicji, że religia jako *religio* powinna nas mocno łączyć z Bogiem, to ktoś kto nie jest tak „przywiązany” do Boga, jest niereligijnym człowiekiem, chociaż on może mieć na sobie pokorny habit. Tacy ludzie to są faryzeusze: oni mają tylko zewnętrzny habit, ale nie mają religii w swoim sercu⁶⁰. Temat hipokryzji, już poruszany wcześniej przez Wilhelma, tutaj osiąga ciekawe apogeum, bowiem po raz pierwszy wskazuje na hipokryzję wręcz „rozlewającą się” na kobiety⁶¹ i na królów, którzy – zamiast wydawać sprawiedliwe sądy – zajmują się tylko działalnością pozorną, jak wysłuchiwanie wielu Mszy Świętych⁶². Po takim dictum wygłoszonym w Paryżu pod samym nosem króla Ludwika IX, władca nie mógł w żaden sposób zachować obojętności wobec całego zajścia⁶³, stąd zdecydowane działania króla były tylko konsekwencją zadziwiającego postępowania samego Wilhelma⁶⁴. Różne argumentacje przeciwko braciom zostają tutaj sumiennie powtórzone, a tym, co pojawia się nowe, jest „innovacyjna” teza Wilhelma, iż: ci, którzy nie są ani powołani, ani poproszeni o to, nie mają *cura animarum* i nie są zdolni (sic!) do udzielania rozgrzeszania; dlatego takie „indywiduum”, które umrze po wypowiedzianiu się u nich, idzie do piekła *ex contemptu sui pastoris*⁶⁵.

Ostatnie zachowane kazanie Wilhelma to *De phariseo et publicano*⁶⁶. Całe kazanie bazuje na znanej przypowieści o faryzeuszu i celniku (Łk 18,10-14) i jest właściwie aktualną dyskusją o hipokryzji. Z tego tekstu wyciągnijmy najbardziej „smakowite kąski”. W przeciwieństwie do obłudnego faryzeusza – hipokryzyjnego zakonnika – to pokorny celnik, a mianowicie to jest świecki ksiądz, który realistycznie żyje, wie, że jest grzesznikiem i nie symuluje świętości⁶⁷. Dlatego ówczesni faryzeusze, czyli członkowie zakonów, tylko zewnętrznie demonstrują surowość i świętość, ale są hipokrytami w swoich sercach⁶⁸. Tym co jednak jest jeszcze gorsze, są fakty, iż współcześni faryzeusze (czyli bracia) mają paskudne zwyczaje: skarżą się na innych; chcą zasiadać na najlepszych miejscach przy stołach na bankietach panów i dostojników kościelnych; chcą zasiadać na pierwszych miejscach we współczesnych synagogach, czyli kościołach; są bardziej zainteresowani tym, co dotyczy ich własnej chwały niż zbudowania innych; są tylko „podobni” do bycia powołanymi do głoszenia; a przeciwnie do Pawłowego nauczania (zob. 2 Tm 2,4) okazują wielkie zakonne zainteresowanie w wypełnianiu funkcji sędziów i prawniczych asystentów; a ostatecznie, to jest ich ogromna hipokrycka miłość, aby chcieć być nazywanymi kiedyś *rabbi* – a obecnie *magister*⁶⁹. Całe to nauczanie Wilhelma nosi zatem bardzo ciekawy rys nie tylko intelektualnego uprzedzenia do braci, ale także pewnego poważnego emocjonalnego zaangażowania w ideologiczną walkę

⁶⁰ Zob. Tamże, nr 5, s. 180-181.

⁶¹ Zob. Tamże, nr 5, s. 182.

⁶² Zob. Tamże, nr 5, s. 182-183.

⁶³ M.-M. Dufeil, *Le roi Louis dans la querelle des mendiants et des séculiers (Université de Paris, 1254-1270)*, w: *Septième centenaire de la mort de Saint Louis. Actes des Colloques de Royaumont et de Paris (21-27 mai 1970)*, Les Belles Lettres, Paris 1976, s. 281-289.

⁶⁴ Por. *Chartularium Universitatis Parisiensis...*, nr 289, s. 334.

⁶⁵ Zob. *Si quis diligit me...*, nr 9, s. 184-185.

⁶⁶ A. G. Traver, *The Opuscula of William of Saint-Amour...*, s.191-205. Dalej cyt. jako: *De phariseo et publicano...*

⁶⁷ Zob. Tamże, nr 17, s. 200-201.

⁶⁸ Zob. Tamże, nr 3, s. 191.

⁶⁹ Zob. Tamże, nr. 6-11, s. 194-198.

z nimi. To pozwala zauważyć, że dla Wilhelma wojna z zakonami mendykanckimi stała się swoistym jego powołaniem życiowym. To nie była kwestia odmienności poglądów eklezjologicznych, wizji społeczeństwa, zadań i funkcji Kościoła⁷⁰, to była wojna o charakterze egzystencjalnym. Wilhelm po prostu nie widział żadnego miejsca dla zakonu żebraczego w ówczesnym państwie czy Kościele⁷¹. Według Guy'a Geltnera to Wilhelm odkrył nieuprawomocnione miejsce dla zaistnienia nowych żebrzących zakonów w ówczesnej hierarchii Kościoła. Jego eklezjologia, tak dobrze rozwinięta w *De periculis...* i w innych dziełach, celowała w zniesienie zakonów, a nie ich rehabilitację. Tak oto, przedstawiając braci hipokryzję i moralne rozluźnienie, był to dla niego sposób o radykalnie różnym celu niż ich reforma – on po prostu dążył do ich fizycznego zlikwidowania⁷².

Taki przerażający obraz kwestii mendykantstwa i ubóstwa prezentował Wilhelm z Saint-Amour w oparciu o liczne autorytety i cytaty. Można w tym miejscu przywołać wspomniane przez niego cytaty ze św. Augustyna i ze św. Hieronima⁷³, już wcześniej prezentowane w niniejszej pracy. Jego prace naukowe, jak i kazania były napisane według maniery scholastycznej, zatem miały swoją moc przemawiania dla ówczesnych. Jean Châtillon w swoim artykule: *Nudus Christum nudus sequere* wspomina jednak, że erudycja Wilhelma z Saint-Amour była dość nikła oraz bardzo nieuporządkowana, a spora część inwektyw rzucanych na mendykantów⁷⁴ była tymi samymi wyzwiskami, jakie pewna liczba kaznodziei stosowała w XII wieku przeciwko waldensom albo wobec heretyków z południowej Francji, a teraz to były „argumenty” zastosowane przez Wilhelma z Saint-Amour i mistrzów świeckich w stosunku do mendykantów⁷⁵. Jednak należy zauważyć, że jest to opinia współczesnego badacza, bowiem już sam fakt zaangażowania się w spory papieża i króla świadczy o wysokim znaczeniu podejmowanych zagadnień, a także o adekwatnie wielkim znaczeniu podejmowanych działań. Sam traktat napisany przez Wilhelma, w miarę szybko „zneutralizowany” przez papieża, nie mógł mieć aż tak wielkiego wpływu i znaczenia, zatem to głoszone przez Wilhelma kazania, jego wypowiedzi stanowiły prawdopodobnie główne źródło niepokojów i napięć.

Głosiciel powyższych tez⁷⁶ został po raz pierwszy potępiony przez papieża Aleksandra IV w specjalnym piśmie do biskupa Paryża Reginalda (17 czerwca 1256 roku), a przy okazji zostali potępieni inni najaktywniejsi przywódcy puczu uniwersyteckiego, tacy jak: doktor teologii Eudes z Douai, mistrz Mikołaj z Bar-sur-Aube i Krystian z Verdun (kanonik w Beauvais); zostają pozbawieni tytułów magistra i wszystkich beneficjów kościelnych, winni też być wygnani z królestwa Francji (o to prosi papież króla Francji, czyli Ludwika IX), a wszyscy ich koledzy winni być ukarani w podobny sposób, jeżeli tylko nie okażą posłuszeństwa w cią-

⁷⁰ Zob. np. J. D. Dawson, *William of Saint-Amour and the Apostolic Tradition*, *Mediaeval Studies* 40(1978), s. 223-238.

⁷¹ Zob. C. H. Lawrence, *The Friars: The Impact of the Early Mendicant Movement on Western Society*, Longman, Harlow 1994, s. 171.

⁷² Zob. „William found no legitimate place for the new mendicant orders in the hierarchy of the church. His ecclesiology, as developed in *De periculis* and elsewhere, aimed at the orders abolition, not rehabilitation. Thus, exposing the friars hypocrisy and moral laxity was a means to a radically different end than reform”. G. Geltner, *William of St. Amour...*, s. 110.

⁷³ Dokładniej omawia to zagadnienie: J. Châtillon, *Nudus Christum nudus sequere. Note sur les origines et la signification du thème de la nudité. Spirituelle dans les écrits de Saint Bonaventure*, w: *S. Bonaventura 1274-1974*, ed. J. G. Bougerol, Grottaferata (Roma), Collegio S. Bonaventura 1974, t. 4, s. 745-746.

⁷⁴ Por. Tamże, s. 745.

⁷⁵ Por. Tamże, s. 746.

⁷⁶ To pierwsze potępienie dotyczy osoby Wilhelma z Saint-Amour, a nie jego dzieł.

gu 15 dni⁷⁷. Zniecierpliwiony papież już po dziesięciu dniach (List Papieski z dnia 27 czerwca 1256 roku) pisze ponownie do króla Ludwika IX, zalecając mu od razu tymczasowe uwięzienie Wilhelma z Saint-Amour i Krystiana z Beauvais) jako tych, którzy „qui sunt perversitate huiusmodi potiores, faceres usque ad beneplacitum nostrum in carcere detineri”⁷⁸. Natomiast dnia 5 października 1256 roku w Awinionie papież podpisał potępienie dzieła Wilhelma z Saint-Amour, *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, w którym to dziele komisja kardynałów odnalazła liczne ataki na władzę papieża i stąd to zostało ono potępione w terminach bardzo surowych przez papieża⁷⁹, który nakazał je spalić, a tego, kto się temu nie podporządkuje, obłożyć ekskomuniką⁸⁰. Kolejne dokumenty papieskie wydane w Viterbo, a sygnowane w dniach: 11 sierpnia 1257 roku⁸¹, 23 sierpnia 1257 roku⁸², powtarzają wszystkie te sankcje, natomiast dnia 24 września 1257 roku papież Aleksander IV wystosował specjalne pismo do biskupa Jakuba w Bolonii, aby ten i tam ogłosił sankcje wobec Wilhelma z Saint-Amour i wniósł zakaz czytania i komentowania jakichkolwiek pism Wilhelma na Uniwersytecie Bolońskim⁸³. Takie zdecydowane działania papieża zaowocowały tym, iż przedstawiciele paryskich mistrzów świeckich przybyli do Kurii Papieskiej w sierpniu 1256 roku, prosząc o łaskę⁸⁴. Natomiast dnia 23 października 1256 roku w Awinionie Eudes z Douai i Krystian z Beauvais wygłosili swoją przysięgę, której tekst się zachował⁸⁵, wobec obecnych kardynałów zgromadzonych na dworze papieskim, w której skruszeni przyrzekali między innymi: przyjąć do grona mistrzów uniwersyteckich (wspomnianych imiennie) Tomasza z Akwinu i Bonawenturę, którzy są doktorami teologii, i będą ich wyraźnie uznawać za doktorów i mistrzów, a po powrocie do Paryża obaj powtórzą publicznie to wyznanie oraz będą tak postępować, aby nic nie uczynić przeciwko tejże umowie⁸⁶. Zachował się dokument biskupa Paryża Reginalda datowany na 27 sierpnia 1257 roku, mówiący o powtórzeniu przysięgi przez Krystiana z Verdun, kanonika w Beauvais, w dniu 12 sierpnia 1257 roku. Odkonstytuowało się ono uroczyste w klasztorze Franciszkanów w Paryżu w niedzielę przed Wniebowzięciem: „in pleno sermone facto in domo Minorum Parisiensium magister Christianus Virdunic in presentia mandati nostri iurati ad hoc dixit publice omnia et singula inferius annotata in hunc modum”⁸⁷.

⁷⁷ Por. *Chartularium Universitatis Parisiensis...*, nr 280, s. 319-323.

⁷⁸ Por. Tamże, nr 282, s. 324-326.

⁷⁹ „Nos libellum eundem qui sic incipit « Ecce videntes clamabunt foris » quique secundum ipsius titulum « Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum » nuncupatur, tanquam iniquum, scelestum ex execrabilem, et institutiones ac documenta in eo tradita utpote prava, falsa et nefaria de fratrum nostrorum consilio auctoritate apostolica reprobamus et in perpetuum condemnamus”.

⁸⁰ Por. *Chartularium Universitatis Parisiensis...*, nr 288, s. 331-333.

⁸¹ Por. Tamże, nr 315, s. 363.

⁸² Por. Tamże, nr 316, s. 363-364.

⁸³ Por. Tamże, nr 318, s. 367.

⁸⁴ Por. Tamże, nr 280, s. 319-323.

⁸⁵ Por. Tamże, nr 293, s. 338-340.

⁸⁶ Por. „[...] quo fratres Predicatores et Minores Parisius degentes, magistros et auditores eorum et specialiter ac nominatim fratres Thomam de Aquino de Ordine Predicatorum et Bonaventuram de Ordine Minorum doctores theologiae ex tunc quantum in eis esset in societatem scolasticam et ad Universitatem Parisiensem recipere, et expresse doctores ipsos recipere ut magistros, et cum Parisius fuerint faciant publice illud idem, ipsosque juxta ordinationem predictam ab Universitate seu magistris et scholaribus Parisius commorantibus procurent recipere bona fide, et contra predicta numquam presentent consilium vel assensum”. Tamże, nr 293, s. 339.

⁸⁷ Cały tekst tejże przysięgi jest w: Tamże, nr 317, s. 364-367.

Dalszy przebieg wydarzeń, stanowiących o swoistym schyłku tejże fazy zatargów pomiędzy świeckimi a mendykantckimi magistrami na Uniwersytecie Paryskim, zasadniczo wyznaczają następujące najważniejsze wydarzenia:

1. Dnia 27 września 1257 roku papież Aleksander IV nakłada swoją ekskomunikę na tych wszystkich, którzy brali udział w tym zatargu przeciwko mendykantom albo którzy tylko posiadali potępioną księgę Wilhelma z Saint-Amour⁸⁸.
2. Dnia 2 października 1257 roku w liście do biskupa Reginalda papież potwierdza fakt złożenia przysięgi przez Eudesa z Douai i Krystiana z Beauvais oraz nakazuje zwrot beneficjów dla Eudesa z Douai⁸⁹.
3. Dnia 21 października 1257 roku papież Aleksander IV adresuje specjalny list do Bonawentury, już wtedy Ministra Generalnego Franciszkanów, a dwa dni później, tj. 23 października 1257 roku, miała się odbyć ceremonia przyjęcia 3 mistrzów zakonnych do wspólnoty magistrów teologii Uniwersytetu Paryskiego⁹⁰.

Cały ten etap sporów o ubóstwo syntetycznie, ale i bardzo trafnie ujął J. Verger, zaznaczając,

iż mistrzowie świeccy, spośród których wynurzyła się postać Wilhelma z Saint-Amour, byli bardzo zdecydowani i mogli liczyć na sympatię dużej części opinii społecznej i duchowieństwa, a już szczególnie episkopat Francuski nie tolerował [wręcz] nauki we wszystkich aspektach życia duszpasterskiego w swoich diecezjach. Wilhelm z Saint-Amour i jego przyjaciele, przekraczając sam poziom pretensji wnoszonych przez korporację [Uniwersytecką] postawili ten spór na płaszczyźnie dużo wyższej, oni bowiem zajęli się krytyką reguł nowych zakonów, oni chcieli wykazać, że takimi jakimi są te nowe zakony, to one ani nie mają miejsca na Uniwersytecie ani w samym Kościele. – Dalej ten sam autor zauważa – świeccy zarzucali mendykantom herezję. Do tego oni czynili im zarzuty, bardzo rozpowszechniane w opinii publicznej, o nietakt i o hipokryzję. Wreszcie oni ogłosili jako fałszywe ideały: ubóstwo i mendykantwo. – Ale to już był ostatni etap ich przewagi nad zakonnikami, bowiem – ostatnie słowo należało do mendykantów. Nie tylko święty Bonawentura i święty Tomasz replikowali odpowiadając mistrzom świeckim, broniąc, pierwszy – ideału ubóstwa, a drugi – prawa nowych zakonów do poświęcania się nauczaniu i głoszeniu kazań, a nie zajmowaniem się pracą ręczną, jak to czynili dawniejsi mnisi; ale także Aleksander IV złamał opór mistrzów świeckich; [...] Większość mistrzów świeckich podporządkowała się Rzymowi. Wilhelm z Saint-Amour tego nie uczynił, i został potępiony, wykluczony z Uniwersytetu, potem wygnany z Francji przez świętego Ludwika⁹¹.

⁸⁸ Por. Tamże, nr 319, s. 368.

⁸⁹ Por. Tamże, nr 320, s. 368-369. Ciekawe, że ten tekst nic nie mówi o zwrocie dóbr dla Krystiana z Beauvais.

⁹⁰ Fakt przyjęcia Bonawentury do wspólnoty profesorskiej jest dość powszechnie wiązany właśnie z datą 23 października 1257 roku jako momentem wygaśnięcia tychże sporów, ale nie mamy na to poświadczenia w dokumentach *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Może więc chodzi o datę 23 października 1256 roku, to przysięga świeckich mistrzów w Awinionie (zob. Tamże, nr 293, s. 338-340).

⁹¹ Por. „Les maîtres séculiers, parmi lesquels emerge la figure de Guillaume de Saint-Amour, étaient décidés et pouvaient compter sur la sympathie d'une bonne part de l'opinion, et du clergé, notamment de l'épiscopat qui tolérât mal l'instruction des mendiants dans tous les aspects de la vie pastorale des diocèses. Aussi, dépassant le niveau des griefs corporatifs, Guillaume de Saint-Amour et ses amis placèrent-ils la débat sur un plan plus élevé: se livrant à une critique en règle des ordres nouveaux, ils voulurent montrer que, tels qu'ils étaient, ces ordres n'avaient leur place ni dans les universités ni même dans l'Eglise. [...] les séculiers accusèrent les mendiants d'hérésie. Ils y ajoutèrent les reproches, déjà très répandus dans l'opinion, d'indiscrétion, d'hypocrisie. Enfin, ils dénoncèrent comme de faux idéaux la pauvreté et la mendicité; [...] Malgré tout, le dernier mot resta aux mendiants. Non seulement saint Bonaventure et saint Thomas surent répliquer aux séculiers en défendant, le premier, l'idéal de pauvreté, le second, le droit des nouveaux ordres à se consacrer à l'enseignement et à la prédication et non au travail manuel, comme les anciens moines; mais Alexandre IV brisa la résistance des maîtres séculiers; [...] La plupart se soumirent. Guillaume de Saint-Amour, irréductible, fut condamné, exclu de l'université, puis banni de France par ordre de saint Louis”. J. Verger, *Les Universités au Moyen Âge*, Paris 1973, s. 88-89.

Zaistniała sytuacja bardzo wyraźnie pokazała, iż papież Aleksander IV zadział niezwykle stanowczo i zdecydowanie wobec mistrzów świeckich, zmusił ich do przyjęcia mistrzów zakonnych, ale też zaaprobował mendykanckie stanowiska w różnych dziedzinach, jak np. w kwestii ubóstwa. Dlatego wydawało się, że całe to dotychczasowe zamieszanie i spory wokół kwestii zakonnych już na pewno ucichną na zawsze, jednak jeszcze istniało małe grono, ale najwierniejszych zwolenników potępionego banity Wilhelma z Saint-Amour⁹².

Ostatni etap dyskusji nad ubóstwem to już faza schyłkowa (od ok. 1269 do 1271 roku), w której już tylko uczniowie Wilhelma z Saint-Amour, czyli Gerard z Abbeville i Mikołaj z Lisieux, próbowali „odgrzewać” ten stary spór poprzez z jednej strony, wydawanie całej serii oskarżeń i zarzutów, a z drugiej strony, dawanie odpowiedzi i replik, co przedstawiało już nam obraz być może niezwykle burzliwej, ale już tylko dyskusji akademickiej⁹³. Ponieważ w tej fazie sporów o ubóstwo dość wyraźnie daje się odkryć, że w pierwszym okresie, tj. 1269-1270, główną rolę odgrywał Gerard z Abbeville, a od połowy 1270 roku pojawia się na scenie sporu Mikołaj z Lisieux, dlatego to wyznaczy nam kolejność omawianych postaci i wnoszonych przez nich problemów do tejże burzliwej dyskusji⁹⁴.

Gerard z Abbeville był wiernym uczniem Wilhelma z Saint-Amour, a po jego banicji (październik 1256 roku) został przywódcą mistrzów świeckich, właściwie aż do 1272 roku. Gerard z Abbeville (Gerardus de Abbatisvilla) urodził się około 1225 roku, a zmarł 8 listopada 1272 roku. Pochodził ze szlacheckiej rodziny, od 1254 roku jest już znany jako: *magister actu regens in theologia* oraz jako *subdiaconus papae*, a zarazem od 1256 roku był obdarzonym bogatym archidiaconatem w Ponthieu i Cambrai (diecezja Amiens). Przyjaciół Wilhelma z Saint-Amour, brał udział w kontrowersjach pomiędzy mistrzami świeckimi a zakonnymi w latach 1256 do 1270, a po banicji Wilhelma z królestwa Francji to właśnie Gerard z Abbeville został przywódcą mistrzów świeckich. Dość aktywnie uczestniczył w życiu uniwersyteckim w Paryżu, dając po dwie dyskusje na dowolny temat (*disputationes quodlibetales*) rocznie, głównie na problemy polemiczne. Stąd też Gerard z Abbeville jest najbardziej znany jako teolog polemista w swoich czasach. Zasadniczo mistrz z Abbeville walczył na dwóch frontach: przede wszystkim z mendykantami oraz drugie pole jego zainteresowań polemicznych to wystąpienia przeciwko „deterministom” awerroistycznym na Wydziale Artium (tutaj wręcz sprzymierzał się z mendykantami)⁹⁵.

Gerard z Abbeville rozpoczął niespodziewanie ową trzecią fazę sporu swoim kazaniem (31 grudnia 1268 albo 1 stycznia 1269 roku) pt. *Postquam consumma-*

⁹² Na temat tych dyskusji zob. np. C. H. Lawrence, *Medieval Monasticism...*, s. 252-255.

⁹³ Na ten temat doskonale ogólnym wprowadzeniem jest: P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, J. Vrin, Paris 1935².

⁹⁴ Chronologię i przebieg tego sporu prezentuje: P. Glorieux, *Les polémiques „contra Geraldinos”*, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 6(1934), s. 40-41.

⁹⁵ Na temat życia i doktryny Gerarda z Abbeville zob. np. P. Grand, *Gérard d'Abbeville*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 6, Paris 1965, kol. 258-263; P. Grand, *Gérard d'Abbeville et la pauvreté volontaire*, w: *Études sur l'histoire de la pauvreté*, éd. M. Mollat, Paris 1974, s. 389-409; S. Kozakiewicz, *Gerard z Abbeville*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 992-993; T. Marschler, *Gerard d'Abbeville*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Hrsg. von F. W. Bautz, Bd. XX, Hamm (Westf.) 2002, s. 625-631. Z bogatej spuścizny piśmienniczej Gerarda z Abbeville przytaczamy tutaj tylko te wybrane jego pozycje, które dotyczyły sporów pomiędzy mistrzami świeckimi a zakonnymi.

tr⁹⁶ wygłoszonym w paryskim kościele franciszkańskim do franciszkanów⁹⁷. Na to najszybciej zareagował na początku marca 1269 roku św. Tomasz z Akwinu swoją kwestią: *Quodl. I, q. 14*⁹⁸. Także na początku marca 1269 roku Gerard z Abbeville wydaje *Quodl. III, q. 5-6*⁹⁹. W okresie pomiędzy lipcem a październikiem 1269 roku Gerard ogłasza swoje *Contra adversarium perfectionis christiane*¹⁰⁰, na które replikuje św. Bonawentura pod koniec 1269 roku swoją pracą *Apologia pauperum*. Pod koniec 1269 roku św. Tomasz wyda *De perfectione* (1 redakcja) oraz *Quodl. II*. Prawie w tym samym czasie, w jakim powstawało ostatnie wspomniane dzieło św. Tomasza z Akwinu (tj. pomiędzy 8 a 15 grudnia), Gerard z Abbeville przygotował swoje nowe: *Quodl. XIV, q. 1*¹⁰¹. Początek 1270 roku przebiegał pod znakiem odpowiedzi: i tak Tomasz z Akwinu podał nową (drugą) wersję *De perfectione*, a Jan Peckham wydał swoje dziełko znane pod skróconą nazwą *De pueris oblatis*¹⁰². Na to odpowiedział w lutym Gerard swoją tzw. podwójną kwestią¹⁰³, na którą na początku kwietnia odpowiedział św. Tomasz z Akwinu swoją *Quodl. III, q. 11, q. 12, q. 17*. W okresie pomiędzy styczniem a czerwcem 1270 roku Gerard z Abbeville wydał tzw. *110 exceptiones*¹⁰⁴, na które mu odpowiedział anonimowy franciszkanin pismem pt. *113 exceptiones* czyli *Contra adversarium*¹⁰⁵. W tym mniej więcej czasie Gerard z Abbeville znowu wydaje: *Replicationes contra exceptiones*¹⁰⁶, na który to znowu odpowiada Jan Peckham swoim *Tractatus pauperis*¹⁰⁷, a w październiku Tomasz z Akwinu swoim *Contra retrahentes*, a już w listopadzie Jan Peckham wydaje swoje *De paupertate*¹⁰⁸. Natomiast w grudniu (pomiędzy 1 a 8 grudnia) św.

⁹⁶ Sermo „Postquam consummate”, *Gerardi sermo factus apud Fratres Minores*, wyd. M. Bierbaum, w: *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris 1255-1272*, Franziskanische Studien 2(1920), s. 208-219.

⁹⁷ W tym kazaniu Gerard nie tylko bronił tzw. darowizny Konstantyna i prawa do bogacenia się kleru, ale zaatakował franciszkańską teorię ubóstwa, określając ją mianem ukrytej herezji, która na rzekomo sprzeciwiać się tejże donacji Konstantyna. Rozwinął także wątek o konieczności posiadania dóbr przez duchowieństwo, aby mogło ono właściwie spełniać swoje funkcje charytatywne i duszpasterskie. Na temat okoliczności tegoż kazania i całego wystąpienia przeciwko franciszkanom Gerarda z Abbeville, zob. A. Pompei, *Bonaventura da Bagnoregio...*, s. 212-213.

⁹⁸ Stanowisko i poszczególne dzieła św. Tomasza z Akwinu w tychże dyskusjach omawia: J. P. Torrell, *Magister Thomas. Leben und Werke des Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg 1995. Zob. zwłaszcza s. 94-114.

⁹⁹ *Quodlibet III, q. 5-6*, wyd. A. Teetaert, *Quatre questions inédites de Gérard d'Abbeville pour la défense de la supériorité du clergé séculier*, Archivio italiano per la storia della pietà 1(1951), s. 83-178.

¹⁰⁰ S. Clasen, *Tractatus Gerardi de Abbatisvilla „Contra adversarium perfectionis christianae”*, Archivum Franciscanum Historicum 31(1938), s. 276-329, 32 (1939), s. 89-200. Dalej cyt. jako: *Contra adversarium...*

¹⁰¹ *Quodlibet XIV, q. 1-12*, wyd. P. Grand, *Le quodlibet XIV de Gérard d'Abbeville*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 31(1964), s. 227-269.

¹⁰² *Quaestio utrum Liceat Inducere Pueros, Doli Capaces, ad Obligandum se religioni Voto Iuramento Aut Etiam Adhuc Adolescentes*, wyd. L. Oliger, *De pueris oblatis in ordine minorum*, Archivum Franciscanum Historicum 8 (1915), s. 414-439. Por. A. Boureau, *L'enfant peut-il faire vœu? John Peckham et Thomas d'Aquin adversaires de Gérard d'Abbeville (vers 1270)*, Cahiers de Centre de Recherches Historiques 21(1998), s. 87-98.

¹⁰³ [*Quaestio duplex*], wyd. S. Clasen, *Die „Duplex Questio” des Gerhard von Abbeville über den Ordenseintritt Jugendlicher*, Antonianum 22(1947), s. 177-200.

¹⁰⁴ *Exceptiones contra librum qui incipit „Manus quae contra”*, wyd. M. Bierbaum, w: *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris 1255-1272*, Franziskanische Studien 2(1920), s. 169-207.

¹⁰⁵ Por. L. Bongianino, *Le questioni quodlibetal di Gerardo di Abbeville contro i Mendicanti*, Collectanea Franciscana 32(1962), s. 5-55.

¹⁰⁶ Por. Tamże.

¹⁰⁷ Całe to dzieło Jana Peckhama zostało wydane, ale jest dostępne tylko w poszczególnych częściach i tak: *Tractatus de perfectione Evangelica*, wyd. A. Van den Wyngaert, Paris 1925, [rozdziały 1-6]; *Tractatus de perfectione Evangelica*, wyd. F. Delorme, Studi Francescani 29(1932), s. 54-62 [rozdziały 7-9]; *Fr. Johannis de Peckham (...) Tractatus tres de paupertate*, wyd. A. G. Little, Aberdeen 1910 [rozdziały 10 i 16 oraz ekstrakty z 7-9, 11, 12, 15]; *Tractatus Pauperis*, wyd. F. Delorme, Collectanea Franciscana 14(1944), s. 84-120 [rozdziały 11-14]; *Tractatus Pauperis*, wyd. F. Delorme, w: F. Richardi de Mediavilla *Quaestio Disputata de Privilegio Martini Papae IV*, Quaracchi 1925, s. 79-88 [rozdział 15].

¹⁰⁸ *Quaestio de Paupertate: Utrum Perfectio Evangelica Consistat in Enuntiando vel Carendo Divitiis Propriis et omnibus*, wyd. L. Oliger, Franziskanische Studien 4(1917), s. 139-176.

Tomasz wydaje swoje *Quodl. XII, q.17, q.19, q.35*, a Gerard z Abbeville wydaje ostatnie swoje wielkie dzieło polemiczne czyli *Hanc quaestionem*¹⁰⁹. Właściwie to jednak jego prawdziwie ostatnim pismem, w którym można jeszcze wyczuć jego wojowniczy ton wobec mendykantów, jest jego testament¹¹⁰. Gerard z Abbeville posiadał bardzo wielką bibliotekę, tj. ponad trzysta rękopisów (to ogromna liczba jak na ówczesne czasy)¹¹¹, którą pozostawił w spadku Robertowi z Sorbony (twórca Biblioteki Sorbońskiej)¹¹² z wyraźnym zaznaczeniem, iż są one tylko dla biednych studentów i pod tym warunkiem, że nie są oni zakonnikami¹¹³.

W całym piśmiennictwie polemicznym wobec mendykantów Gerarda z Abbeville można wyróżnić zasadniczo trzy najważniejsze wątki: 1. dyskusja o miejsce zakonów mendykanckich w Kościele; 2. kwestia pojmowania doskonałości zakonnej; 3. kwestia ubóstwa zakonnego¹¹⁴.

Gerard z Abbeville jest jednym czołowych mistrzów świeckich broniących monopolu hierarchii świeckiej w materii duszpasterskiej i jej praw do nauczania (*cura animarum et licentia docendi*). Wiązał to zagadnienie z faktem, iż tak jak Chrystus zlecił swoim apostołom troskę o dusze, tak samo papież zleca to biskupom, a ci dalej przekazują ją swoim współpracownikom, czyli proboszczom, bo przecież i apostołowie przekazali ją siedemdziesięciu dwóm uczniom¹¹⁵. Podobnie jak Wilhelm z Saint-Amour, tak i Gerard widzi strukturę eklezjologiczną jako odwzorowanie hierarchii niebieskiej Pseudo-Dionizego¹¹⁶, ale Gerard kładł szczególny nacisk na charakter obowiązujący na każdym szczeblu hierarchii, konkretyzowany przez stałość terytorialną. Z tego zatem wynikało, że najwyższy władca w Kościele (użyjmy feudalnego określenia – suzeren), czyli papież posiada tylko władzę „pośrednią” nad każdym swoim, nawet „najniższym poddanym” wasalem, ale to oznacza, że może się z nim komunikować, ale tylko za pośrednictwem swojego wasala (czyli „pośredniego”)¹¹⁷. To w konsekwencji oznacza, że każdy przełożony jest swoistym pośrednikiem/łącznikiem, i to o niezbędnym charakterze, pomiędzy przełożonym wyższym a niższym (a co konstytuuje społeczną średniowieczną piramidę feudalną). Bardzo prosto i dobitnie wyraził to Gerard z Abbeville w swoim *Quodlibet XIV, q.1*: „Sicut patriarcha presidet in suo patriarchatu, archiepiscopus in suo archiepiscopatu, episcopus in suo episcopatu, similiter certe et archidiaconus in suo archidiaconatu et presbyter curatus in sua parochia”. Nie trzeba zatem wyjaśniać, że w tej piramidzie nie ma miejsca dla żadnych mnichów (czy też zakonników), bowiem, według przekonań Gerarda, jest to normalne, skoro oni porzucają świat (ubóstwo jest tutaj pojęte jako wyrzeczenie się tego świata)¹¹⁸. Ta piramida jest, według nauczania Gerarda z Abbeville, piramidą „ewangeliczną”,

¹⁰⁹ *Hanc quaestionem*, wyd. S. Clasen, *Eine Antwort auf die theologische Quästion des Johannes Peckham über die vollkommene Armut*, Franziskanische Studien 25(1938), s. 248-258.

¹¹⁰ *Testament de Gérard d'Abbeville*, wyd. P. Grand, w: *Le quodlibet XIV de Gérard d'Abbeville*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 31 (1964), s. 213-218.

¹¹¹ Por. P. Glorieux, *Bibliothèques de maîtres Parisiens*, Recherches de théologie ancienne et médiévale 36(1969), s. 148-183.

¹¹² Por. R. H. Rouse, *The early Library of the Sorbonne*, Scriptorium 21(1967), s. 42-71, 227-251.

¹¹³ Por. P. Grand, *Gérard d'Abbeville...*, kol. 258.

¹¹⁴ Wszystkie te trzy przez nas wskazane wątki obecne u Gerarda z Abbeville były swoistą kontynuacją i rozwinięciem myśli Wilhelma z Saint-Amour.

¹¹⁵ Por. P. Grand, *Gérard d'Abbeville...*, kol. 258.

¹¹⁶ Por. J. T. Marrone, *The Ecclesiology of the Parisian Secular Masters*, PhD Thesis, Cornell University 1973.

¹¹⁷ Por. J. Kłoczowski, *Europa. Chrześcijańskie korzenie*, Stentor, Warszawa 2004, s.126.

¹¹⁸ Por. P. Grand, *Gérard d'Abbeville...*, kol. 259.

ponieważ została ustanowiona przez samego Jezusa Chrystusa, a nie przez papieża, jest zatem jedyną i jedynie obowiązującą strukturą w Kościele¹¹⁹. W tym kontekście pytanie o relacje papieża do biskupów sprowadza się tylko do prymatu jurysdykcji¹²⁰. Dlatego to Gerard z Abbeville już właściwie antycypował niektórych teologów XIV wieku, którzy określili i wyrazili całą teorię koncyliaryzmu, wcześniej zasugerowaną przez Gerarda, a który ją zaczerpnął ze starych teorii kościelnych o wieczystej organizacji Kościoła, a które to tak doskonale się rozwijały w średniowieczu na pożywcze traktatów Pseudo-Dionizego¹²¹. Taka profeudalna¹²² eklezjologia wręcz automatycznie wykluczała mendykantów z życia Kościoła i negowała ich styl życia¹²³.

Kwestia doskonałości zakonnej w nauczaniu Gerarda z Abbeville przybrała dość szczególną eksplikację. Dla mistrza z Abbeville istnieje nie tylko wyższość biskupiego przełożenstwa nad zakonnikiem, ale także w sensie właściwym można i należy mówić o wyższości doskonałości życia duchowieństwa świeckiego, które jest „jedynym” duszpasterskim spadkobiercą dwunastu apostołów i siedemdziesięciu dwóch uczniów¹²⁴. Gerard poszedł zatem jeszcze dalej, kwestionując sam stan zakonnej jako środek do uzyskania wyższego stopnia doskonałości w łasce, a konsekwencją tego, swoistą jego intencją, było stałe jego dążenie do umniejszania roli i wartości życia zakonnego w dążeniu do (najwyższej) świętości. Głosił on bowiem tezę, iż wyznawanie rad ewangelicznych nie wpływa na uzyskanie stanu bardziej doskonałego ani też bardziej nie sprzyja uzyskaniu doskonałości (większej) niż stan świętych w Starym Testamencie. Wnioskował o tym Gerard wskazując na postacie ze Starego Testamentu i stwierdzając, iż owi mężowie byli przecież ludźmi doskonałymi, a co więcej, tymże „Ojcom” przed-Chrystusowym była dana doskonałość życia wraz z małżeństwem i dużymi majątkami¹²⁵. Rozważając całkiem konsekwentnie, według swoich specyficznych założeń, Gerard wnioskował zatem, iż rady ewangeliczne są „drogą” do doskonałości, ale ponieważ ta doskonałość może być osiągnięta bez tychże rad, a zatem życie zakonne z jego ogromnym wyakcentowaniem roli ścisłego ubóstwa (ewangelicznego) nie ma specjalnej wartości jako droga do uzyskania wyższej świętości¹²⁶. W tym momencie dość wyraźnie daje się zauważyć, iż dla Gerarda z Abbeville „doskonałość życia chrześcijańskiego” sprowadza się zasadniczo do prostej możliwości jak najbardziej pełnego zachowania podanych przepisów¹²⁷. Dlatego tenże autor postawi bardzo prostą tezę,

¹¹⁹ Wyraźne są tutaj echa eklezjologii Wilhelma z Saint-Amour. Należy jednak w tym miejscu wspomnieć, iż najczęściej przez nich wspominany autorytet, czyli św. Augustyn, nie tylko jako biskup prowadził życie prawie zakonne, ale także był przekonany, iż jest to najbardziej właściwy i zalecany stan życia dla duchowieństwa. Zob. C. H. Lawrence, *Medieval Monasticism...*, s. 26.

¹²⁰ Na ten temat zob. np. Tamże, s. 254.

¹²¹ Por. P. Grand, *Gérard d'Abbeville...*, kol. 259.

¹²² Podkreślenie moje – J.Ł.

¹²³ Na ten temat zobacz także już cyt: Y. M.-J. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers...*

¹²⁴ To jest efekt dyskusji Gerarda z Abbeville (*Quodlibet XIV*, zob. zwłaszcza q. 1) ze św. Tomaszem z Akwinu (*De perfectione vitae spiritualis* oraz *Quodlibet III*, q. 17). Św. Tomasz uznawał wyższość przełożenstwa biskupa nad zakonnikiem, choć także wskazywał na kwestię egzempli papieskiej, ale od razu wskazywał na stan doskonałości przypisywany zakonnikom, a który to stan doskonałości był przez Akwinatę odmawiany proboszczom czy zwłaszcza archidiałom, bowiem ci ostatni uzyskiwali od biskupa tylko delegację pełnomocnictwa (*simplicem commisionem*). A zatem doskonałość życia nie jest „przywiązana” do zagadnienia duszpasterskiej odpowiedzialności.

¹²⁵ Por. *Contra adversarium...*, s. 288.

¹²⁶ Por. Tamże, s. 287.

¹²⁷ Dla Gerarda skrupulatność i precyzja w zachowywaniu przykazań staje się doskonałą formą świętości. Warto sobie tę wizję doskonałości zestawić ze starotestamentalną faryzejską koncepcją wiary i realizacji Bożych przykazań.

iż to właśnie Przykazania Boskie (same) „prowadzą” każdego człowieka do bycia doskonałym¹²⁸. Zrozumiałe jest zatem, że takie ogromne sympliifikacje dokonane przez Gerarda musiały wywołać bardzo zdecydowany oddźwięk u mendikantów, stąd to np. św. Bonawentura poświęcił tejże kwestii cały swój traktat *Apologia Pauperum* (*Obrona Ubogiego*).

Ostatnią chronologicznie, ale także najbardziej zajadłą kwestią dyskusyjną u Gerarda, była kwestia interpretacji ubóstwa zakonnego. Jeżeli św. Tomasz z Akwinu¹²⁹ i Jan Peckham¹³⁰ przyjmowali absolutne ubóstwo materialne jako zasadniczą i faktyczną istotę doskonałości zakonnej, o tyle Gerard¹³¹ widział w ubóstwie tylko swoisty charakter pokory i pokuty godnej samych mnichów, a której przyjęcie przez proboszczów, prałatów i wyższych przełożonych w Kościele byłoby dla nich (wręcz) upadlające, a uzasadniał to dość oryginalnie¹³²: gdyż to nie byłoby ich (wewnętrznym) ubóstwem serca¹³³. Już w swoim „pierwszym wybuchowym” kazaniu, czyli *Postquam consummati*, Gerard zasugerował, iż zgodnie z nauczaniem św. Hieronima chwałą biskupa było zadbać o potrzeby ubogich, a wstydem byłoby dla kapłana przywiązywać się do swego doczesnego bogactwa, ale Gerard z tego twierdzenia wyciąga bardzo specyficzny wniosek, iż duchowni nie mogą (prawnie) wyrzec się całej swej wspólnej własności, bowiem w takich okolicznościach nie mogliby przychodzić z pomocą ubogim!¹³⁴

Gerard z Abbeville prezentuje cały swój tok dowodzenia w *Contra adversarium perfectionis christianae* w oparciu o przytaczanie licznych tekstów, dlatego warto przywołać kilka cytatów przez niego wykorzystanych, a które już były wcześniej wspomniane, to między innymi: Dz 4,32 o wspólnocie dóbr w pierwotnym Kościele¹³⁵; fragment ze św. Augustyna z tzw. *Reguły*¹³⁶; jeden z kanonów z *Gloria episcopi*, z którego korzystał także w swoim kazaniu *Postquam consummati*¹³⁷; wreszcie Gerard wspomina tekst z Ewangelii Janowej (J 4,8) o tym, że „uczniowie poszli do miasta, aby zakupić jedzenia”, a co miało przekonywująco świadczyć, według mistrza z Abbeville, że apostołowie w sposób zwyczajny posługiwali się pieniędzmi¹³⁸. Gerard ciekawie rozwija ten motyw, bowiem pyta się wręcz retorycznie: czyż jeżeli nie czyni się ofiar dla prawdziwego kapłana, to jest Jezusa Chrystusa, który mógł je przyjmować i dawać je swoim apostołom i uczniom, to czy z tego powodu miałby On mniejszą doskonałość, skoro przecież Stare Prawo upoważniało lewitę do otrzymywania darów? Wyraźne jest tutaj nawiązanie do znanego tekstu św. Hieronima (*List do Nepocjana*)¹³⁹. Zaskakująco jednak Gerard interpretuje te teksty i wyciąga z nich swoje wnioski, bowiem stara się przeko-

¹²⁸ Por. *Contra adversarium...*, s. 281.

¹²⁹ Zob. już wspomniane jego *Contra retrahentes*.

¹³⁰ Zob. już wspomniane jego *De paupertate*.

¹³¹ Zob. już wspomniane jego *Hanc questionem*.

¹³² Gerard z Abbeville tę kwestię dość obszernie opracował w już wcześniej wspomnianym *Quodlibet III*, q.5 i q.6, a których to tytuły doskonale oddają naturę jego wizji oraz jego prezentacji tegoż problemu: *Utrum communium ecclesiae facultatum dispensatio in prelati diminuat de excellentia perfectionis* oraz *Utrum habere et administrare communes ecclesiae facultates expedit prelati ad sui status perfectionem et officii administrationem*.

¹³³ Por. P. Grand, *Gerard d'Abbeville...*, kol. 259-260.

¹³⁴ Por. *Sermon „Postquam consummati”*, s. 212.

¹³⁵ Por. *Contra adversarium...*, 32 (1939), s. 102 i 109-110.

¹³⁶ Por. Tamże, s. 110.

¹³⁷ Por. Tamże, s. 109.

¹³⁸ Por. Tamże, s. 96.

¹³⁹ Por. Tamże, s. 96-97.

nać, iż apostołowie żyjąc całkowicie z przepowiadania i z dobrowolnych ofiar im składanych, zawsze mieli pieniądze na swoje urządzenie się i swoje utrzymanie. Następnie jednak łagodzi tę wypowiedź, wskazując, iż apostołowie nic nie posiadali na własność, bowiem wszystkie te dary i ofiary były „darem” od samego Boga, a zatem nie były ich własnością (w absolutnym sensie prywatnego przez nich ich posiadania). A zatem prawdziwe „ubóstwo” (wręcz można powiedzieć językiem Hieronimowym – „ogółocenie”) i „doskonałość” życia polegają według Gerarda właśnie na tym, że oni naśladowali Pana („nudi secuti sunt Apostoli Dominum et omnes perfecta”)¹⁴⁰. Trochę dalej Gerard analizując ten słynny tekst św. Hieronima o wyrzeczeniu się wszystkich swoich dóbr, aby „nago naśladować nagi krzyż”, by uzyskać szczęście wieczne, pyta się całkowicie obcesowo i retorycznie, czy może Hieronim podał, iż niedozwolone albo niezgodne z doskonałością ewangeliczną jest pewne (określone) użytkowanie wspólnych dóbr Kościoła¹⁴¹. To zatem pozwala mu na postawienie wniosku, że ktokolwiek tylko dobrze żyje w Kościele, ten naprawdę „nago naśladowuje nagi [ogółocony] krzyż” („qui tantum de bonis Ecclesiae vivit, nudus nudam crucem sequitur”)¹⁴². W bardzo podobnym stylu Gerard interpretuje również inny tekst św. Hieronima, czyli *List do Hedybii*. Mistrz z Abbeville stwierdza bowiem, iż Hieronim dobrze radził tej pobożnej wdowie, aby wyrzekła się wszystkich swoich dóbr, ale to jest kwestia tylko jej własnych (osobistych) dóbr, ale na pewno nie chodzi tutaj o dobra Kościoła (dobra wspólne)¹⁴³. Ta sama argumentacja, jedynie wypowiedziana w tonie zdecydowanie bardziej surowym pojawi się w *Exceptiones*, gdzie Gerard z Abbeville bardzo autorytatywnie stwierdza, iż te wcześniej wspomniane teksty św. Hieronima rzeczywiście dotyczą wyrzeczenia się wszelkiego rodzaju własności, tak prywatnej (osobistej), jak i wspólnej, ale św. Hieronim mówi w tym tekście: „widocznie tylko o dobrach własnych, a nie dobrach Kościoła, które są dobrami wspólnymi i poświęconymi Panu”¹⁴⁴. Gerard zatem jeszcze raz z całą mocą zaprezentuje swoją specyficzną argumentację wspomnianej myśli Hieronimowej, iż ten, kto żyje tylko z dóbr Kościoła, to jest z dóbr wspólnoty, ten rzeczywiście: „nago naśladowuje nagi krzyż” i nie posiada nic poza Chrystusem („nudus nudam crucem sequitur nec habet aliud preter Christum”)¹⁴⁵. Całe to nauczanie Gerarda można tak zestawić: dla św. Franciszka z Asyżu i jego naśladowców ubóstwo ewangeliczne było „drogą” do pełnego naśladowania Chrystusa; a dla Gerarda już naśladowanie Chrystusa jest samo w sobie taką formą ubóstwa i wyrzeczenia, która wręcz dyspensuje od podejmowania ubóstwa (w sensie faktycznym). Można zatem słusznie i zasadnie zauważyć, iż nawet tak skrótowo zaprezentowana myśl Gerarda z Abbeville stanowiła antypody myśli franciszkańskiej.

Ostatnią z wielkich postaci sporów pomiędzy mistrzami świeckimi a zakonnymi w omawianym okresie jest postać Mikołaja z Lisieux¹⁴⁶. Jest on dlatego tutaj

¹⁴⁰ Por. Tamże, s. 97.

¹⁴¹ Por. Tamże, s. 138.

¹⁴² Por. Tamże, s. 138.

¹⁴³ Por. Tamże, s. 146.

¹⁴⁴ Por. *Exceptiones contra librum...*, nr 6, s. 172.

¹⁴⁵ Por. Tamże, nr 10, s. 174.

¹⁴⁶ Niestety wiemy o nim bardzo mało, nawet obszerny i dokładny *Dictionaire de Spiritualité* nie poświęca mu osobnego hasła, a tylko sporadycznie wymienia jego imię i nazwisko. Trochę wiadomości podaje już cytowany H.-W. Stork, *Nicolasus von Lisieux...* Mikołaj urodził się około 1210 roku. Był kanonikiem i skarbnikiem w Lisieux. To on, według najnowszych badań, miał najprawdopodobniej przygotować pismo pt. *De periculis novissimorum*

wspominany, iż współcześnie pojawiają się opinie, iż najważniejsze pisma polemiczne ze strony duchowieństwa świeckiego miały być właśnie napisane przez niego, który dość przezornie trzymał się w „bezpiecznym cieniu” wśród tych dyskusji i sporów, a zwłaszcza na początku tejże kontrowersji, gdy ona opierała się o Stolicę Apostolską¹⁴⁷.

Oficjalnie na światło dzienne tychże sporów „wypłynął” Mikołaj z Lisieux w 1270 roku swoimi pismami: *De perfectione et excellentia status clericorum*, *Listą 23 pomyłek Tomasza z Akwinu* (działko znane jako *Isti errores*)¹⁴⁸ oraz *Listem o zesłaniu Wilhelma z Saint-Amour*¹⁴⁹. Dzieła te dotyczyły ówczesnych sporów o doskonałość życia zakonnego i zasadniczo były polemiką głównie ze św. Tomaszem z Akwinu¹⁵⁰, który w odpowiedzi na nie napisał swoje: *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*¹⁵¹. Natomiast rok później, to jest w 1271 roku, Mikołaj z Lisieux ripostował na to swoim dziełem *De ordine praeceptorum ad consilia* oraz napisał dziełko pt. *Contra Peckham et Thomas*¹⁵², już całkowicie poświęcone dyskusji nad kwestią ubóstwa zakonnego, w którym to piśmie Mikołaj z Lisieux albo już tylko powtarza nauczanie swoich poprzedników w tejże kwestii, albo, jeśli to on był autorem tychże wcześniej wspomnianych dzieł polemicznych, tylko systematycznie powtarza swe wcześniejsze argumentacje. To jest swoisty okres epigoniński całej tejże dyskusji.

Reasumując tę średniowieczną burzliwą dyskusję na temat ubóstwa, obrona zakonnego ubóstwa ewangelicznego nie była rzeczą prostą, bowiem wizje rozta-
czane przez ówczesnych wrogów tegoż ubóstwa były przez nich uzasadniane na sposób niezwykle przekonujący i bardzo odpowiadający ówczesnej feudalnej wizji społecznej¹⁵³. Wszystko to powodowało, iż obrońcom ubóstwa franciszkańskiego przychodziło stanąć wobec całego tego problemu, to znaczy, że już nie wystarczyło napisać tylko zgrabnej apologii, w której się tylko przytoczy kilka doskonale dopasowanych tzw. autorytetów, zaistniała bowiem kwestia zaprezentowania jak najbardziej komplementarnej teorii ubóstwa, która musiałaby zarazem

temporum, zazwyczaj przypisywane Wilhelmowi z Saint-Amour. Odgrywał dość ważną rolę w uniwersyteckim sporze w Paryżu w 1252 roku w kwestii obsady katedr uniwersyteckich przez mistrzów zakonnych, a także w sporach o ubóstwo i egzempcje dla mendykantów. Pomiędzy 1265 a 1268 rokiem Mikołaj miał przygotować i wydać *Liber de Antichristo et ejusdem ministris*, także wcześniej zazwyczaj przypisywany Wilhelmowi z Saint-Amour. Był on głównym polemistą walczącym ze św. Tomaszem z Akwinu, zwłaszcza w kwestii rozumienia doskonałości zakonnej i pojmowania ubóstwa.

¹⁴⁷ Por. M.-M. Dufeil, *Evolution ou fixité des institutions ecclésiastiques: une controverse universitaire*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 55(1971), s. 465-479.

¹⁴⁸ Por. P. Glorieux, *Une offensive de Nicolas de Lisieux contre Thomas d'Aquin („Isti errores“)*, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 39(1938), s. 123-127.

¹⁴⁹ Por. P. Grand, *Gérard d'Abbeville...*, kol. 260 i 262.

¹⁵⁰ Nauczanie św. Tomasza z Akwinu w dziedzinie ubóstwa zakonnego syntetycznie prezentuje J. D. Jones, *Poverty and the Human Condition*, New York 1990. Zob. s. 317-320. A także tegoż autora *Poverty and Subsistence: St. Thomas and the Definition of Poverty*, *Gregorianum* 75(1994), s. 135-149; J. Łopat, *Rozumienie ubóstwa zakonnego przez świętego Tomasza z Akwinu*, *Lignum Vitae* 7(2006), s. 95-116.

¹⁵¹ Tekst i opracowanie aparatu naukowego zawiera: *An Apology for the Religious Orders*, ed. J. Procter, London 1902, s. 377-479.

¹⁵² Por. P. Grand, *Gérard d'Abbeville...*, kol. 262.

¹⁵³ Społeczeństwo feudalne było zorganizowane jak najbardziej pragmatycznie i funkcjonalnie, dlatego wizja ubóstwa i ludzi ubogich musiała z konieczności opierać się na rozwiązaniach bliższych naturalizmowi społecznemu, podobnemu do rozwiązań antycznych, niż na rozwiązaniami głoszonymi przez Pismo Święte. Dlatego to ewangeliczna wizja ubóstwa propagowana w XIII wieku przez mendykantów w ośrodkach miejskich musiała spotkać się ze sprzeciwem ze strony dotychczasowych beneficjentów systemu feudalnego. Na ten temat zob. np. C. H. Lawrence, *Medieval Monasticism...*, s. 226-255.

odpowiedzieć na wszystkie zarzuty stawiane ze strony ludzi z zewnątrz Zakonu Franciszkańskiego, a jednocześnie ta sama nauka musiałaby przekonywująco wyjaśnić wszystkie sporne i dyskusyjne kwestie na temat ubóstwa ciągle toczące się wewnątrz samego Zakonu.

Streszczenie

Artykuł o. dr Jerzego Łopata pt: *Pierwsze średniowieczne spory o ubóstwo franciszkańskie pomiędzy mistrzami świeckimi a franciszkanami* podejmuje bardzo mało znany epizod z początku istnienia ruchu franciszkańskiego, jakim były pierwsze kościelne i teologiczne krytyki ruchu franciszkańskiego. Ważną, acz dziś zapomnianą postacią był Wilhelm z Saint-Amour. Ten wykształcony ksiądz podejmował się krytyki ruchu franciszkańskiego w swoich kazaniach, różnych tekstach, jak również w swoim specjalnym piśmie: *Tractatus de periculis*, które bardzo szybko zostało potępione przez papieża Aleksandra IV. Analiza tekstów Wilhelma pozwala najpierw zaprezentować jego poglądy oraz określić jego stanowisko, które krótko można scharakteryzować, że radykalnie dążyło do zdecydowanego zniszczenia ruchu franciszkańskiego. Ruch franciszkański od samego początku musiał zatem zmierzyć się ze zdecydowaną krytyką nie tylko ze strony niechętnych mu środowisk świeckich, poważnymi dyskusjami na temat ubóstwa w obrębie samego Zakonu, ale także z przemyślaną krytyką wewnątrzkościelną. Kwestia ubóstwa zakonnego była zatem ważnym elementem decydującym o tożsamości nowopowstałego ówczesnie Zakonu Franciszkańskiego.

The First Middle Age Disputes about Franciscan Poverty between the Secular Masters and Franciscan Scholars

This article undertakes a little known episode from the beginnings of the Franciscan movement, that is the first ecclesial and theological criticism of the Franciscan movement. An important figure, who is not widely known today, was Wilhelm of Saint-Amour. He, as well educated priest, criticized the Franciscan movement in his sermons and writings, but most of all in his treatise *Tractatus de periculis*, which was very quickly denounced by Pope Alexander IV. An analysis of Wilhelm's writings allows for the presentation his ideas and standpoint which can quickly be recognized as striving to destroy the Franciscan movement. Therefore, the Franciscan movement from its beginning was challenged by the sharp criticism, not only from secular circles and serious disputes on poverty inside the order, but also with opposition from inside the Church. Therefore, the issue of poverty in the medieval world was an important component of the newly-formed Franciscan Order.

107

Słowa kluczowe: Wilhelm z Saint-Amour, krytyki franciszkanizmu, spory uniwersyteckie, ubóstwo zakonne, zakony mendykanckie

Key words: Wilhelm of Saint-Amour, criticism of the Franciscan movement, university disputes, religious poverty, Mendicant orders