

PISMO ŚWIĘTE I TEOLOGIA W NAUCZANIU MATEUSZA Z AQUASPARTA

1. Nota biograficzna

*Vir magnae sufficientiae*¹, Mateusz z Aquasparta (urodzony ok. 1240 r.) należy do najwybitniejszych przedstawicieli scholastyki franciszkańskiej XIII w.² Minister Generalny Zakonu Braci Mniejszych (1287–1288) i kardynał Kościoła katolickiego (1288), filozof i teolog franciszkański, był jednym z najlepszych znawców systemu filozoficzno–teologicznego św. Augustyna w swojej epoce; miał bardzo dobre rozeznanie w dostępnych w tamtych czasach pismach filozofów greckich, arabskich i żydowskich³. W 1950 r. Mario Pericoli odkrył w Archiwum Kapitularnym w Todi pergamin z 1287 r. (rękopis darowizny ksiąg dla bibliotek w Asyżu i Todi), który przekazuje nam bardzo wiele cennych informacji na temat biblioteki kardynała Mateusza⁴. Z odkrytego dokumentu dowiadujemy się, że nasz autor posiadał w swoich bibliotecznych zbiorach dzieła obejmujące wszystkie najważniejsze działy wiedzy średniowiecznej. Na pierwszym miejscu w hierarchii ksiąg i nauk znajdowały się *studia theologica*. W swojej prywatnej bibliotece Aquasparta zgromadził oprócz tekstów Pisma Św. (wiemy, że na pewno posiadał jeden egzemplarz Ewangelii św. Jana) konkordancje do całej Biblii i do Nowego Testamentu, *Expositio vocabulorum bibliae*, dzieła egzegetyczne Ojców i pisarzy Kościoła: Hieronima, Ambrożego, Augustyna, Grzegorza z Nazjanzu, Jana Damasceńskiego, etc., dzieła Platona (nieliczne), Arystotelesa, filozofów arabskich i żydowskich (Aweroes, Awicenna, Awicbron, Maimonides) oraz filozofów i teologów XI–XIII w. (*Sententiae* Piotra Lombarda, *Summa Universae Theologiae* Aleksandra z Hales). W inwentarzu biblioteki Mateusza są też wspomniane pisma św. Bonawentury i św. Tomasza. Choć Aquasparta prawdopodobnie nigdy nie był bezpośrednim słuchaczem wykładów św. Bonawentury, jest uważany za jednego z jego najbardziej oryginalnych uczniów⁵. Każdy, kto zagłębia się w jego pisma, wyczuwa niejednokrotnie wpływ doktora serafickiego na sposób myślenia i pisania Mateusza z Aquasparta. Jego dorobek literacki nie jest wcale mniejszy od dorobku Bonawentury⁶ czy Dunsza Szkota. Kardynał Aquasparta

umarł 29 października 1302 r. Jego ciało spoczywa w kościele franciszkańskiego klasztoru Aracoeli w Rzymie.

Zasłużeni dla szerzenia kultury franciszkańskiej Wydawcy z Quaracchi, przy współpracy z innymi badaczami scholastyki średniowiecznej, opublikowali już w wydaniach krytycznych wiele dzieł Mateusza z Aquasparta⁷. Nie posiadamy jednak wydania kompletnego pism uczonego kardynała. Brak również szerszego opracowania naukowego, które w sposób wyczerpujący przedstawiłoby osobowość i dorobek naukowy naszego autora. Nie znaczy to jednak, że pozbawieni jesteśmy całkowicie publikacji o kardynale z Aquasparta. Te które posiadamy, chociaż są nieliczne, zostały rzetelnie przygotowane. Dotyczą one przede wszystkim teorii poznania oraz zagadnień z teologii moralnej.

2. Zamiłowanie do Pisma Świętego i teologii

Celem tego krótkiego artykułu nie jest przedstawienie wszystkich dzieł czy też myśli filozoficzno-teologicznej Aquasparty. Nie zamierzam również wnikać w kwestie związane z generalatem doktora Mateusza. Chciałbym jedynie przybliżyć Czytelnikowi dwie krótkie rozprawy, w których *doctor insignis* wyraził swoją myśl na temat nauczania oraz studiowania Pisma Św. i teologii⁸. Jak każdy wielki scholastyk średniowieczny, Mateusz znał bardzo dobrze Pismo Św. i wykorzystywał je w przedstawianiu swojej doktryny⁹. O jego przywiązaniu do Słowa Bożego świadczy nie tylko wzmiankowany już uprzednio inwentarz jego prywatnej biblioteki, ale także kronikarze, którzy o Mateuszu wspominają. J. Trithemius odnotowuje, że Aquasparta *miał doskonale przygotowanie z Pisma Świętego oraz był znakomicie obeznany w naukach filozoficznych, według zwyczajów tamtych czasów. Napisał z wielkim talentem wspólnie dzieła, które daleko i szeroko uczyniły znanym jego imię*¹⁰. Wielkim uznaniem cieszył się zwłaszcza jego komentarz do Listu do Rzymian św. Pawła Apostoła. *Chronica XXIV Generalium* zaznacza, że *brat Mateusz napisał piękny komentarz do Listu do Rzymian*¹¹. Również w *Firmamentum trium ordinum beatissimi patris nostri Francisci* czytamy, że nasz autor oprócz Komentarza do Sentencji oraz licznych kazań *napisał także przepiękny komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*¹². Oprócz wspomnianego komentarza do Listu do Rzymian kardynał z Aquasparta napisał także komentarze (postillae) do Księgi Hioba, do niektórych Psalmów, do 12 proroków mniejszych, do prorocstwa Daniela, do Ewangelii św. Mateusza i Apokalipsy św. Jana Apostoła¹³. Dwa krótkie traktaty stanowiące podstawę niniejszego artykułu są zawarte w *Quaestiones disputatae*, które zostały opublikowane wraz z aparatem krytycznym przez Wydawców z Quaracchi: *Fr Matthaei ab Aquasparta Quaestiones disputatae selectae* t. I: *Quaestiones de fide et cognitione*. Quaracchi 1957 (druga edycja).

3. *Generalis introitus ad Sacram Scripturam*

Według Statutów Uniwersytetu Paryskiego każdy student, który zamierzał przystąpić do publicznego czytania i komentowania Pisma Świętego, musiał napisać krótki traktat o znaczeniu i podziale świętych Ksiąg¹⁴. Zachowany tekst traktatu Mateusza z Aquasparta jest dla nas cennym źródłem, które pozwala lepiej zrozumieć jego myśl teologiczną zakorzenioną w Piśmie Świętym. Chcąc poświęcić więcej uwagi wprowadzeniu Mateusza do teologii, ograniczymy się do przedstawienia tylko głównych punktów rozprawy *Generalis introitus ad Sacram Scripturam*.

Traktat rozpoczyna się cytatem z Ewangelii św. Mateusza: *W królestwie niebieskim każdy uczony w Piśmie podobny jest do ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare* (13, 52); jest on podzielony na cztery części, gdyż jako podłoża w konstrukcji rozprawy autor użył czterech przyczyn znanych z filozofii arystotelesowskiej. Dzięki *przyczynie sprawczej* Pismo Święte posiada nienaruszalny autorytet. W *przyczynie celowej* odnajdujemy jego niepojętą użyteczność. *Przyczyna materialna* wyraża nieprzeniknioną głębię Pisma Świętego, zaś w *przyczynie formalnej* wyrażona jest jego zwięzłość i łatwość (por. 3, 10–15)¹⁵.

Przyczyną sprawczą Pisma Świętego, czyli jego autorem jest sam Bóg, który jako ojciec rodziny (*paterfamilias*) wydobył jego treść ze swego skarbcza (3, 20–21). Doktryna w nim zawarta przewyższa swoim autorytetem wszystkie dziedziny wiedzy i jakkolwiek autorytet, gdyż została ona nam dana przez objawienie i natchnienie (*per revelationem et inspirationem*), podczas gdy wszystkie inne nauki biorą swój początek z ludzkiego rozumowania (*per humanam investigationem*; por. 3, 24–29). Ponieważ Bóg jest przyczyną sprawczą Pisma Świętego, należy z niego wykluczyć jakkolwiek błąd lub fałsz (por. 7, 7–10), rzeczy nieużyteczne (por. 8, 10–13), czy też niesprawiedliwe lub niegodziwe (por. 10, 7–10).

Słowo Boże jest ogromnie użyteczne dla chrześcijan (*habet incomprehensibilem utilitatem*), gdyż prowadzi i kieruje wiernych do królestwa niebieskiego (przyczyna celowa Pisma Świętego; por. 4, 7–9). Żadna inna księga, żadna inna doktryna nie może wskazać człowiekowi, gdzie znajduje się prawdziwe szczęście (*ubi esset vera beatitudo*). Filozofowie, pomimo całej swej mądrości, nie są w stanie wskazać w sposób jednoznaczny, co to jest szczęście i jaki jest cel dobra (por. 4, 11–12). W królestwie Bożym, do którego Pismo Święte prowadzi nas jako przyczyna celowa, każdy fałszywy osąd ziemski zostanie sprostowany (por. 10, 18–11, 15), zmysły znajdą swoje ukojenie (por. 11, 16–12, 13) i spełnią się wszystkie ludzkie godziwe pragnienia (por. 12, 14–13, 21).

Przechodząc do przyczyny materialnej Pisma Świętego czyli jego treści, Mateusz porównuje je do skarbcza o nieprzeniknionej głębi, z którego Bóg wydobywa rzeczy stare i nowe. Skarbiec jest symbolem mądrości (*nomine enim thesauri sapientia designatur*; por. 4, 18–20). Ponieważ skarbcza tego nie posiadamy, lecz pochodzi on od Boga należy, więc o niego prosić i szukać go, gdyż jest ukryty. Jest on też słodki i gustowny, dlatego można się nim rozkoszować (por. 13, 23–28).

Mateuszowi pozostaje do przedstawienia ostatni punkt traktatu: *partitio*, czyli podział Pisma Świętego (przyczyna formalna): *Divisio enim totius Scripturae Sacrae*

est in Novum et Vetus Testamentum (5, 7–8). W trzech punktach nasz autor uzasadnia i usprawiedliwia podział Pisma Świętego na Stary i Nowy Testament.

Pierwsze uzasadnienie znajduje się w przykazaniach. W Starym Testamencie obowiązywały przykazania bojaźni (*praecepta timoris*; 17, 6), zaś w Nowym Testamencie obowiązują przykazania miłości (*praecepta amoris*). Jak w wielu innych przypadkach, Mateusz sięga do autorytetu św. Augustyna, przytaczającego zwężle i trafne sformułowanie: „*Brevis differentia Legis et Evangelii: timor, amor*”¹⁶.

Podział Pisma Świętego na dwa testamenty jest też usprawiedliwiony poprzez sakramenty. W Starym Testamencie było więcej sakramentów, lecz były one trudniejsze i mniej efektywne (*dificiliora et minus virtuosa*; 17, 12). Poprzez krew Chrystusa (*omnia enim sacramenta habent efficaciam a sanguine Christi*; 17, 18) sakramenty Nowego Testamentu, chociaż są mniej liczne, mają większą skuteczność (*virtute efficaciora*; 17, 14) i na nich opiera się Kościół (dosłownie: *ex quibus formatur Ecclesia*; 17, 21).

Trzecim i ostatnim argumentem przemawiającym za tradycyjnym podziałem Pisma Świętego są obietnice: w Starym Testamencie cielesne, czasowe i ziemskie (por. 17, 26); w Nowym Testamencie te same obietnice przybierają wymiar duchowy, wieczny i niebiański (por. 17, 28).

W zakończeniu traktatu kardynał Aquasparta przedstawia szczegółowy podział ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Stary Testament dzieli się na cztery główne części: „*Et ideo libri Vetus Testamenti sunt in quadruplici differentia, quia quidem sunt legales, quidem historiales, alii prophetales, alii sapientiales*” (18, 20ss). Nowy Testament zawiera w sobie *praecepta Dominica*, czyli Ewangelie, którym odpowiadają księgi Prawa Starego Testamentu; *exempla apostolica* (dzieje Apostolskie), mające swe odbicie w księgach historycznych; *documenta canonica* to wszystkie listy Nowego Testamentu; odpowiadają im w Starym Testamencie księgi mądrościowe; *oracula prophetica* Nowego Testamentu to Księga Apokalipsy, porównana do ksiąg prorockich. Pomimo tego podziału Pismo Święte stanowi jedną całość: *unus tantum est liber* (por. 20, 28–21, 20).

Kanon ksiąg Starego i Nowego Testamentu opiera się na autorytecie Ojców Kościoła i jest przez Kościół strzeżony. Dlatego też, pisze Mateusz, nawet jeśli Żydzi odrzucają z kanonu niektóre księgi (naturalnie Starego Testamentu), nie można ich w tym naśladować. Bowiem „*magis sequenda est sententia quam in huiusmodi librorum auctoritate tenet Ecclesia Spiritu Sancto repleta, quam ea quam tenuit arida synagoga*”¹⁷ (por. 21, 25–30).

Podsumowując ten traktat rozpoczynający się słowami Ewangelii, możemy powiedzieć, że pierwszą przyczyną sprawczą Pisma Świętego jest sam Bóg (*paterfamilias*); jego celem jest wskazanie wiernym drogi do królestwa niebieskiego; jego materią czy treścią są słowa wydobywane ze skarbcza mądrości, dane nam w formie Starego i Nowego Testamentu.

4. *Introitus ad sacram theologiam*

Napisany kilka lat później (dwie możliwe daty: 1271–1272 lub 1276–1277) traktat o wprowadzeniu do teologii, opartej przede wszystkim na Piśmie Świętym, ukazuje nam Mateusza z Aquasparta w nieco innym świetle. Pisząc bowiem na temat filozofii lub teologii *doctor insignis* rzadko pozwala sobie w *quaestiones disputatae* na wyrażenie swoich odczuć wewnętrznych. Jego styl, typowo scholastyczny, jest podporządkowany ściśle logicznemu wyłożeniu danego tematu. *Introitus ad sacram theologiam* oraz kazania o Matce Bożej, św. Franciszku, św. Antonim i św. Klarze pozwalają zauważyć w Aquasparcie franciszkanina, intelektualistę urobionego przez życie duchowe w świetle Ewangelii i Reguły Biedaczyny z Asyżu¹⁸. Studiowanie Pisma Św. lub teologii w myśl tego co pisze autor, wymaga nie tylko zdolności umysłowych, lecz także, a może nawet przede wszystkim, głębokiego życia modlitwy i medytacji¹⁹.

5. Rzeczy, o których powinni pamiętać uczący się i studiujący Pismo Św. i teologię

„Błogosławiony mąż, którego Ty wychowujesz, o Panie, i prawem Twoim pouczasz” (Ps 94, 12). Tymi słowami psalmu rozpoczyna Mateusz swój *Introitus ad sacram theologiam*. Jest on pisany z myślą o tych, którzy pragną studiować Pismo Święte, czyli teologię. Podobnie jak św. Bonawentura oraz niektórzy inni scholastycy średnio-wieczni, dla Aquasparta pojęcia *sacra Scriptura* i *theologia* mają mniej więcej jedno i to samo znaczenie, i są niejednokrotnie używane jako zamienniki²⁰.

Każdy, kto chce studiować jakąś dziedzinę wiedzy, pisze nasz autor we wstępie do swojego rozważania, powinien pamiętać o czterech podstawowych rzeczach: jakim powinien być uczeń; kto powinien być doktorem, czyli nauczycielem danej dziedziny wiedzy; jaka jest jej zawartość oraz użyteczność (por. 22, 5–7). Aquasparta nie zamierza dawać wskazówek dotyczących jakiegokolwiek dziedziny wiedzy, lecz pragnie skupić się na wiedzy o Bogu, tzn. teologii, którą definiuje słowami św. Augustyna jako „*naukę albo rozważanie o Bogu*”²¹. Celem całego traktatu będzie ukazanie czytelnikowi, co znaczy być zdolnym do słuchania lub uczenia się teologii; kto jest jej pierwszym i najważniejszym nauczycielem; jaka jest jej zawartość i jaki z niej mamy pożytek (22, 11–13). Schemat pod wieloma względami podobny do tego z poprzedniego traktatu. Jak już to zostało powiedziane, Mateusz z Aquasparta jest doskonałym znawcą doktryny św. Augustyna i uczniem św. Bonawentury. W *Introitus ad sacram theologiam* znajdziemy wiele odnośników do pism Biskupa z Hippony, zaś styl, jakim posługuje się Aquasparta, jest bardzo zbliżony do stylu doktora serafickiego.

6. Słuchacz i uczeń Pisma Świętego i teologii

Słowa Pisma Świętego, które są „pokarmem i pożywieniem duszy”²², powinny być czytane i przemyślane z wielką uwagą. Dlatego też człowiek²³ pragnący zgłębić naukę teologii powinien wypracować w sobie następujące zalety: pokorę ducha połączoną z pobożnością wiary; łaknące pragnienie połączone z uważnym studiowaniem; czystość lub pogodność oka rozumu (*intellectualis oculi*) połączoną ze spokojem ducha (por. 23, 1–4).

Pokora ducha sprawia, że uczeń staje się człowiekiem poddanym i pobożnym, i dzięki temu może słuchać słowa Bożego z wielkim szacunkiem (por. 23, 5–8). Jak każdy inny uczeń, ten kto pragnie studiować świętą doktrynę, musi uczęszczać do szkoły i pokornie poddać się nauczycielowi; słuchając zaś mistrza nie powinien się mu sprzeciwiać²⁴, lecz pobożnie i wiernie słuchać go, ponieważ doktryna, której się uczy, jest najwznioślejsza, wejście do szkoły jest bardzo wąskie, zaś nauczyciel posiada wielki autorytet (por. 23, 8–12). Bramą wejściową (por. J 10, 9) do szkoły Pisma Świętego jest sam Jezus Chrystus, który uniżył samego siebie i przyjął postać sługi (por. Fil 2, 7). Nikt, kto się pyszni swoim rozumem, nie może przekroczyć progu tej „bramy”²⁵. Pokorny i pobożny uczeń prawdy (*discipulus veritatis*) jest porównywany przez Mateusza do starca Symeona: „Żył w Jerozolimie człowiek sprawiedliwy i bogobojny, oczekujący zbawienia Izraela; Duch Św. wypełniał go” (por. Łk 2, 25–26): sprawiedliwy, ponieważ był pokorny i posłuszny; bogobojny, ponieważ był pobożny; oczekujący zbawienia, poprzez odwieczną mądrość; i dlatego Duch Święty spoczywał na nim poprzez łaskę (por. 24, 8–14).

Drugą istotną cechą, która powinna charakteryzować ucznia teologii to wielki zapal do wiedzy połączony z uważnym studiowaniem. Dzięki tym walorom student stara się zdobywać wiedzę poprzez wytrwałą naukę. W szkole Pisma Świętego, pisze Mateusz, nie tylko trzeba poddać się nauczycielowi, ale także żarliwie pragnąć, pragnąc zaś głęboko rozważać, gdyż żarliwe pragnienie sposobi do uważnego studiowania (24, 19–21). Jest to dziedzina wiedzy tak ogromnie głęboka, że tylko ci, którzy zdobywają ją z zapalem i pracowitością, mogą ją osiąść (por. 24, 30–32).

Trzecia cecha ucznia to czystość oka²⁶ połączona ze spokojem umysłu (por. 25, 13–15)²⁷. Znaczy to, wyjaśnia Aquasparta, że uczeń prawdy powinien być święty, czysty i pełen pokoju, by móc słuchać ze spokojem i czystym sercem. Dla Mateusza, podobnie jak dla św. Bonawentury, czystość serca i umysłu to niezbędne warunki dla postępu w wiedzy. Człowiek święty trwa w mądrości niczym słońce, które nigdy się nie zmienia; głupiec zaś, miotany poprzez pożądlivości, zmienia się niczym księżyc (26, 14–16; por. Syr 27, 11). Tylko wtedy, kiedy człowiek jest pełen czystości i pokoju w sercu i na umyśle, pisze *doctor insignis*, może zostać porwany z apostołem Pawłem aż do trzeciego nieba (por. 2 Kol 12, 2). Pierwsza część kazania poświęcona uczniom Pisma Świętego, kończy się słowami: *Ecce, istius doctrinae auditor idoneus* (26, 25–26). Nasz autor zwraca w niej uwagę na dwie rzeczy, które powinny charakteryzować ucznia teologii czy Pisma Świętego: nienaganność (świętość) życia i wytrwałość w nauce.

7. Sposoby nauczania

Pomijając rozważania o nauczycielu świętej doktryny²⁸ Aquasparta przystępuje w drugiej części traktatu do wyjaśnienia, w jaki sposób Bóg poucza o niej człowieka. Na trzy rzeczy nasz doktor pragnie zwrócić uwagę: na wspaniałość dzieł Bożych, na objawienia i prorocтва, na świadectwo i posługę świętych (por. 26, 34–35).

Bóg, który objawia siebie samego w stworzeniu, to temat bardzo bliski wszystkim chyba myślicielom franciszkańskim. W jednym z kazań o św. Franciszku nasz autor, idąc śladami Augustyna i Bonawentury, zachęca słuchaczy do otwarcia się na świat zewnętrzny, by ujrzeć w nim odbicie Bożej mądrości i znaleźć ślady Boga (*vestigia Dei*)²⁹. Bóg zwraca się do człowieka i poucza go o swojej doktrynie, pisze Mateusz w traktacie, poprzez wspaniałość dzieł natury, łaski i sprawiedliwości oraz poprzez swoje dzieło stworzenia, opatrności i odkupienia. W ten oto sposób Boża mądrość niczym mistrzyni (por. Prz 8, 30) we wszystkim się objawia (*in omnibus divina sapientia... se tanquam artifex rapraesentat*; 27, 1ss). Ponieważ zaś człowiek niejednokrotnie zapomina o Stwórcy przemawiającym przez swoje dzieła, Bóg czyni cuda, aby niejako rozbudzić człowieka tymi rzeczami nadzwyczajnymi³⁰. Cuda bowiem w sposób szczególny wzbudzają zachwyt w ludziach (*maxime ducunt in admirationem*; 27, 16). Kogo zaś ani zwyczajny bieg rzeczy nie wzrusza ani cuda, ten jest pouczany niekiedy poprzez nieszczęścia, w myśl słów Jeremiasza 31,18: „Ukarateś mnie i zostałem pouczony jak nieoswojone cielę” (por. 27, 20–23).

Bóg poucza człowieka również poprzez objawienia (*docet per spiracula sive oracula revelationum*; 27, 24–25). Przykładem mogą być tutaj patryjarchowie Starego Testamentu lub prorocy, lecz w pierwszym rzędzie Mateusz stawia za przykład Apostołów oraz prostaczków, którzy są pouczeni poprzez wewnętrzne natchnienie Ducha Świętego (por. 27, 27ss).

Trzeci sposób nauczania to przykład świętych, którzy za prawdę przelali krew i oddali się śmierci. Tym, co najbardziej budzi jednak podziw, nie jest wcale ich odwaga, ale fakt, że świadkom tak godnym pogardy ze względu na ich prostotę i niewykształcenie świat uwierzył (*per tam contemptibiles testes credit mundus*; 28, 15). Najważniejszym świadectwem Boga stał się Jezus Chrystus, Słowo Wcielone, który naucza poprzez słowa, znaki i przykład życia (por. 28, 26). Jego nauczanie jest kontynuowane tu na ziemi poprzez nauczycieli i doktorów (por. 29, 2ss).

Poprzez to potrójne nauczanie (wspaniałość dzieł, prorocтва i świadectwa) doktryna umacnia się i nabiera autorytetu.

8. Zawartość i cel świętej doktryny

Mateuszowi pozostaje do wyjaśnienia w ostatniej części traktatu, co stanowi treść doktryny teologicznej oraz jakie korzyści czerpie człowiek z jej studiowania.

Bóg wychowuje i poucza człowieka o swoim prawie. Sednem samej teologii jest nic innego jak prawo Pańskie zawarte w Piśmie Świętym (por. 29, 11–12). Powiedzieliśmy już wcześniej, że jeżeli Aquasparta nie utożsamia w sposób jednoznaczny teologii i Pisma Świętego, to jednak na pewno widzi ścisły związek pomiędzy nimi.

Prawo Pańskie, rdzeń świętej doktryny, jest prawem doskonałej prawdy (*perfectae veritatis*), prawem doskonałej miłości (*perfectae caritatis*) i prawem doskonałej słodyczy (*perfectae suavitatis*; por. 29, 14–15).

Jako prawda doskonała oświeca ono ludzki umysł co do nakazów (pouczeń) i co do praw zawartych w Piśmie Świętym (por 29, 16–17). Pouczenia Boże są dla człowieka lampą, zaś jego prawo światłem (por. Prz 6, 23), w którym nie ma nawet cienia błędu lub fałszu (Mateusz przytacza słowa Psalmu 118, 142: *Prawo Twoje jest prawdą*). Nie zawsze jednak pouczenia Boże są wyrażone w Piśmie Świętym w sposób jasny i zrozumiały, stąd konieczność wnikania mistycznego w Słowo Boże: *Otwórz oczy moje, abym ujrział dziwy Twojego Prawa* (Ps 118, 18). W świetle prawdy doskonałej zaczyna także pojmować istotę i ważność praw, zarówno Starego jak i Nowego Testamentu (por. 29, 22–31).

Prawo Boże widziane jako prawo miłości doskonałej rozpala uczucia ludzkie (29, 33–34). To w nim znajdujemy przykazania, które niejako kierują i nadają formę naszemu uczuciu miłości. Przytaczając słowa z Ewangelii Łukasza o dwóch największych przykazaniach (Łk 22, 35–40) Aquasparta wyjaśnia, że w myśl tego, co mówi Ewangelista, nasza miłość powinna być zwrócona ku Bogu i ku bliźniemu. Biblijne *praecepta ad caritatem informantia seu ordinantia* (29, 34–30, 1) to właśnie dwa największe przykazania miłości Boga i bliźniego. Prawo Boże będąc nie tylko prawem doskonałej prawdy, ale także prawem doskonałej miłości nakazuje miłość, czego dowodem są także słowa św. Augustyna z *De doctrina christiana*³¹. Poprzez obietnice Prawo Pańskie rozpala miłość (por. 30, 15). Obietnicą zaś Prawa zarówno Starego jak i Nowego Testamentu jest przede wszystkim pokój, dobro pośród wszystkich rzeczy najbardziej pożądane (*inter omnia desiderabilia bona pax est bonum magis optabile*). Pokój obiecany przez Prawo Pańskie³² jako dobro najbardziej pożądane rozpala w człowieku miłość do tego Prawa (por. 30, 15ss).

Słodycz doskonała Prawa Pańskiego jest rozkoszą dla smaku duchowego (por. 30, 30–31)³³. Zmysł ten delektuje się darami Bożymi (*divina charismata*) i Bożymi wyrokami lub hymnami (*divina praeconia*). Darem Bożym jest prawo ducha, które daje życie. Przez ducha, który ożywia należy rozumieć dary łask zawarte w sakramentach (por. 30, 34–31, 1). Jest on słodszy od plastra miodu i jego słodycz jest prawdziwą rozkoszą dla człowieka duchowego. Zmysł smaku duchowego znajduje także rozkosz w hymnach, które głoszą Prawo Pańskie (por. 31, 6ss).

W tym trójwymiarowym przedstawieniu Prawa: jako doskonałej prawdy, miłości i słodyczy, została wyrażona przez Mateusza cała zawartość Pisma Świętego: jego pouczenia, sądy, nakazy, obietnice, dary i hymny.

Poznaliśmy zawartość czyli treść świętej doktryny i pozostaje nam do przedstawienia ostatni punkt traktatu Aquasparty: jaki jest cel nadrzędny tej nauki. Otóż człowiek nie może jej studiować tylko ze względu na własne zainteresowania, aby zaspokoić swoją ciekawość czy wymogi intelektualne.

Nauka ta czyni człowieka szczęśliwym, błogosławionym, być zaś szczęśliwym oznacza ujrzeć Najwyższe Dobro, osiąść Je i Nim się cieszyć (por. 31, 23–32).

Człowiek będąc na ziemi nie może widzieć Boga takim, jakim On jest. *Pro statu isto*, czyli jako ludzie śmiertelni (32, 2), widzimy Boga niczym w zwierciadle. Kiedy będziemy w niebie, zobaczymy Go twarzą w twarz, *in visione aperta* (32, 6–7). Do pełni szczęścia nie wystarczy tylko oglądanie dobra. W pełni szczęśliwi posiadają Dobro Najwyższe i zakosztują Go (por 32, 2ss).

Tak przedstawia się traktat Aquasparty o doktrynie teologicznej. Autor wyjaśnił, kto jest niej godnym słuchaczem, kto jest jej pierwszym nauczycielem, co stanowi jej treść i jaki jest jej owoc, czyli cel ostateczny. Rozważanie, według tradycji bardzo często zachowywanej przez scholastyków, kończy się krótką modlitwą: *Niech prawdziwy i najwyższy Nauczyciel tak nas uczyni godnymi tej nauki słuchaczami i pouczy o skutkach Swego Prawa, abyśmy przez zachowywanie Prawa i studium świętej nauki stali się godnymi dojsć do zamierzonego celu, którym jest nagroda wiecznej szczęśliwości* (33, 4–8).

Zakończenie

Kilka wniosków nasuwających się po przeanalizowaniu tych dwóch traktatów biblijno–teologicznych, które przynajmniej w jakiejś mierze ukazują nam Mateusza z Aquasparta jako przyszłego biblistę i teologa.

Wiek, w którym żył przyniósł wiele zmian w studiowaniu i interpretacji Pisma Świętego. Przede wszystkim te dziedziny wiedzy w XIII w. nie są zarezerwowane tylko i wyłącznie dla mnichów zamkniętych w murach klasztornych. Rodzące się uniwersytety stają się już pod koniec XII w. prawdziwymi szkołami Pisma Świętego i skupiają w swoich murach wykładowców i studentów³⁴. To właśnie w uniwersytetach *Sacra Pagina* jest studiowana w coraz bardziej systematyczny sposób i jej zgłębianie przeradza się w teologię³⁵. Ze środowiska uniwersyteckiego wyszedł nasz autor i jako student, a potem wykładowca staje się świadkiem i na pewno też uczestnikiem tych przemian. Jego teologia jest oparta do tego stopnia na Piśmie Świętym, że niejednokrotnie jest z nim utożsamiana. Możemy w pełni odnieść do Mateusza, co H. Denifle pisze na temat ksiąg, które służyły jako podłoże teologom średniowiecza: *Trzeba więc uznać, że Biblia była początkiem i ukoronowaniem studiów teologicznych na Uniwersytecie Paryskim w średniowieczu*³⁶.

Wybitny historyk filozofii średniowiecznej M. Grabmann pisze w jednej ze swoich książek, że pisma Mateusza z Aquasparta przypominają mozaikę złożoną z cytatów. Taka opinia nie przynosi w żadnym wypadku ujmy franciszkańskiemu myślicielowi i jest zgodna z rzeczywistością. Obok licznych odnośników do Pisma Świętego, Mateusz za każdym niemal razem potwierdza swoje przemyślenia słowami Ojców Kościoła. W traktatach powyżej przedstawionych cały czas pojawia się imię Augustyna. Z cytatów Pisma Świętego i z dzieł Biskupa z Hippony nasz autor ukła-

da „mozaikę”, która nie jest jednak zlepkiem fragmentów, lecz stanowi dobrze prze-myślany program studiowania Słowa Bożego i teologii.

Na uwagę zasługuje też akcent franciszkański uchwytany w obu traktatach. *Po-śród wszystkich ludzi bracia mniejsi mogą się szczyścić swoim Ojcem Franciszkiem*, pisze Mateusz w jednym z kazań na cześć Serafickiego Ojca³⁷. Biedaczyna z Asyżu jest dla niego wzorem doskonałej pokory, który w pełni posiadał mądrość. Franciszkowa mądrość nie jest owocem ciekawości lub poszukiwań w księgach filozoficznych, lecz jest mu dana poprzez modlitwę i medytację Prawa Pańskiego. Dzięki swojej prostocie (*cum tamen esset simplex homo*) zrozumiał w pełni Pismo Święte³⁸. Na pewno nie jest przesadą stwierdzenie, że we Franciszku znajdziemy doskonałego ucznia i słu-chacza szkoły biblijno-teologicznej, o którym tak szeroko pisze Mateusz w swoich traktatach.

Na podstawie *Generalis Introitus ad Sacram Scripturam* i *Introitus ad sacram theolo-giam* zapoznaliśmy się z podstawami czy propozycją studiowania Pisma Świętego i teologii. Następnym krokiem powinna być lektura napisanych przez niego komentarzy. Te, które przechowały się, pozostają nadal w rękopisach. Tylko po ich odczytaniu poznamy w pełni Mateusza z Aquasparta jako egzegetę Pisma Świętego i teologa

Edycje dzieł Mateusza z Aquasparta

A. Dzieła lub części dzieł w opracowaniach krytycznych

- Quaestiones disputatae de fide et de cognitione* (Bibliotheca Franciscana Scholastica Me-dii Aevi I = BFS), Quaracchi, Firenze 1957, 2 ed. W tym tomie znajdują się rów-nież *Generalis Introitus ad Sacram Scripturam*, *Introitus ad sacram theologiam* oraz *Tractatus de aeterna Spiritus Sancti processione*.
- Quaestiones disputatae de Incarnatione et de lapsu aliaeque selectae* (BFS II), Quaracchi, Firenze 1957, 2 ed. W tym tomie znajdują się również *Quaestiones selectae de Chri-sto et Eucharistia*, *Utrum Christus passus fuerit secundum utramque partem anir--* oraz pięć kwestii z Komentarza do II Księgi Sentencji: dist. 21. art. 2. qq. 1–2; di-30. art. 1. qq. 1–2; d. 31. art. 2. q. 1.
- Quaestiones disputatae de gratia* (BFS XI), ed. V. Doucet. Quaracchi, Firenze 1935.
- Quaestiones disputatae de productione rerum et de providentia* (BFS XVII), ed. G. G. Quaracchi, Firenze 1956.
- Quaestiones disputatae de anima separata, de anima beata, de ieiunio et de legibus* (BFS XVIII), Quaracchi, Firenze 1959.
- Sermones de B. M. Virgine* (Bibliotheca Franciscana Ascetica IX=BFA), ed. C. Pian. Quaracchi, Firenze 1962.
- Sermones de S. Francisco, de S. Antonio, de S. Clara* (BFA X), ed. G. Gál. Quaracchi Firenze 1962. W tym tomie znajduje się również *Sermo de potestate papae*.

- Matthieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae de anima XIII*, éditées par A.J. Gondras, Vrin, Paris 1961.
- Amorós L., *La teología como ciencia práctica en la Escuela Franciscana en los tiempos que preceden a Escoto*, w: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 9 (1934) 261–303. Na stronach 284–5 znajduje się quaestio IX z I Księgi Komentarza do Sentencji.
- Daniels A., *Quellenbeitrge und Untersitchungen fr Geschichte der Gottesbeweise im XIII Jahrhundert (Beitrges fr Geschichte der Philosophie des Mittelalters VIII)*, Mnster 1909, 52–63. Na stronach 56–63 edycja qq. XXVI i XXVIII z I Księgi Komentarza do Sentencji.
- Longpré E., *Thomas d'York et Matthieu d'Aquasparta. Textes inédits sur le problème de la création*, w: *Extrait du Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* I (1926) 268–308.
- Simoncioli F., *Il problema della liberté umana in Pietro di Giovanni Olivi e Pietro di Trabibus*. Milano 1956. Na stronach 233–245 znajduje się tekst *Quodlibet I* i *Quodlibet V*, ms. 44 Biblioteca Comunale di Todi.
- Vanni Rovighi S., *L'immortalit  dell'anima nei maestri francescani del XIII s.* Milano 1936. Na stronach 255–284 znajdują się teksty: *Liber II Sent. d. XIX q. I: Utrum anima rationalis mortalis Quaestiones disputatae de anima XIII*.

B. Dzieła nie opublikowane

De Deo uno et trino

Commentarius in Psalmos

In Apocalypsim

Commentarius in Job

Concordantiae super IV Libros Sententiarum

Commentarius in Libros Sententiarum

Dokładne omówienie rękopisów znajdzie Czytelnik w cytowanym wcześniej wprowadzeniu V. Douceta oraz w artykule E. Longpré zamieszczonym w *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

Bibliografia na temat Mateusza z Aquasparta

- Altari (Da) M., *L'allusione dantesca a Matteo d'Acquasparta*, w: *Bollettino della Deputazione di Storia Patria per L'Umbria* 62 (1965) 177–184.
- Auer J., *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, mit besonderer Beruechtigung des Kardinals Matteo d'Acquasparta 2 voll.* Friburg 1942–1951.
- Bataillon L.-J., *Le cardinalat vu par un futur cardinal: un sermon de Matthieu d'Aquasparta*, w: *Archivium Franciscanum Historicum* 87 (1994) 129–134.
- Beha H. M., *Matthew of Aquasparta Theory of Cognition*, w: *Franciscan Studies* 20 (1960) 161–204 21 (1961) 1–79; 383–465.

- Bérubé C., *Henri de Gand et Matthieu d'Aquasparta interprètes de saint Bonaventure*, w: *Naturaleza y Gracia* 21 (1974) 131–172.
- Bettoni E., *Rapporti dottrinali tra Matteo d'Acquasparta e Dunso Scoto*, w: *Studi Francescani* XV (1943) 113–130.
- Id., *Matteo d'Acquasparta e il suo posto nella Scolastica posttomistica*, w: AA. VV., *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento. Atti del IV Convegno di Studi Umbri*. Gubbio 1966, 231–248.
- Bonafede G., *Matteo d'Acquasparta. Estratto dalla Rivista L'Italia Francescana*. Roma 1957. (W: *L'Italia Francescana* 31 (1956) 369–371; 32 (1957) 90–98, 225–233, 385–392; 33 (1958) 73–82, 261–269).
- Brocchieri E., *La legge naturale nel pensiero di Matteo d'Acquasparta*. Istituto Padovano di Arti Grafiche 1967.
- Chiocchetti E., *La cognizione dell'individuale, Matteo d'Acquasparta e Dunso Scoto*, w: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 32 (1940) 283–288.
- Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina, *Matteo d'Acquasparta Francese, Filosofo, Politico*. Atti del XXIX Convegno Storico Internazionale. Todi, 11–14 ottobre 1992. Spoleto 1993.
- Doucet V., *L'enseignement Parisien de Matthieu d'Aquasparta*, w: *Archivium Franciscanum Historicum* 28 (1935) 568–570.
- Dowd J.D., *Matthew of Aquasparta's De productione rerum and its relation to St. Thomas Aquinas and St. Bonaventure*, w: *Franciscan Studies* 34 (1974) 34–73.
- Emmen A., *Die Glueckseligkeitslehre des Matthaues von Aquasparta*. Fribourg 1959.
- Fanny I., *Die Unsterblichkeit der Seele bei den Franziskanertheologen des 13. Jahrh.*, w: *Franziskanische Studien* 24 (1937) 287–294.
- Gasser H. T., *Fr. Matthei ab Aquasparta De originali peccato doctrina comparata cum respectiva doctrina s. Thomae et s. Bonaventurae*. Sao Paulo 1948 (tesi Pontificia Università Gregoriana).
- Grabmann M., *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaues von Aquasparta*. Wien 1906.
- Hayes Z., *The General Doctrine of Creation in the Thirteenth Century with special Emphasis on Matthew of Aquasparta*. Paderborn 1964.
- Id., *The Plurality of Esse in Christ according to Matthew of Aquasparta*, w: AA.W., *Essays honoring Allan B. Walter*, ed. by W.A. Frank and G.J. Etzkorn. St. Bonaventure NY 1985, 131–152.
- Letterio M. (a cura di), *Matteo d'Acquasparta: Il cosmo e la legge. Quaestiones disputatae de legibus*. Firenze 1990.
- Longpré E., *Matthieu D'Aquasparta*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique* v. X, 1, 375–389.
- Id., *Mélanges historiques de théologie franciscaine* w: *La France Franciscaine* 5 (1922) 426–41.
- Marrone S. P., *Matthew of Aquasparta, Henry of Ghent and Augustinian Epistemology after Bonaventure*, w: *Franziskanische Studien* 65 (1983) 241–251.
- Mazzarella P., *La dottrina dell'anima e della conoscenza di Matteo d'Acquasparta*. Padova 1969.
- Oltra M., *Unidad de ser en Cristo, según el card. Mateo d'Acquasparta*, w: *Verdad y Vida* 4 (1946) 287–300.
- Pacchierini L., *La dottrina gnoseologica di Matteo d'Acquasparta*, w: *Annali dello Istituto Superiore di Scienze e Lettere S. Chiara* I (Napoli 1949) 59–86.

- Pegis A., *Matthew of Aquasparta and the Cognition of Non-Being*, w: *Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, Scholastica ratione historica-critica instauranda*, 461–480. Romae 1950.
- Putallaz F.–X., *La connaissance de soi au XIIIe siècle. De Matthieu d' Aquasparta à Thierry de Frieberg*. Paris 1991.
- Ritzler R., *I cardinali e i papi dei Frati Minori Conventuali*, w: *Miscellanea Francescana* 71 (1971) 3–77.
- Simoncioli F., *La mariologia del Card. Matteo d' Acquasparta, O.F.M.*, w: *Divus Thomas* 65 (1962) 321–351.
- Weber Ph., *La morale fondamentale d'après Matthieu d' Aquasparta*. Louvain 1967.
- Id., *La liberté dans la théologie de Matthieu d' Aquasparta*, w: *Récherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 34 (1967) 238–54.
- Bibliografia ta ma charakter orientacyjny i nie zawiera wszystkich publikacji na temat Mateusza z Aquasparta i jego myśli.

Przypisy

- ¹ Por. *Chronica XXV Generalium*, w *Analecta Franciscana* t. III (1897) 406. V. Doucet w swoim wprowadzeniu do doktryny i dzieł Mateusza z Aquasparta (*Quaestiones disputatae de gratia*. Quaracchi, Firenze 1935) na stronie 11 pisze: „Pomiędzy sławnymi doktorami szkoły franciszkańskiej XIII wieku poczesne miejsce zajmuje Brat Mateusz z Aquasparta, który, jak świadczy już o tym *Chronica XXIV Generalium*, był człowiekiem wielkiego umysłu, to znaczy o wielkich zdolnościach”.
- ² Mateusz studiował na Uniwersytecie Paryskim, gdzie później był też wykładowcą. W latach 1268–1269 (lub 1269–1270) otrzymuje tytuł *baccalaureus biblicus*; w 1271–1272 *baccalaureus Sententiarum*; w 1276–1277 otrzymuje licencjat i doktorat z teologii. Jako *magister regens* prowadzi wykłady w Paryżu w latach 1277–1278 oraz w Bolonii (1218–1279). W latach 1278–1287 był lektorem *Sacri Palatii* (była to uczelnia ufundowana przez papieża Innocentego IV w latach 1244–1245). Papież Mikołaj IV mianował go kardynałem w dniu 16 maja 1288 r.
- ³ Nic więc dziwnego, że J. P. Migne w *Dictionnaire des Cardinaux* (Paris 1857) 249, widzi w Mateuszu jednego z najbardziej uczonych teologów w swojej epoce. Migne zaznacza też, że kardynał Aquasparta był powszechnie szanowany za swoją prawdość i wiedzę.
- ⁴ Szerzej na ten temat por. E. Menestó, *La biblioteca di Matteo d'Acquasparta*, w: Centro Italiano di studi sul Basso Medioevo, *Matteo d'Acquasparta Francese, Filosofo, Politico*, 257–289.
- ⁵ Niektórzy nie wykluczają jednak, że Mateusz mógł być jednym z blisko 160 słuchaczy słynnych konferencji Bonawentury (*Collationes in Hexaëmeron*) wygłoszonych w Paryżu w 1273 r., w okresie od Wielkanocy do uroczystości Zesłania Ducha Św.
- ⁶ L. Mauro w artykule *Matteo e Bonaventura* opublikowanym w cytowanej już pracy zbiorowej pod kierownictwem Centro Italiano di Studi, *Matteo d'Acquasparta*, 173–196, analizuje uważnie zależność doktrynalną Mateusza od pism Bonawentury. Krytykuje on pozycje przyjęte przez E. Longpré i V. Doucet, którzy widzą w naszym autorze wiernego ucznia Bonawentury. Ostatnie opracowania wykazały, pisze L. Mauro na stronie 196, że Aquasparta na pewno przyjmuje wiele teorii bonawenturiańskich. Nie znaczy to jednak, iż nie jest on w stanie przedstawić swoich własnych rozwiązań, wpływających z postępu jaki się dokonał zarówno w filozofii, jak i teologii tamtych czasów: *Jeżeli jest rzeczą prawdziwą, że Mateusz bronił systemu Bonawentury, widząc w nim najbardziej integralny wykład myśli św. Augustyna, to trzeba jednak dodać, że dolożył też wszelkich starań, aby przemyśleć rozwiązania zaproponowane przez Bonawenturę i pogłębić je w świetle nowych odkryć*. Por. także C. Bérubé, *Henri de Gand et Matthieu d' Aquasparta interprètes de saint Bonaventure*, w: *Naturalia y Gracia* 21 (1974) 131–172.
- ⁷ Najważniejsze z nich wraz z bibliografią zostaną podane na końcu artykułu.

- 8 Jak słusznie zauważa V. Doucet, autor doskonałego wprowadzenia do dzieł Mateusza z Aquasparta, zamieszczonego w *Quaestiones disputatae de gratia*, pierwszy z traktatów, o których mowa w tym artykule, można raczej zatytułować *Generalis introitus ad S. Scripturam* (Ojcowie Wydawcy z Quaracchi nadali mu wcześniej tytuł *Tractatus de excellentia Sacrae Scripturae*), gdyż jest w nim mowa o rzeczach wprowadzających do Pisma Św. Mateusz napisał go, według wymogów Uniwersytetu w Patyżu, jako *baccalaureus biblicus* (około roku 1268–69). Drugi traktat jest opatrzony przez Douceta tytułem *Introitus generalis ad sacram theologiam* (tytuł umieszczony przez Ojców Wydawców z Quaracchi: *Sermo de studio Sacrae Scripturae*). Mógł on zostać napisany przez Mateusza, kiedy był *baccalaureus Sententiarum* (ok. roku 1271–1272) lub kiedy zaczął wyklądać teologię (ok. roku 1276–1277). Doucet wspomina także o trzecim wprowadzeniu, które znajdujemy pośród manuskryptów. Jeśli jest to praca autentyczna Mateusza, została napisana w pomiędzy rokiem 1268–1269.
- 9 Podobnie jak Bonawentura, nasz autor wyznawał zasadę: tam gdzie nie sięga kompetencja filozofów, przychodzi nam z pomocą Pismo Św. (*Ubi aulem deficu nobis philosophorum peritia, subvenit nobis Sacrosancta Scriptura*). Traktat *De productione rerum*, q. IV in respondeo). Dodajmy w tym miejscu, że odniesienie się do tekstów Pisma Św. nie zastępowało w żaden sposób argumentacji racjonalnych w danej sprawie. Mateusz, jeśli to było konieczne, potrafił doskonale udowodnić racjonalnie, to co przyjmujemy, chociażby w Piśmie Św., poprzez wiarę. Jako przykład można podać słynną kwestię dotyczącą stworzenia świata, tak bardzo dyskutowaną w średniowieczu.
- 10 J. Trithemius, *De scriptoribus ecclesiasticis* (Coloniae 1546) 211.
- 11 „*Frater Matthaues fecit pulcrum postillam super Epistolam ad Romanos*”, w *Analecta Franciscana* t. III (1897) 406. Wyrażenie *postilla* być może pochodzi od łacińskich słów *post illa*, których lektor Pisma Świętego używał przechodząc do komentarza tekstu liturgicznego lub biblijnego (tak przynajmniej twierdzi J. G. Bougerol).
- 12 „*Scriptis etiam et pulcherrimam Postillam super Epistolam beati Pauli ad Romanos*”. Cytowane za M. Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaues von Aquasparta*. Wien 1906, 15 nota 54.
- 13 Autentyczność komentarzy do proroków mniejszych i Ewangelii św. Mateusza jest odrzucona przez E. Longpré w artykule *Melanges historiques de théologie franciscaine* opublikowanym w *La France Franciscaine* 5 (1922) 426–441. Według Longpré Wydawcy z Quaracchi zbyt niósł się zdali na wiadomości przekazane przez Sbaralea (por. strony 429–431).
- 14 H. Denifle, *Chart. Univ. Paris*, II, 694, n. 6: „*Biblici autem incipiunt immediate post omnes bachalarios, et principium eorum non continet quaestionem, sed scripturae sacrae commendationem et partitionem; cursorum autem principia commendationem continent scripturae*”.
- 15 W całym artykule cyfry odnoszące się do dwóch traktatów wskazują stronę i linię wydania krytycznego.
- 16 Św. Augustyn, *Contra Adimantum* 17, 2 (P. L. 42, 159).
- 17 Słowa św. Augustyna z *De doktrina christiana* II, 8, 12 (P. L. 34, 40).
- 18 Szerzej na ten temat pisze G. Cremascoli, *Matteo d'Acquasparta scrittore*, w *Centro Italiano di Studi*, dz. cyt., 239–255.
- 19 Por. na przykład *Sermo de Sancto Antonio: Doskonałość prawdy wynika z dwóch rzeczy: z mądrości i doktryny. Mądrość przychodzi przez kontemplację samej Prawdy; doktryna dana nam jest przez samą Prawdę, która nas poucza*. Kazanie to znajduje się w: *Matthaei ab Aquasparta Sermones de S. Francisco, de S. Antonio et de S. Clara*. Edidit G. Gál Quaracchi, Firenze 1962, 139, 4ss.
- 20 W *De septem donis Spiritus Sancti*, collatio IV, 13, Bonawentura pisze, że „*scientia theologica sutper fidem fundata*” to „*scientia Scripturae*”. Por. także Bonawentura, *Breviloquium*, Prologus 1. Więcej na ten temat w: *Biblioteca de autores cristianos, Obras de San Buenaventura* t. I. Madrid 1945, 738 lub w sensie bardziej ogólnym: H. de Lubac, *Exégèse médiévale*. Paris 1959, I/1, 59–60.
- 21 Św. Augustyn, *De civitate Dei* VIII, I (P. L. 41, 225).
- 22 *Generalis introitus ad S. Scripturam* 16, 17.
- 23 *Auditor et discipulus in hac scientia debet esse homo, non animal brutum aut bestia*, 22, 26–27.
- 24 Zgodnie z tym, co twierdzili scholastycy średniowieczni: dyskusje i dysputy nie przystoją uczniom Ewangelii, lecz tym, którzy uczą się dzieł Arystotelesa. Por. J. G. Bougerol, *Introduzione generale alle opere di S. Bonaventura*. Roma 1990, 53.

- ²⁵ Pokora to jedna z najbardziej niezbędnych cech w studiowaniu teologii. Przykładem człowieka pokornego jest dla Mateusza oczywiście sam św. Franciszek, w którym *virtus humilitatis maxime viguit*. *De transl. S. Francisci Sermo II* (ed. cyt.) 98, 15. W *De transl. S. Francisci Sermo IV* (ed. cyt.) 118, 12, pisze jeszcze Aquasparta: *Mens virorum sanctorum debet esse stabilita per fidei humilitatem*.
- ²⁶ Cieleśny zmysł wzroku zatrzymuje się na pięknie zmysłowym. Rzeczy widziane tylko *cum oculo carnis* mogą łatwo stać się bożyszczami, które odwodzą od prawdziwego Boga (por. *De transl. S. Francisci Sermo IV* (ed. cyt.) 120, 16s. Czystość serca jest ściśle uzależniona od czystości spojrzenia. W *Sermones de Beata Maria Virgine* (ed. C. Piana, Quaracchi 1962) pisze Aquasparta: *Nullus dicat se habere pudicum animum, si habet impudicum oculum* (Sermo II, 42, 23). Temat „potrójnego oka”: *carnis, rationis contemplationis*, jest wielokrotnie rozważany przez Bonawenturę: *Breviloquium II*, XII, 5; *Collationes in Hexaëmeron V*, 24; *Itinerarium III*, 1.
- ²⁷ Podobnie jak św. Bonawentura, Mateusz z Aquasparta w swoich rozważaniach o Piśmie Św. czerpie też wiele myśli z dzieł Hugona od św. Wiktora, zwłaszcza z jego bardzo znanego *Didascalionu*. W księdze III, XVI Hugon pisze: *Spokój życia studenta (rzecz, która ogromnie ułatwia dyscyplinę) powinien być wewnętrzny i zewnętrzny: w pierwszym przypadku sprawia, że umysł nie gubi się w niedozwolonych pożądaniach; w drugim zaś sprawia, że uczeń ma potrzebny czas i warunki, niezbędne w każdym godziwym i użytecznym studium*. Podobnych porównań moglibyśmy znaleźć więcej.
- ²⁸ *De excellentia istius magistri supervacuum videtur dicere*, 26, 30–31. Mateuszowi wydaje się rzeczą zbyteczną powracać do tego tematu, gdyż już na początku ta kwestia została wyjaśniona: *Si enim queras quis doctor praecipuus: Deus gloriosus et sublimis*, 22, 17–18.
- ²⁹ *Sermo II de S. Francisco* 41, 8ss (ed. cyt.): *Si egrediaris extra te ad istum mundum sensibilem, occurrit tibi sapientia divina et tanquam in viis suis, et in suis vestigiis tibi rapresentatur, quoniam in omni creatura sua impressit vestigia, dum omnia condidit in numero, pondere et mensura; modo specie et ordine*.
- ³⁰ Myśl ta jest zaczerpnięta z Komentarza św. Augustyna do Ewangelii św. Jana XXIV, I (P. L. 35, 1592ss). Doktor z Hipony słusznie zauważa, że ludzi wprawia w zachwyt na przykład cud rozmnożenia chleba, podczas gdy nikt nie zdaje sobie sprawy, że o wiele większym cudem i rzeczą godną podziwu jest chociażby Boża opatrność, dzięki której zachowany jest ład we wszechświecie.
- ³¹ *De doctrina christiana I*, 35, 39 (P. L. 34, 34).
- ³² Nauczanie Pańskie, w myśl słów z Księgi Przysłów 3, 1–2, przynosi długie życie i pokój.
- ³³ Doktryna zmysłów duchowych lub wewnętrznych mająca swój początek w patrystyce (Orygenes, Augustyn), została bardzo rozwinięta w scholastyce średniowiecznej, zwłaszcza przez św. Bonawenturę i jego szkołę. Myśl Bonawentury na temat zmysłów duchowych została doskonale przedstawiona przez K. Rahnera, *Le doctrine des «sens spirituels» en Moyen-Age. En particulier chez Saint Bonaventure*, w *Revue d'Ascetique et Mystique* 1933, 263–293. W *Sermo IV De translatione S. Francisci* (ed. cyt.) Mateusz bardzo dobrze przedstawił zmysły zewnętrzne i ich znaczenie dla człowieka. W życiu duchowym brak kontroli nad nimi może okazać się niebezpieczny, stąd potrzeba dyscypliny i czuwania.
- ³⁴ Na temat „wejścia” Pisma Świętego do aul uniwersyteckich por. J. Verger, *L'esegesi dell'università w P. Riché i inni, Lo studio della Bibbia nel Medioevo Latino*. Brescia 1989, 91–141.
- ³⁵ Por. J. Châtillon, *La Bibbia nelle scuole del XII secolo*, w P. Riché i inni, dz. cyt. 39–89.
- ³⁶ H. Denifle, *Quel livre servait de base a l'enseignement des maîtres en théologie dans l'université de Paris*, w *Revue Thomiste* 2 (1894) 156.
- ³⁷ *De S. Francisco Sermo III* (ed. cyt.) 46, 20ss.
- ³⁸ Por. *De translatione S. Francisci Sermo II* (ed. cyt.) 101–103.
- ³⁹ Por. L. Mauro, *Matteo d'Acquasparta: Il cosmo e la legge*. Firenze 1990. Przedstawiony przez nas wykaz dzieł Aquasparty wydanych w opracowaniach krytycznych jest nieco pełniejszy od L. Mauro, ponieważ znajdują się w nim także pisma Mateusza opublikowane tylko fragmentarycznie (może nie wszystkie udało nam się znaleźć).