

**KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI**

**JANA PAWŁA II**

**WYDZIAŁ TEOLOGII**

**Andrzej Hejnowicz OFMConv**

**Nr albumu 138883**

**EWOLUCJA TOŻSAMOŚCI BRACI MNIEJSZYCH W LATACH 1209- 1279**

Rozprawa doktorska

napisana na seminarium

z historii Kościoła

pod kierunkiem

o. prof. dra hab. Rolanda Prejsa OFMCap

**Lublin 2020**



|                                                                                     |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Wykaz skrótów .....</b>                                                          | <b>7</b>   |
| <b>Wstęp .....</b>                                                                  | <b>13</b>  |
| <b>Rozdział I.</b>                                                                  |            |
| <b>Kontekst powstania Zakonu Braci Mniejszych .....</b>                             | <b>23</b>  |
| <b>1. Procesy kształtujące Europę XIII wieku.....</b>                               | <b>23</b>  |
| a. Zjednoczenie Europy (christianitas).....                                         | 23         |
| b. Zmiany w strukturach społecznych i religijnych .....                             | 27         |
| c. Spór między władzą świecką a kościelną i reforma gregoriańska .....              | 35         |
| d. Wyprawy krzyżowe.....                                                            | 40         |
| e. Nowe formy apostołstwa i herezje .....                                           | 43         |
| <b>2. Italia na tle przemian epoki feudalnej.....</b>                               | <b>54</b>  |
| a. Asyż w czasach św. Franciszka .....                                              | 54         |
| b. Dzieciństwo i młodość Jana Bernardonego.....                                     | 57         |
| c. Proces nawrócenia Jana Bernardone .....                                          | 63         |
| <b>3. Narodziny charyzmatu franciszkańskiego.....</b>                               | <b>77</b>  |
| a. Odkrywanie własnej drogi przez pierwszych braci mniejszych.....                  | 78         |
| b. Przyłączenie się naśladowców.....                                                | 86         |
| c. Życie pierwotnej <i>fraternitas</i> franciszkańskiej .....                       | 89         |
| d. Papieskie zatwierdzenie franciszkańskiego sposobu życia .....                    | 96         |
| e. <i>Forma vitae</i> – Protoregula .....                                           | 105        |
| f. Cechy charakterystyczne pierwszych franciszkanów.....                            | 110        |
| <b>4. Brat mniejszy w dokumentach z epoki.....</b>                                  | <b>114</b> |
| a. Świadek Jakuba de Vitry .....                                                    | 115        |
| b. Dokumenty Stolicy Apostolskiej.....                                              | 133        |
| c. Inne świadectwa .....                                                            | 146        |
| <b>Rozdział II.</b>                                                                 |            |
| <b>Proces kodyfikacji charyzmatu franciszkańskiego (1223-1226) .....</b>            | <b>159</b> |
| <b>1. Kryzys pierwotnej tożsamości.....</b>                                         | <b>159</b> |
| a. Klara i żeńska forma franciszkanizmu .....                                       | 160        |
| b. Zmiany w ruchu franciszkańskim podczas nieobecności Franciszka .....             | 163        |
| c. Interwencje Stolicy Apostolskiej.....                                            | 166        |
| d. Podróż Franciszka na Wschód i rezygnacja z przywództwa „ <i>fraternitas</i> ” .. | 171        |
| <b>2. Podstawowe dokumenty kształtujące tożsamość braci mniejszych.....</b>         | <b>177</b> |
| a. Reguła bez bulli papieskiej.....                                                 | 178        |
| b. Reguła dla pustelni .....                                                        | 204        |
| c. Napomnienia – weryfikacja tożsamości .....                                       | 212        |
| d. Reguła zatwierdzona bullą papieską.....                                          | 226        |

|                                                                                                |            |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| e. Testamenty św. Franciszka .....                                                             | 278        |
| <b>3. Dopelnienie franciszkańskiego projektu życia .....</b>                                   | <b>298</b> |
| a. Franciszkowe listy eucharystyczne .....                                                     | 299        |
| b. Listy prywatne.....                                                                         | 312        |
| c. Opowieść o prawdziwej i doskonałej radości .....                                            | 317        |
| <b>Rozdział III.</b>                                                                           |            |
| <b>Wzrost samoświadomości braci mniejszych w latach 1226-1245. ....</b>                        | <b>321</b> |
| <b>1. Sytuacja zakonu po śmierci św. Franciszka .....</b>                                      | <b>321</b> |
| a. Rządy brata Eliasza i Jana z Parmy .....                                                    | 324        |
| b. Grzegorz IX i jego wpływ na profilowanie się tożsamości zakonu.....                         | 374        |
| <b>2. Pisma kształtujące obraz św. Franciszka i model brata mniejszego.....</b>                | <b>394</b> |
| a. <i>Vita I</i> Tomasza z Celano i początki hagiografii franciszkańskiej .....                | 394        |
| b. Dzieła zależne od <i>Vita I</i> Tomasza z Celano.....                                       | 405        |
| c. Życiorysy nieurzędowe .....                                                                 | 413        |
| d. <i>Vita II</i> i <i>Traktat o cudach</i> .....                                              | 423        |
| <b>Rozdział IV.</b>                                                                            |            |
| <b>Adaptacje ideału franciszkańskiego .....</b>                                                | <b>431</b> |
| <b>1. Papieskie oświadczenia w sprawie <i>Reguły</i> św. Franciszka.....</b>                   | <b>431</b> |
| a. Grzegorz IX i pierwsze papieskie interpretacje <i>Reguły</i> .....                          | 431        |
| b. Komentarz Innocentego IV <i>Ordinem vestrum</i> .....                                       | 440        |
| <b>2. Prywatne wyjaśnienia <i>Reguły</i> .....</b>                                             | <b>446</b> |
| a. <i>Expositio</i> Czterech Magistrów .....                                                   | 446        |
| b. <i>Elucidatio super Regulam</i> Hugona z Digne.....                                         | 453        |
| <b>3. Próby ustalenia tożsamości franciszkańskiej na podstawie pierwotnej hagiografii.....</b> | <b>470</b> |
| a. Zakon laicki czy klerycki? .....                                                            | 470        |
| b. Problemy związane z „kwestią franciszkańską” .....                                          | 481        |
| <b>Rozdział V.</b>                                                                             |            |
| <b>Kształtowanie się apostołskiego charakteru zakonu (1245-1279).....</b>                      | <b>489</b> |
| <b>1. Dyskusje o tożsamości zakonu (kontrowersje z klerem diecezjalnym) .....</b>              | <b>490</b> |
| a. Wilhelm z Saint-Amour i kwestia sensowności istnienia zakonów żebrzących..                  | 504        |
| b. Zarzuty Gerarda z Abbeville i apologia franciszkańska .....                                 | 516        |
| c. Spór między franciszkanami i dominikanami.....                                              | 553        |

|                                                                                                         |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2. Działalność św. Bonawentury jako ministra generalnego .....                                          | 563 |
| a. Sytuacja zakonu na podstawie wczesnych dzieł Bonawentury .....                                       | 563 |
| b. <i>Konstytucje narbońskie</i> .....                                                                  | 579 |
| c. Jeden model do naśladowania Franciszka .....                                                         | 594 |
| 3. Bulla <i>Exiit qui seminat</i> jako papieskie potwierdzenie apostolskiego<br>charakteru zakonu ..... | 609 |
| Zakończenie.....                                                                                        | 623 |
| Bibliografia.....                                                                                       | 627 |



## Skróty i sigle biblijne

### ST – Stary Testament

|       |                        |     |                     |
|-------|------------------------|-----|---------------------|
| Rdz   | Ks. Rodzaju            | Prz | Ks. Przysłów        |
| Wj    | Ks. Wyjścia            | Koh | Ks. Koheleta        |
| Kpł   | Ks. Kapłańska          | Pnp | Pieśń nad pieśniami |
| Lb    | Ks. Liczb              | Mdr | Ks. Mądrości        |
| Pwt   | Ks. Powtórzonego Prawa | Syr | Mądrość Syracha     |
| Joz   | Ks. Jozuego            | Iz  | Ks. Izajasza        |
| Sdz   | Ks. Sędziów            | Jr  | Ks. Jeremiasza      |
| Rt    | Ks. Rut                | Lm  | Lamentacje          |
| 1 Sm  | 1 Ks. Samuela          | Ba  | Ks. Barucha         |
| 2 Sm  | 2 Ks. Samuela          | Ez  | Ks. Ezechiela       |
| 1 Krl | 1 Ks. Królewska        | Dn  | Ks. Daniela         |
| 2 Krl | 2 Ks. Królewska        | Oz  | Ks. Ozeasza         |
| 1 Krn | 1 Ks. Kronik           | Jl  | Ks. Joela           |
| 2 Krn | 2 Ks. Kronik           | Am  | Ks. Amosa           |
| Ezd   | Ks. Ezdrasza           | Ab  | Ks. Abdiasza        |
| Ne    | Ks. Nehemiasza         | Jon | Ks. Jonasza         |
| Tb    | Ks. Tobiasza           | Mi  | Ks. Micheasza       |
| Jdt   | Ks. Judyty             | Na  | Ks. Nahuma          |
| Est   | Ks. Estery             | Ha  | Ks. Habakuka        |
| 1 Mch | 1 Ks. Machabejska      | So  | Ks. Sofoniasza      |
| 2 Mch | 2 Ks. Machabejska      | Ag  | Ks. Aggeusza        |
| Hi    | Ks. Hioba              | Za  | Ks. Zachariasza     |
| Ps    | Ks. Psalmów            | Ml  | Ks. Malachiasza     |

### NT – Nowy Testament

|       |                        |      |                      |
|-------|------------------------|------|----------------------|
| Mt    | Ew. wg św. Mateusza    | 1 Tm | 1 List do Tymoteusza |
| Mk    | Ew. wg św. Marka       | 2 Tm | 2 List do Tymoteusza |
| Łk    | Ew. wg św. Łukasza     | Tt   | List do Tytusa       |
| J     | Ew. wg św. Jana        | Flm  | List do Filemona     |
| Dz    | Dzieje Apostolskie     | Hbr  | List do Hebrajczyków |
| Rz    | List do Rzymian        | Jk   | List św. Jakuba      |
| 1 Kor | 1 List do Koryntian    | 1 P  | 1 List św. Piotra    |
| 2 Kor | 2 List do Koryntian    | 2 P  | 2 List św. Piotra    |
| Ga    | List do Galatów        | 1 J  | 1 List św. Jana      |
| Ef    | List do Efezjan        | 2 J  | 2 List św. Jana      |
| Flp   | List do Filipian       | 3 J  | 3 List św. Jana      |
| Kol   | List do Kolosan        | Jud  | List św. Judy        |
| 1 Tes | 1 List do Tesaloniczan | Ap   | Apokalipsa św. Jana  |
| 2 Tes | 2 List do Tesaloniczan |      |                      |

## Skróty i sigle franciszkańskie

### Fontes Franciscani<sup>1</sup> (FF1) – Opuscula Francisci et Clarae Assisiensis – Abbreviationis

|       |                                            |
|-------|--------------------------------------------|
| Adms  | – Admonitiones                             |
| AOff  | – Antiphona in Officio Passionis           |
| BLeo  | – Benedictio fratri Leoni data             |
| BOff  | – Benedicamus Domino in Officio Passionis  |
| CAud  | – Canto „Audite Poverelle”                 |
| CSol  | – Canticum fratris Solis                   |
| EAnt  | – Epistola ad s. Antonium                  |
| ECle  | – Epistola ad clericos                     |
| 1 ECu | – Epistola ad custodes I                   |
| 2 ECu | – Epistola ad custodes II                  |
| 1 EFi | – Epistola ad fideles (recensio prior)     |
| 2 EFi | – Epistola ad fideles (recensio posterior) |
| ELeo  | – Epistola ad fratrem Leonem               |
| EMin  | – Epistola ad quendam ministrum            |
| EOrd  | – Epistola toti Ordini missa               |
| ERec  | – Epistola ad opulorum rectores            |
| ExhL  | – Exhortatio ad ludem Dei                  |
| ExPa  | – Expositio in Pater noster                |
| FOff  | – Officium Passionis Domini                |
| FoVi  | – Forma vitae s. Clarae data               |
| FrRe  | – Fragmenta alterius Regulae non bullatae  |
| LDei  | – Laudes Dei altissimi                     |
| LHor  | – Laudes Dei ad omnes horas dicendae       |
| Ocru  | – Oratio ante Crucifixum dicta             |
| OpDi  | – Opuscula dictata                         |
| Rebu  | – Regula non bullata                       |
| Svig  | – Salutatio b. Mariae Virginis             |
| SVit  | – Salutatio Virtutum                       |
| Test  | – Testamentum                              |
| UVol  | – Ultima voluntas s. Clarae data           |
| BeCi  | – Benedictio                               |
| 1 ECI | – Epistola ad s. Agnetem de Praga I        |
| 2 ECI | – Epistola ad. S. Agnetem de Praga II      |
| 3 ECI | – Epistola ad s. Agnetem de Praga III      |
| 4 ECI | – Epistola ad s. Agnetem de Praga IV       |
| 5 ECI | – Epistola ad Ermenetrudem                 |
| ReCi  | – Regula                                   |
| TeCi  | – Testamentum                              |

---

<sup>1</sup> E. Manesto', S. Brufani, *Fontes Frncescani*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1995.



## Fonti Francescane<sup>2</sup> (FF) abbreviazioni

### Scritti di san Francesco

|         |                                           |
|---------|-------------------------------------------|
| Am      | – Ammonizioni                             |
| BfL     | – Benedizione a frate Leone               |
| Cant    | – Cantico di frate Sole                   |
| Eslo    | – Esortazione alla lode di Dio            |
| Fvit    | – Forma di vita (alle „povere signore”)   |
| 2Lcus   | – Seconda lettera ai custodi              |
| 1Lf     | – Lettera ai fedeli (1 redazione)         |
| 2Lf     | – Lettera ai fedeli (2 redazione)         |
| LfL     | – Lettera a frate Leone                   |
| Lmin    | – Lettera a un ministro                   |
| LodAl   | – Lodi di Dio altissimo                   |
| LOrd    | – Lettera a tutto l’Ordine                |
| Lrp     | – Lettera ai reggitori dei popoli         |
| Pater   | – Parafrasi del „Pater noster”            |
| Plet    | – Della vera e perfetta letizia           |
| Rb      | – Regola bollata                          |
| Rer     | – Regola di vita negli eremi              |
| Rnb     | – Regola non bollata                      |
| Salvir  | – Saluto alle vitu’                       |
| 1Test   | – Testamento di Siena                     |
| 2Test   | – Testamento                              |
| UffPass | – Ufficio della Passione del Signore      |
| Uvol    | – Ultima volonta’ (alle „povere signore”) |

### Biografie di Francesco di Assisi

|        |                                                               |
|--------|---------------------------------------------------------------|
| Anper  | – Anonimo perugino (Primordi o fondazione dell’Ordine)        |
| CAss   | – Compilazione di Assisi                                      |
| 1Cel   | – Vita del beato Francesco (Vita prima), di Tommaso da Celano |
| 2Cel   | – Memoriale nel desiderio dell’anima (Vit seconda)            |
| 3 Comp | – Leggenda dei tre Compagni                                   |
| LegM   | – Leggenda maggiore di Bonaventura                            |

Wykaz skrótów za: *Źródła franciszkańskie*, Kraków 2005

ZF                      *Źródła franciszkańskie*<sup>3</sup>

#### 1.      Pisma św. Franciszka

|         |                                                                |
|---------|----------------------------------------------------------------|
| BłB     | – Błogosławieństwo dla brata Bernarda                          |
| frRegC  | – Fragmenty innej Reguły niezatwierdzonej (Celano)             |
| frRegHD | – Fragmenty innej Reguły niezatwierdzonej (Hugon z Digne)      |
| frRegWo | – Fragmenty innej Reguły niezatwierdzonej (Kodeks z Worcester) |

<sup>2</sup> *Fonti francescane. Nuova edizione. Scritti e biografie di san Francesco d’Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d’Assisi* (IV edizione) Edizioni Messaggero, Padova 1990.

<sup>3</sup> R. Prejs, Z. Kijas, *Źródła franciszkańskie*, Kraków 2005.

|       |                                                                   |
|-------|-------------------------------------------------------------------|
| KLBł  | – Kartka podarowana bratu Leonowi (Błogosławieństwo)              |
| KLUw  | – Karta podarowana bratu Leonowi (Uwielbienie Boga Najwyższego)   |
| LA    | – List do św. Antoniego                                           |
| 1 LD  | – List do duchownych. Redakcja pierwsza                           |
| 2LD   | – List do duchownych. Redakcja druga                              |
| 1 LK  | – List do kustoszów (pierwszy)                                    |
| 2 LK  | – List do kustoszów (drugi)                                       |
| LL    | – List do brata Leona                                             |
| LM    | – List do ministra                                                |
| LRz   | – List do rządców narodów                                         |
| 1 Lw  | – List do wiernych (redakcja pierwsza)                            |
| 2 Lw  | – List do wiernych (redakcja druga)                               |
| LZ    | – List skierowany do całego zakonu wraz z modlitwą „Wszechmogący” |
| MP    | – Modlitwy pochwalne odmawiane przy wszystkich godzinach          |
| MpK   | – Modlitwa odmówiona przed krucyfiksem                            |
| Np    | – Napomnienia                                                     |
| Of    | – Oficjum o Męce Pańskiej                                         |
| On    | – Wykład modlitwy „Ojcze nasz”                                    |
| OWKI  | – Ostatnia wola napisana dla św. Klary                            |
| PBłM  | – Pozdrowienie Błogosławionej Maryi Dziewicy                      |
| Pcn   | – Pozdrowienie cnót                                               |
| Psł   | – Pieśń słoneczna                                                 |
| Pust  | – Reguła dla pustelni                                             |
| 1 Reg | – Reguła niezatwierdzona                                          |
| 2 Reg | – Reguła zatwierdzona                                             |
| SpKl  | – Sposób życia przekazany św. Klarze                              |
| T     | – Testament                                                       |
| Ts    | – Testament sienneński                                            |
| Z     | – Zachęta do uwielbienia Boga                                     |
| ZUbP  | – Zachęta dla ubogich pań w klasztorze św. Damiana                |

## 2. Pisma św. Klary

|     |                                           |
|-----|-------------------------------------------|
| B   | – Błogosławieństwo                        |
| 1 L | – List pierwszy do św. Agnieszki Praskiej |
| 2 L | – List drugi do św. Agnieszki Praskiej    |
| 3 L | – List trzeci do św. Agnieszki Praskiej   |
| 4 L | – List czwarty do św. Agnieszki Praskiej  |
| SL  | – List do Ermentrudy z Bruges             |
| RKl | – Reguła św. Klary                        |
| TKl | – Testament św. Klary                     |

## 3. Najstarsze biografie

|     |                                                          |
|-----|----------------------------------------------------------|
| AP  | – Anonim z Perugii                                       |
| 1 B | – Bonawentura św., Życiorys większy                      |
| 2 B | – Bonawentura św., Życiorys mniejszy                     |
| 3 B | – Bonawentura św., Mowy o świętym naszym ojcu Franciszku |

|       |                                                              |
|-------|--------------------------------------------------------------|
| BKp   | – Bernard z Bessy, Księga pochwał błogosławionego Franciszka |
| 1 Cel | – Tomasz z Celano, Życiorys pierwszy                         |
| 2 Cel | – Tomasz z Celano, Życiorys drugi                            |
| 3 Cel | – Tomasz z Celano, Traktat o cudach św. Franciszka           |
| DbF   | – Dzieje błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy        |
| JL    | – Julian ze Spiry, Legenda                                   |
| JOf   | – Julian ze Spiry, Oficjum                                   |
| LE    | – Elias z Asyżu, List okólny o śmierci św. Franciszka        |
| Lg    | – Tomasz z Celano, Żywot św. Klary z Asyżu                   |
| L3T   | – Trzej Towarzysze, List z Greccio                           |
| LVers | – Henryk z Avranches, Legenda wierszowana o św. Franciszku   |
| Sc    | – Sacrum commercium                                          |
| 3T    | – Relacja trzech towarzyszy                                  |
| ZA    | – Zbiór asyski                                               |
| 1 Zw  | – Zwierciadło doskonałości. Redakcja mniejsza                |
| 2 Zw  | – Zwierciadło doskonałości. Redakcja większa                 |

#### 4. Inne skróty bibliograficzne

|                 |                                                                                                                                                                                                                                                         |
|-----------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| AF              | – <i>Analecta Franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad historiam fratrum minorum spectantia edita a patribus Collegi S. Bonaventurae adiuvantibus allis eruditis viris</i> , I-X ad Claras Aquas, Florentiae (Quaracchi-Firenze) 1895-1941. |
| AFH             | – „Archivum Franciscanum Historicum”, Quaracchi 1908, Roma 1926-.                                                                                                                                                                                       |
| Annales Minorum | – <i>Annales Minorum seu trium Ordinum a s. Francisco institutorum</i> , auctore A.R.P. Luca Waddingo Hiberno, ad Claras Aquas (Quaracchi) pope Florentiam 1931.                                                                                        |
| AK              | – „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1909-.                                                                                                                                                                                                                |
| BF              | – <i>Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum</i> , I-IV, ed. J.H. Sbaralea, Roma 1759-1768.                                                                                                                                                         |
| BFE.....        | <i>Bullarium Franciscanum. Epitome</i> , ed. C.Ubel, Romae 1908.                                                                                                                                                                                        |
| CF              | – „Collectanea Franciscana”, Assisi 1931, Roma 1941-.                                                                                                                                                                                                   |
| ConvAss         | – „Convivium Assisiense”, Assisi 1999-.                                                                                                                                                                                                                 |
| DB              | – <i>Dizionario Bonaventuriano</i> . Filosofia – tologia – spiritualita, E. Caroli (red.), Padova 2008.                                                                                                                                                 |
| DBI             | – <i>Dizionario biografico degli italiani</i> curato dall’Istituto dell’Enciclopedia italiana, Roma 1960-                                                                                                                                               |
| DIP             | – <i>Dizionario degli Istituti di Perfezione</i> , t. I-X, red. G. Pellicia, Roma 1962-2003.                                                                                                                                                            |
| EK              | – <i>Encyklopedia katolicka</i> , t. I-XX, Lublin 1973-2014.                                                                                                                                                                                            |
| FraF            | – „Frate Francesco”, Assisi 1924-27, Milano 1928-53, Roma 1954-.                                                                                                                                                                                        |
| FS              | – „Franziskanische Studien”, Münster i. W. 1914, Werl/westf. 1936-.                                                                                                                                                                                     |
| IF              | – „Italia Franciscana”, Roma 1926-.                                                                                                                                                                                                                     |
| ISF             | – <i>Instytut Studiów Franciszkańskich</i> , Kraków 2015.                                                                                                                                                                                               |
| Laur            | – „Laurentianum”, Roma 1960.                                                                                                                                                                                                                            |
| LDF             | – <i>Leksykon duchowości franciszkańskiej</i> , red. E. Kumka, Kraków-Warszawa 2016.                                                                                                                                                                    |

|     |                                                                                           |
|-----|-------------------------------------------------------------------------------------------|
| LPF | – Leksykon postaci franciszkańskich z XIII i XIV wieku, red. J. Łopat, Niepokalanów 2011. |
| LV  | – „Lignum Vitae”, Łódź Łagiewniki 2000-.                                                  |
| MF  | – „Miscellanea francescana”, Foligno 1886, Assisi 1914, Roma 1931-.                       |
| PL  | – Patrologiae cursus completus. Series Latina I-CCVII, wyd. J.P. Migne, Paris 1878-1890.  |
| RHF | – „Revue d’Histoire Franciscaine”, Paris 1924-1931.                                       |
| SF  | – „Studia franciszkańskie”, Poznań 1984-.                                                 |
| VM  | – „Vita minorum”, Padova 1929-1943, Venezia 1950-.                                        |
| WnF | – „W nurcie franciszkańskim”, Kraków 1991-.                                               |
| WZF | – Wczesne źródła franciszkańskie, t. I-II, red. S. Kafel, Warszawa 1981.                  |
| ZF  | – Źródła franciszkańskie, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków 2005.                           |

## Wstęp

Już starożytni filozofowie ustalili zasady będące podstawą w procesie poznawczym człowieka. Wśród nich umieszczono „zasadę tożsamości”, czyli bycia tym samym. Taką interpretację tego pojęcia podaje *Słownik języka polskiego* Lidii Drabik (Wydawnictwo PWN). Termin ten odnoszony jest do zespołu cech, które pozwalają rozpoznać daną osobę czy grupę osób. Poznanie czyjejś tożsamości polega więc na rozpoznaniu specyficznych cech i atrybutów konkretnej osoby lub większej zbiorowości.

Tożsamość w pierwszym rzędzie jest pojęciem filozoficznym. We współczesnym świecie znajduje ono zastosowanie przede wszystkim wtedy, gdy próbuje się ustalić, czy osoba lub rzecz podawana za taką jest nią rzeczywiście. Powyższy termin używany jest również w życiu zakonnym, w którym coraz częściej mówi się o tożsamości danego zakonu (zgromadzenia zakonnego). W kontekście życia zakonnego należy umieścić temat tejże dysertacji. Główne pytanie, na które będzie poszukiwana odpowiedź, brzmi: co stanowi zespół cech, dzięki którym grupę osób, nazywającą się braćmi mniejszymi, można uważać za kontynuatorkę w prostej linii tej grupy, która zgromadziła się w pierwszej połowie XIII wieku przy Franciszku z Asyżu. Innymi słowy, podjęta zostanie próba wykazania, że istnieje kontynuacja i brak istotnej różnicy pomiędzy tym, co było projektem Franciszka z Asyżu, a tym, co zrozumieli i wykonali jego naśladowcy. Ponieważ faktem jest, że współczesne życie grupy, określającej się jako bracia mniejsi, nie jest kopią życia Franciszka z Asyżu i jego pierwszych towarzyszy, warto przyjrzeć się, czy nastąpiła pewna ewolucja tej grupy, czy mimo niej zostały zachowane niezbędne cechy tożsamości, czy w początkach ruchu franciszkańskiego były już obecne elementy, które z biegiem czasu zostały uwypuklone w życiu zakonu. Ewolucja jest tu rozumiana jako proces przechodzenia od pewnej intuicji do dobrze ukształtowanych struktur, zgodnie z łacińskim terminem *evolvere*, oznaczającym rozwój i proces zmian zachodzących w czasie. W odniesieniu do grupy powstałej wokół Franciszka z Asyżu i do współczesnej wspólnoty określającej się jako bracia mniejsi, używa się oficjalnej nazwy – Zakon Braci Mniejszych lub w wersji łacińskiej *Ordo Fratrum Minorum*. Dla uproszczenia i urozmaicenia narracji bracia mniejsi będą określani zamiennie jako franciszkanie.

W obecnych czasach bardzo często słyszy się o kryzysie tożsamości, czy to w Kościele katolickim, czy też w społeczeństwie. Niektórzy uważają to za normalny przejaw rozwoju społeczeństwa, inni za załamanie się dawnego, związanego z przeszłością sposobu życia. W związku z tym pojawiają się coraz częściej pytania o to, kim jesteśmy i kim powinniśmy być. Kwestie tożsamości podejmowane są też w Zakonie Braci Mniejszych. Pojawiły się one z wielką mocą po Soborze Watykańskim II (1963-1965), który w swym działaniu podjął wysiłek dostosowania Kościoła do życia we współczesnym świecie<sup>1</sup>.

Zakon franciszkański w znaczeniu *Ordo Fratrum Minorum*, pomimo faktu, że w ciągu wieków podzielił się na trzy odmiany (braci mniejszych konwentualnych, braci mniejszych obserwantów i braci mniejszych kapucynów) podjął jeszcze w XIX wieku pracę nad odkryciem oryginalnego „ducha zakonu”, co w przekonaniu naukowców franciszkańskich i wyższych przełożonych mogło dokonać się poprzez krytyczne, zgodne z współczesnymi metodami historycznymi, wydanie pism św. Franciszka i najstarszych biografii Świętego z Asyżu. Wszystkie wyżej wymienione formy piśmienne zyskały wspólną nazwę *Źródła franciszkańskie*. Decyzje Soboru Watykańskiego II przyspieszyły studia nad źródłami do poznania Franciszka i historii zakonu, doprowadzając w XX wieku do uformowania się dwóch grup naukowców franciszkańskich. Pierwsza związana była z Theophilem Desbonnetsem i Damienem Vorreux, a nazwać ją można grupą francuską. Natomiast druga

---

<sup>1</sup> Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego „Perfectae caritatis”*.

zorganizowała się w Niemczech wokół takich postaci, jak: Kajetan Esser, Lothar Hardick czy Engelbert Grau. Grupa francuska już w 1968 r. wydała *Źródła franciszkańskie z XIII wieku* w języku francuskim. Niemieccy naukowcy franciszkańscy, w szczególności K. Esser, opowiadają się za krytycznym wydaniem pism św. Franciszka. Dzięki niemu ukazały się w 1976 r. *Die „Opuscula” des hl. Franciscus von Assissi. Neue textritische Edition*, które stały się podstawą do następnych krytycznych wydań pism Asyżanina w różnych językach. W następnych latach we Włoszech badacze, zebrani wokół franciszkańskich ośrodków naukowych, przygotowali wydanie krytyczne *Fontes Francescani* (1995) w języku łacińskim. Pracom przewodziło dwóch profesorów świeckich – Enrico Menesto’ i Stefano Brufani. Natomiast aparat krytyczny przygotował o. Giovanni Boccali. W roku 1980 dzięki pracom naukowców włoskich ukazały się *Fonti Francescane* w języku włoskim, a w 2002 r. opracowano nowe wydanie *Pism (Scritti)* św. Franciszka, w językach łacińskim i włoskim.

W Polsce dopiero w 1976 r. ukazały się pisma św. Franciszka przełożone na język polski przez o. Kajetana Ambrożkiewicza. Natomiast w 1981 r. dzięki staraniom o. Salezego Kafela i o. Cecyliana Niezgody ukazały się *Wczesne źródła franciszkańskie*. W następnych latach pojawiły się nowe inicjatywy, wśród których należy wymienić: Centrum Duchowości „Honoratianum” w Zakroczymiu (1993), Instytut Studiów Franciszkańskich w Krakowie (2001) oraz Instytut Franciszkański w Łodzi Łagiewnikach (1986). Od 1984 r. ukazują się też „Studia Franciszkańskie”, na łamach których zamieszczane są publikacje z historii, filozofii i duchowości franciszkańskiej. W ramach osiągnięć naukowych polskiego środowiska franciszkańskiego należy wspomnieć wydanie w 2002 r. pism świętych Franciszka i Klary w układzie łacińsko-polskim oraz nową i poszerzoną edycję *Źródeł franciszkańskich* pod redakcją Rolanda Prejsa i Zdzisława Kijasa.

Większość wspomnianych wydarzeń miała wpływ na autora niniejszej dysertacji, który będąc członkiem Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych, uczestniczył w dyskusjach, sympozjach naukowych i wykładach uniwersyteckich na temat pierwotnego franciszkanizmu, jego rozwoju i form, które przybrał w historii. Autorzy prac naukowych lub wykładów bardzo często odwoływali się do tożsamości franciszkańskiej lub do tzw. charyzmatu franciszkańskiego i zazwyczaj omawiali jeden z elementów składowych owej tożsamości, jak np. bycie mniejszym lub wędrownym sposobem głoszenia Ewangelii przez pierwszych franciszkanów. Nie podejmowali jednak wysiłku ustalenia elementów składowych owej tożsamości i prac nad tym, jak ona była rozumiana na początku. Czy zmieniało się jej zrozumienie w ciągu procesu historycznego, czy też nie.

Wspomniano wcześniej, że nawet bardzo pobieżna obserwacja życia zakonnego, prowadzonego przez franciszkanów w XXI wieku, daje możliwość dostrzeżenia różnicy między współczesnym sposobem życia naśladowców Biedaczyny z Asyżu, a mającym miejsce w XIII i XIV wieku. To prowadzi do postawienia następnego pytania: czy tożsamość braci mniejszych podlega ewolucji, czy też nie? Czy rozwój w czasie był naprawdę ewolucją, czyli przybieraniem coraz doskonalszych form pierwotnej idei, czy też był regresem, dewolucją, redukcją lub zdradą pierwotnych ideałów? Na to pytanie w przeszłości padały bardzo różne odpowiedzi. Bonawentura z Bagnoregio, jeden z wielkich teologów zakonu w średniowieczu, był przekonany o ciągłym rozwoju zakonu. Natomiast Anioł z Clareno, przedstawiciel ruchu zwanego spirytuałami, miał odmienne zdanie na ten temat. Również we współczesnym społeczeństwie, w większości wychowanym na lekturze *Kwiatków św. Franciszka*, istnieje przekonanie, że pierwotny okres był złotym okresem dziejów zakonu, a im dalej od momentu założenia, tym bardziej sytuacja w zakonie ulegała pogorszeniu. Procesowi ewolucji zakonu w XIII wieku poświęcił swe dzieło Eugene Badin, bardziej znany pod imieniem zakonnym jako Gratien de Paris (1873-1942)<sup>2</sup>. To pierwsze w historii dzieło,

---

<sup>2</sup> G. de Paris, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des freres mineurs au XIII siecle*, Paris 1928.

które podejmuje w duchu współczesnej krytyki naukowej temat założenia, czyli składników fundamentalnych życia franciszkańskiego, oraz ewolucji – rozwoju w XIII wieku Zakonu Braci Mniejszych. Mimo dużego znaczenia tego dzieła, pozostało ono w języku oryginału i nie dokonano tłumaczenia go na żaden inny język europejski. Inne opracowania na temat dziejów zakonu w różnym stopniu dotyczą zagadnienia tożsamości, czasami tylko je zaznaczając, a niekiedy zupełnie się do niego nie odnoszą, koncentrując się na ustaleniu faktów i ukazaniu rozwoju instytucji. Warto odwołać się na przykład do prac Ralpha Hubera: *A documented History of the Franciscan Order*<sup>3</sup> czy Johna Moormana *A history of The Franciscan Order from its originis to the year 1517*<sup>4</sup> lub też w języku włoskim Teodozjusza Lombardiego *Storia del francescanesimo*<sup>5</sup> i Grado Merla, *Storia dei frati Minori e del francescanesimo*<sup>6</sup>. Należy zaznaczyć, że tylko Merlo porusza kwestię rozwoju tożsamości, pozostałe dzieła są historią zakonu.

Wspomniane wyżej opracowanie francuskiego kapucyna, Gratiena de Paris, było podstawą przyjęcia hipotezy procesu ewolucji Zakonu Braci Mniejszych. Tak powstał projekt pracy mającej na celu wykazanie procesu przeobrażeń dokonujących się w ramach zakonu założonego przez Franciszka z Asyżu i kształtowanie się ostatecznego charakteru zakonu. Takie podejście zostało zamknięte w ramach czasowych 1209-1279. Pierwszą datę graniczną stanowi rok 1209. Przed nią nie występuje w historii żadna grupa religijna, która określałaby siebie jako bracia mniejsi. Jest to więc data *a quo*. Natomiast rok 1279 jako termin *ad quem* jest wyznaczony przez ukazanie się bulli Mikołaja III *Exiit qui seminat*, która formalnie od strony papieskiej potwierdzała wypracowany przez franciszkanów charakter zakonu. Można przyjąć, że z chwilą ukazania się dokumentu zamknął się pierwszy okresu rozwoju zakonu, liczący siedemdziesiąt lat. Po tej dacie we wspólnocie pojawiła się bowiem grupa braci zwana spirytuałami (franciszkanie spirytualni), która zanegowała sensowność obranego kierunku rozwoju, a nawet uznała go za wyraz zdrady pierwotnych ideałów i odejścia od intencji założyciela. Dyskusje, a wręcz ostre spory nad tym, co stanowi istotę życia franciszkańskiego, doprowadziły w konsekwencji do podziału pierwotnego Zakonu Braci Mniejszych. Korzystając jednak z doświadczeń ruchu ekumenicznego, który odwołuje się do tego, co łączy poszczególne wyznania chrześcijańskie, również wśród naśladowców Biedaczyny z Asyżu pojawiły się próby podjęcia prac zjednoczeniowych. Aby do tego doprowadzić, należy najpierw ustalić, co stanowi wspólną tożsamość braci mniejszych. Innymi słowy, potrzebne jest określenie cech koniecznych do stwierdzenia zgodności z oryginałem. Niniejsza dysertacja ma zamiar przyczynić się do ustalenia owych atrybutów.

Charakter niniejszego studium sprawił, że zbędne okazało się korzystanie z archiwów, a bazowanie wyłącznie na publikacjach drukowanych. Stwierdzić jednak trzeba, że o ile w krajach Europy Zachodniej ukazują się bardzo liczne opracowania z zakresu historii i duchowości franciszkańskiej (omawianie ich wartości przekracza ramy niniejszego wstępu), to w polskich bibliotekach są – mimo braku ograniczeń ze strony cenzury – rzadko reprezentowane. Wymusiło to konieczność korzystania z księgozbiorów zagranicznych, zwłaszcza specjalizujących się w gromadzeniu literatury franciszkańskiej. By zapoznać się z publikacjami pisarzy franciszkańskich, autor udał się do dwóch ośrodków uniwersyteckich we Włoszech, a mianowicie do Papieskiego Wydziału Teologicznego św. Bonawentury w

---

<sup>3</sup> R.M. Huber, *A documented History of the Franciscan Order. From the birth of St. Francis to the division of the Order under Leo X (1182-1517)*, Milwaukee Wis. and Washington DC 1944.

<sup>4</sup> J. Moorman, *A history of the Franciscan Order from its originis to the year 1517*, Oxford University press, Oxford 1968.

<sup>5</sup> T. Lombardi, *Storia del francescanesimo*, Edizioni Messaggero, Padova 1980.

<sup>6</sup> G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Edizioni Francescane, Padova 2003.

Rzymie i do położonego również w tym mieście Papieskiego Uniwersytetu Antonianum. Dzięki temu udało się znaleźć wydania kompletne pism św. Bonawentury, opracowane przez zespół wydawniczy związany z Kolegium św. Bonawentury w Quaracchi, oraz niektóre wydania dzieł Tomasza z Yorku i Jana Peckhama. Ponadto powiodła się próba dotarcia do wydania komentarzy do *Reguły* św. Franciszka sporządzonych przez tzw. czterech magistrów i Hugona z Digne. Pierwszy został opracowany i opublikowany przez Livariusza Oligera w 1950 r. i nosi tytuł *Expositio quatuor magistrorum super Regulam fratrum minorum*<sup>7</sup>, a drugi wydał krytycznie David Flood w 1979 r. w studium *Hugh of Digne's Rule commentary*<sup>8</sup>. W wyżej wymienionych ośrodkach naukowych znajdują się też wydania kompletne podstawowych czasopism związanych z historią i działalnością braci mniejszych jak: „L'Italia Franciscana”, „Laurentianum”, „Archivum Franciscanum Historicum”, „Miscellanea Franciscana”, „Frate Francesco” czy „Studi Francescani”, w których można znaleźć wszelką literaturę pomocniczą. Poza tym we wspomnianych bibliotekach dostępne są wydania papierowe pierwszych dokumentów prawnych zakonu św. Franciszka i dekretów poszczególnych kapituł generalnych zakonu, jak np. praca Giuseppe Abatego *Le „Difinitiones” del Capitolo di Parigi del 1266*<sup>9</sup> czy *Iuridica franciscana*<sup>10</sup>, sporządzona przez Primo Etziego lub *Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum (Saeculum XIII)*, opracowane przez Cesarego Cenciego i Romana Maileux<sup>11</sup>.

Po kwerendzie w ośrodkach zagranicznych zbadano też zasoby biblioteczne głównych franciszkańskich ośrodków naukowych znajdujących się w Polsce, a mianowicie bibliotekę Ojców Franciszkanów (Bernardynów) w Kalwarii Zebrzydowskiej oraz zbiory przy klasztorze Ojców Kapucynów w Krakowie i Ojców Franciszkanów (Reformatów) w Krakowie. Ponadto przejrano zbiory biblioteczne znajdujące się w Instytucie Franciszkańskim w Łodzi Łagiewnikach. Z powodu trwającego remontu i budowy nowej siedziby nie udało się dotrzeć do zbiorów bibliotecznych zgromadzonych przez Ojców Franciszkanów Konwentualnych w Krakowie. Podstawowym celem przyświecającym owej kwerendzie było znalezienie literatury pomocniczej i opracowań związanych z pierwotną historią zakonu w języku polskim. W większości wypadków literatura franciszkańska zgromadzona w bibliotekach wspomnianych instytucji, to opracowania „pobożnościowe”, związane z kultem św. Franciszka i innych świętych z zakonu franciszkańskiego. Prace naukowe to zazwyczaj opracowania historyczne poszczególnych klasztorów lub kościołów obsługiwanych przez franciszkanów. Wśród przekładów na język polski warto wymienić dzieła włoskiego historyka Raula Mansellego – *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*<sup>12</sup> czy *Święty Franciszek z Asyżu*<sup>13</sup> oraz nową biografię Biedaczyny z Asyżu napisaną przez dominikanina Augustine’a Thompsona *Franciszek z Asyżu*<sup>14</sup>. Ważną pozycją bibliograficzną jest też książka hiszpańskiego kapucyna Lazara Iriartego *Historia franciszkanizmu*<sup>15</sup>. Natomiast z rodzimych opracowań historii Zakonu Braci Mniejszych jedyną pozycją jest

<sup>7</sup> L. Oliger, *Expositio quatuor magistrorum super Regulam fratrum minorum* (1241-1242), Accedit eiusdem *Regulae textus cum fontibus et locis parallelis*, Edizioni „Storia e Letteratura”, Roma 1950.

<sup>8</sup> D. Flood, *Hugh of Digne's Rule commentary*, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Clare Aquas, Grottaferrata 1979.

<sup>9</sup> G. Abate, *Le „Difinitiones” del Capitolo di Parigi del 1266*, „Miscellanea Franciscana” 1932, nr 32, s. 59-71.

<sup>10</sup> P. Etzi, *Iuridica franciscana. Percorsi monografici di storia della legislazione dei tre Ordini francescani*, Edizioni Messaggero di sant'Antonio, Padova 2005.

<sup>11</sup> C. Cenci, R.G. Maileux, *Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum (Saeculum XIII)*, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata 2007.

<sup>12</sup> R. Manselli, *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2006.

<sup>13</sup> Tenże, *Święty Franciszek z Asyżu*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2006.

<sup>14</sup> A. Thompson, *Franciszek z Asyżu. Nowa biografia*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2017.

<sup>15</sup> L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, Bracia Mniejsi Kapucyni, Kraków 1998.



dzieło o. Rolanda Prejsa *Za Franciszkiem*<sup>16</sup>. Do poznania życia pierwotnej wspólnoty franciszkańskiej, albo raczej pierwszych towarzyszy św. Franciszka, bardzo pożyteczna jest praca Wiesława Blocka *Franciszek z Asyżu i jego bracia*<sup>17</sup>. Polski kapucyn jest też autorem trzytomowego dzieła z zakresu duchowości św. Franciszka, w którym znalazły się opracowania oparte na źródłach franciszkańskich, związane z odkrywaniem powołania przez Franciszka i ewolucją pierwotnego charyzmatu zapisanego w poszczególnych pismach Biedaczyny<sup>18</sup>. Należy wspomnieć też o *Podręczniku historii zakonu* o. Heiberta Holzaphela, którego wprawdzie pierwsze wydanie ukazało się w języku niemieckim w 1909 r., jednak tłumaczenie na język polski miało miejsce dopiero w 2012 r.<sup>19</sup>, oraz o przetłumaczonej pracy trzech ekspertów niemieckich, Kajetana Essera, Lothara Hardicka i Josefa Terschlüsen, *Franciszkańska Reguła życia*<sup>20</sup>. Książka oprócz komentarza do *Reguły zatwierdzonej* zawiera też niektóre papieskie orzeczenia w stosunku do zrozumienia i interpretacji *Reguły*. Wydawnictwo oo. Franciszkanów w Niepokalanowie wydało historię zakonu napisaną przez trzech braci z gałęzi konwentualnej, a mianowicie przez Lorenza di Fonzo, Giovanniego Odoardiego i Alfonsa Pompeiego<sup>21</sup>. W roku 2017 w wydawnictwie oo. Bernardynów ukazało się polskie tłumaczenie głównych dokumentów papieskich dotyczących *Reguły*. Praca jest dziełem Czesława Gnieckiego i Kazimierza Żuchowskiego i nosi tytuł *Dokumenty papieskie dotyczące Reguły i ideału ubóstwa św. Franciszka z Asyżu do roku 1517*<sup>22</sup>. Zawiera ona przekłady najważniejszych bulli papieskich odnoszących się do zrozumienia *Reguły* Franciszka z Asyżu, jak: *Quo elongati* Grzegorza IX, *Ordinem vestrum* Innocentego IV czy *Exiit qui geminat* Mikołaja III. Powyższe studium okazało się bardzo przydatne w realizacji niniejszej dysertacji. We wspomnianych zbiorach bibliotecznych znajdują się też opracowania poszczególnych autorów pochodzących z Polski, odnoszące się do pism św. Franciszka i św. Klary. Poza tym znajdują się w zasadzie kompletne wydania periodyków o tematyce franciszkańskiej. Szczególnie przydatna do poznania prac powstałych w języku polskim, traktujących o zagadnieniach franciszkańskich, jest wydawana przez Rolanda Prejsa „Polska bibliografia franciszkańska”.

Rozprawa niniejsza jest analizą najstarszych dokumentów franciszkańskich, zarówno pochodzących z zewnątrz (np. bulle papieskie), jak i powstałych w zakonie (zwłaszcza pism św. Franciszka oraz pierwszych pisarzy franciszkańskich). Większość tych dzieł została wydana krytycznie, dlatego nie było potrzeby dokonywania krytycznej analizy tekstu (choć sama w sobie byłaby bardzo interesująca) – wystarczyło odwołać się do istniejących już opracowań. Na marginesie trzeba zauważyć, że najslabiej są opracowane krytycznie bulle papieskie. Skorzystano bowiem tylko z pracy kompilacyjnej Hiacentego Sbarellego, czyli ze zbioru dokumentów, który jak dotychczas nie doczekał się wydania krytycznego. Ze wszystkich tych dzieł należało natomiast wydobyć najważniejsze informacje na temat istotnych cech bycia bratem mniejszym. Niekiedy przyjmują formę dyskusji czy polemiki, a nawet mowy „między wierszami”. Dlatego po zebraniu materiału przystąpiono najpierw do ustalenia kolejności następujących po sobie wydarzeń i zjawisk. Na tym etapie korzystano z

<sup>16</sup> R. Prejs, *Za Franciszkiem. Dzieje pierwszego zakonu franciszkańskiego 1209-1517*, Wydawnictwo „Serafin”, Kraków 2011.

<sup>17</sup> W. Block, *Franciszek z Asyżu i jego bracia*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2017.

<sup>18</sup> Tenże, *Wszystkim chrześcijanom. Duchowość Franciszka z Asyżu w świetle jego pism*, t. I-III, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2013-2017.

<sup>19</sup> H. Holzapfel, *Podręcznik historii Zakonu Braci Mniejszych*, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 2012.

<sup>20</sup> L. Hadrick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska reguła życia*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1988.

<sup>21</sup> W. Di Fonzo, J. Odoardi, A. Pompei, *Bracia mniejsi konwentualni. Historia i życie (1209-1976)*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1988.

<sup>22</sup> Cz. Gniecki, K. Żuchowski, *Dokumenty papieskie dotyczące reguły i ideału ubóstwa św. Franciszka z Asyżu do roku 1517*, Wydawnictwo Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 2017.

metody chronologicznej oraz metody bezpośredniego ustalania faktów. Następnie podjęto analizę treści poszczególnych pism i dokonano syntezy, korzystając z metody indukcyjnej. W niektórych wypadkach podjęto się interpretacji psychologicznej faktów, opartej na poszukiwaniu motywów, dlatego doszło do zaistnienia poszczególnych zdarzeń i z jakich pobudek one wynikały. Opracowania poszczególnych zagadnień z historii i duchowości franciszkańskiej (przede wszystkim obcojęzyczne) miały charakter pomocniczy, zwłaszcza naprowadzający na właściwy klucz interpretacyjny. Nie ze wszystkimi zawartymi w nich wnioskami można się zgodzić, stąd w niniejszej pracy pojawia się dyskusja, a nawet polemika z dotychczasowymi ustaleniami.

Całość pracy została podzielona na pięć rozdziałów. Rozdział pierwszy poświęcony został opisowi procesów, które wpłynęły na ukształtowanie się trzynastowiecznej Europy. Uznając, iż żadne wydarzenie nie powstaje w oderwaniu od realiów epoki, w której się dokonało, wzięto pod uwagę kontekst powstania Zakonu Braci Mniejszych. W rozdziale tym skupiono się na zjednoczeniu Europy po upadku Cesarstwa Zachodniego i najazdach barbarzyńców, dokonanego przez Karola Wielkiego, co doprowadziło do powstania Europy chrześcijańskiej, zwanej Christianitas. Przybliżono reformę życia mniszego, przeprowadzoną przez Benedykta z Aniane (747-821), co zaowocowało ukształtowaniem się w Kościele dwóch stanów (bliskich, ale odrębnych) – kapłańskiego i mniszego, a w dalszej konsekwencji podziału stanu kapłańskiego na kanoników, żyjących i posługujących w katedrach lub kolegiatach, oraz duszpasterzy wiejskich (plebanów). Wieki XII i XIII to rozkwit cywilizacji zachodnioeuropejskiej, ale także okres sporu pomiędzy papiestwem i cesarstwem, czas wypraw krzyżowych, reformy gregoriańskiej, ruchów heretyckich. W tym rozdziale jest też mowa o sytuacji w Asyżu w czasach Jana Bernardonego, późniejszego św. Franciszka, a także nakreślenie jego dzieciństwa, młodości i osadzenia w lokalnej społeczności Asyżu. W tej części pracy przedstawione zostały początki ruchu franciszkańskiego w jego najbardziej nieorganizowanej postaci, kiedy trudno mówić jeszcze o zakonie, a raczej o wspólnocie braterskiej (*fraternitas*). Zakończeniem tego etapu jest pierwsze (ustne) zatwierdzenie bardzo wstępnych norm życia franciszkańskiego (*Protoreguly*) przez papieża Innocentego III.

W drugim rozdziale zaprezentowano proces kodyfikacji charyzmatu, czyli zapisy w większości prawne, takie jak reguły, ale także inne dokumenty pisane, które ujmowały wyrażoną przez Franciszka wolę życia zgodnie z *Ewangelią* oraz naśladowania przykładu i nauki Jezusa Chrystusa. Zanim jednak doszło do spisywania i kodyfikowania intuicji założyciela, zakon przeżył pierwsze kryzysy. Jeden z nich związany był z przyłączeniem się w 1212 r. Klary i pierwszych kobiet, pragnące naśladować sposób życia prowadzony przez Franciszka i jego braci. Jednak *fraternitas* nie przewidywała udziału kobiet w ich życiu. Innym problemem, coraz bardziej zmieniającym charakter *fraternitas*, był wzrost liczebny i wstępowanie w jej szeregi coraz większej liczby osób wykształconych, co wymuszało konieczność powstania struktur zarządzających oraz hierarchii. Obie sytuacje nie leżały w charakterze św. Franciszka. Franciszkanie, korzystając z tekstu *Protoreguly*, dodawali do niego na kapitułach generalnych nowe przepisy i tekst zwiększał swą objętość proporcjonalnie do wzrostu liczebnego zakonu. W 1219 r. Franciszek z kilkoma towarzyszami udał się do Ziemi Świętej. Ustanowieni przez niego wikariusze zakonu zwołali „kapitułę seniorów” (*fratribus senioribus*), na której korzystając z nieobecności założyciela, nadali mniszy charakter zakonowi. Przejawiał się on przede wszystkim w obostrzeniach odnoszących się do postów i spożywania pokarmów mięsnych oraz w porzuceniu wędrownego stylu życia na rzecz osiadłego przy stałych miejscach pobytu. W niektórych miejscach wzniesiono domy dla braci, a w Bolonii prowincjał powołał do życia dom studiów dla franciszkanów. Wspomniane kwestie, które będą omawiane, świadczą, że większość braci mniejszych nie miała ugruntowanego przekonania o własnej tożsamości, stąd wpływała otwartość na propozycje z innych zakonów i przyjmowanie schematów ich sposobów

ułożenia życia zakonnego. Taki brak porządku oraz niedostateczną formację początkową braci dostrzegała też Stolica Apostolska i aby temu zapobiec, Honoriusz III wydał bullę *Cum secundum*, narzucającą obowiązek rocznego nowicjatu w zakonie franciszkańskim. W związku z tym zostanie podjęta próba odpowiedzi na pytanie, czy dokument papieski był wynikiem prywatnej inicjatywy papieskiej, czy też został wydany na prośbę braci? Franciszek, poinformowany o sytuacji w zakonie, powrócił do Italii, ale widząc ogrom problemów, złożył rezygnację z przewodzenia ruchowi franciszkańskiemu. Jednocześnie rozwijający się prężnie i liczebnie Zakon Braci Mniejszych wymagał wypracowania nowych form organizacji życia wspólnego. Franciszkanie w coraz większym stopniu porzucali początkowy styl ich życia, czyli bycia biednymi wśród innych biednych. Napływ kandydatów z wykształceniem i święceniami kapłańskimi spowodowały, iż głównym zajęciem w zakonie stało się głoszenie kazań i praca duszpasterska. Do prowadzenia takiego życia potrzebne było uporządkowane życie klasztorne, dlatego rezygnowano z wędrownego kaznodziejstwa i przyjmowano osiadły styl życia na obrzeżach miast. Coraz bardziej w tej sytuacji konieczne stawało się napisanie dokumentu o charakterze prawnym, który regulowałby wszystkie przejawy życia braci. Dlatego Franciszek i jego pomocnicy oraz kardynał Hugolin, który z woli Świętego stał się kardynałem protektorem zakonu, podjęli trud stworzenia owego dokumentu. W dwóch punktach zostanie przedstawiony cały proces legislacyjny, jaki dokonał się w zakonie za życia Biedaczyny z Asyżu, od powstania tzw. reguły niezatwierdzonej do reguły, która otrzymała zatwierdzenie papieskie w 1223 r. Jednak by w pełni przedstawić wolę założyciela, nie ograniczono się tylko do dokumentów prawnych, ale odwołano się również do innych pism Biedaczyny, które bardzo mocno określają tożsamość braci mniejszych. Wśród nich na pierwsze miejsce wysuwają się *Napomnienia* i *Testament*. Pochylnono się także nad innymi pismami Poverella, aby w sposób jak najdokładniejszy zebrać wszystkie elementy składające się na tożsamość franciszkanina.

W rozdziale trzecim zostanie przedstawiona sytuacja po śmierci 3.10.1226 r. Franciszka z Asyżu oraz powstawanie pierwszych dzieł hagiograficznych. W tym czasie powstały pierwsze dzieła hagiograficzne, traktujące o Świętym, pisane według zasad ówczesnej sztuki żywotopisarstwa. Dopóki założyciel był przy życiu stanowił wzór dla braci, lecz gdy go zabrakło, doszły do głosu odmienne spojrzenia na elementy będące istotą tożsamości braci mniejszych. Można stwierdzić, że w łonie zakonu pojawiły się dwa nurty intelektualne w odniesieniu do realizacji własnego powołania. Z jednej strony bracia nie pochodzący z Italii i nieznający osobiście Franciszka chcieli dostosować życie franciszkańskie do prowadzonego przez zakony mnisze i kanonickie. W szczególności wzorem do naśladowania stał się zakon dominikański i wprowadzone w nim rozwiązania. Przedstawicielami drugiego prądu myślowego byli przede wszystkim bracia nieposiadający święceń kapłańskich i wykształcenia, którzy proponowali powrót do życia prowadzonego na początku oraz do bardzo umiarkowanego angażowania się w pracę duszpasterską i działalność naukową, a nawet – w skrajnych wypadkach – zupełnego jej zaniechania. Przedstawicielami tego drugiego nurtu, choć otwartymi na studia i pewne zmiany, byli dwaj ministrowie generalni zarządzający zakonem po śmierci Biedaczyny, czyli Eliaśz Buonbarrone i Jan z Parmy. W sposób szczególnie scharakteryzowany zostanie Eliaśz, bowiem jego osoba jest kontrowersyjna, najpierw skazana na zapomnienie, w późniejszych wiekach stała się „koźłem ofiarnym” i czarnym charakterem. Aby lepiej zarysować jego sylwetkę i odkryć, jak przez jemu współczesnych był oceniany, omówione zostaną czasy Franciszka i okres jego życia. Wśród szczególnych dokumentów pozostałych po bracie Eliaszu jest list skierowany do całego zakonu informujący o śmierci św. Franciszka. Dla czcicieli Poverella ma on szczególne znaczenie, jest bowiem dokumentem, który po raz pierwszy wspomina o stygmatach Biedaczyny. Eliaśz z polecenia papieża Grzegorza IX zajmował się budową bazyliki na cześć Franciszka, której wznoszenie nie wszystkim braciom przypadło do gustu.

Jednak papież właśnie tę bazylikę na mocy bulli *Is qui Ecclesiam* z 22 III 1230 r. uczynił centrum zakonu franciszkańskiego, nazywając ją „głową” i „matką” (*caput et mater*). Od tego momentu naśladowcy Poverella nie tylko posiadali swoją władzę centralną w osobie ministra generalnego, ale mieli też główną siedzibę, którą stał się Asyż. Co więcej, decyzją papieską terytorium zajmowane przez bazylikę zostało wyłączone spod władzy cesarskiej i biskupiej, a poddane bezpośredniej władzy papieża. Sposób sprawowania władzy i zarządzania zakonem oraz niezadowolenie elementu kleryckiego, który uważał siebie za bardziej przygotowanego do zarządzania zakonem, doprowadziło w 1239 roku do obalenia brata Eliasza. W dysertacji podjęta zostanie próba odczytania motywów kierującymi stronnictwem, które doprowadziło do złożenia z urzędu ministra generalnego oraz konsekwencje, jakie ten fakt miał dla przyszłości zakonu. Przede wszystkim moment ten był otwarciem się braci mniejszych na proces klerykalizacji. Bracia bez święceń decyzją kapituły generalnej zostali pozbawieni możliwości sprawowania kierowniczych funkcji w zakonie. W późniejszym okresie Eliaz przyłączył się do stronnictwa cesarza Fryderyka II, a przeciwko papieżowi Grzegorzowi IX, wskutek czego zaciągnął ekskomunikę. W tych wydarzeniach zdaje się należy szukać początków jego „czarnej legendy”. Dlatego istotny będzie do wyjaśnienia wątek jego pojednania z Kościołem lub brak sojuszu.

Drugą osobą, mającą ówczesny istotny wpływ na kształtowanie się tożsamości braci mniejszych, był papież Grzegorz IX. Jeszcze przed objęciem urzędu na Stolicy Apostolskiej, jako kardynał Hugolin di Segni, był protektorem zakonu, broniąc braci mniejszych między innymi przed zarzutami o herezję i potwierdzając ich wierność Kościołowi. Uczestniczył w redagowaniu ostatecznej wersji reguły, zatwierdzonej przez papieża Honoriusza III. Po objęciu tronu papieskiego 19 III 1227 r. Grzegorz postanowił włączyć nowopowstały zakon franciszkański do polityki odnowy Kościoła w duchu Soboru Laterańskiego IV. W tym celu wydawał dokumenty, które w coraz większym stopniu wyłączały zakon franciszkański spod jurysdykcji proboszczów i biskupów, ale z drugiej strony coraz mocniej włączały franciszkanów w działalność duszpasterską. Grzegorz IX kanonizował Franciszka, a w wydanej z tej okazji bulli *Mira circa nos* zarysował program działania dla zakonu, dlatego poddano w pracy analizie także i ten dokument. Grzegorz IX zlecił też bratu Tomaszowi z Celano napisanie oficjalnego życiorysu świętego z Asyżu, w którym sposób życia zarysowany w bulli *Mira circa nos* został przedstawiony jako wierny ideałowi Biedaczyny. Powstanie pierwszego życiorysu Franciszka z Asyżu zapoczątkowało działalność hagiograficzną w zakonie. Ta kwestia zostanie poruszona w drugim punkcie trzeciego rozdziału, gdzie najpierw omówiono *Vita I* Tomasza z Celano i życiorysy od niej zależne, czyli tak zwane pisma urzędowe. Wśród nich godny podkreślenia jest do niedawna nieznany utwór Tomasza z Celano *Vita beati patris nostri Francisci*. Następnie poddano analizie życiorysy Asyżanina powstałe poza poleceniem papieża lub władz zakonu (niejako prywatnie), dlatego nazywane „życiorysami nieurzędowymi”. W szczególności będą to: *Anonim z Perugii* (obecnie określane terminem *De inceptione vel fundamento Ordinis*) oraz *Relacja trzech towarzyszy*. Utwory te są pewnego rodzaju uzupełnieniem informacji o świętym Franciszku, zawarte w hagiografii urzędowej. Na koniec tego rozdziału zostanie przeanalizowane ostatnie dzieło Tomasza z Celano, a mianowicie *Vita II*. Jest ono odpowiedzią na głosy krytyki, które pojawiły się w zakonie odnośnie do *Vita I*. Jest ono pismem urzędowym, powstało bowiem na polecenie kapituły generalnej w Genui w 1244 r. Tomasz z Celano kończy swój utwór opisem cudów otrzymanych przez wstawiennictwo Poverella.

W rozdziale czwartym niniejszej dysertacji streszczony zostanie proces adaptacji pierwotnego ideału franciszkańskiego do zmieniających się warunków życiowych związanych z rozwojem dziejów świata i Kościoła. Dostosowanie głównych idei tworzących tożsamość braci mniejszych dokonało się w dwóch środowiskach. Najpierw interpretacji

*Reguły* podjęli się następcy św. Piotra. Dlatego poddano tu analizie wyjaśnienia, którego udzielili w stosunku do *Reguły* św. Franciszka Grzegorz IX i Innocenty IV.

Franciszek z Asyżu w *Testamencie* zabronił swoim naśladowcom interpretowania i udzielania wyjaśnień do *Reguły*. Dlatego naśladowcy Biedaczyny, nie mogąc dokonać sami wyjaśnień niezrozumiałych części swojej reguły, zwrócili się do Stolicy Apostolskiej. Grzegorz IX uczynił to w bullach: *Quo elongati* (28 IX 1230), *Prohibente Regula* i *Gloriantibus Vobis*. Papież Innocenty IV w bulli *Ordinem vestrum* potwierdził klerycki charakter zakonu. Z pewnością ta decyzja Stolicy Apostolskiej mocno wpłynęła na charakter zakonu, a tym samym na jego tożsamość. Interpretacji *Reguły* podjęło się też środowisko intelektualne franciszkanów. Pierwszym wynikiem prac franciszkańskich uczonych był komentarz do *Reguły*, który od czterech jego autorów zwany jest *Expositio quatuor magistrorum*. Bracia ci, profesorowie uniwersyteccy, korzystając ze swojego wykształcenia i będąc zanurzonymi w kulturze scholastycznej, zgodnie z zasadami naukowymi tamtych czasów podjęli się interpretacji *Reguły*. Takie podejście sprawiło, że to wyjaśnienie było bardziej egzegezą tekstu, hermeneutyką poszczególnych terminów i pojęć niż praktycznym rozwiązaniem problemów życiowych. Podobną w formie próbę wyjaśnienia *Reguły* św. Franciszka podjął Hugon z Digne w dziele *Elucidatio super Regulam*. Dzieło Hugona jest pierwszym w dziejach zakonu franciszkańskiego kompletnym komentarzem do *Reguły*. Wcześniejsze wypowiedzi papieskie lub też *Expositio quatuor magistrorum* były bowiem wyjaśnieniem niezrozumiałych fragmentów, a nie całości. W ostatnim punkcie tego rozdziału podjęto próbę odpowiedzi na pytanie: czy zakon franciszkański od swego zarania był zakonem kleryckim? Odpowiedź znajduje się w pismach hagiograficznych, które w różny sposób przedstawiają tę kwestię. Jest ona o tyle istotna, że dotyczy odpowiedzi na toczące się współcześnie dyskusje o kleryckim lub laickim charakterze zakonu. Będzie też próbą zrozumienia, czy działalność kaznodziejska rozumiana jako głoszenie kazań i praca duszpasterska, przynależą do pierwotnej tożsamości braci mniejszych, czy też nie? W ramach tego zagadnienia rozpatrzony zostanie proces przechodzenia w świadomości braci mniejszych od bycia wolnym ruchem do zorganizowanego zakonu (*ordo*). Ponadto poddany analizie zostanie jeden z argumentów wyjaśniających niezastosowanie konstytucji 13. Soboru Laterańskiego IV względem braci mniejszych. Przy okazji rozstrzygania spraw związanych z ustaleniem pierwotnej tożsamości braci mniejszych poruszona zostanie tzw. kwestia franciszkańska, czyli problem prawdziwości informacji podanych przez hagiografię franciszkańską i ustalenie zależności między poszczególnymi dziełami. W tym wypadku omówiona zostanie sprawa metod naukowych, które należałoby zastosować do hermeneutyki źródeł franciszkańskich. Problem wydał się o tyle istotny, że według autorskiego założenia wszystkie źródła interpretują pierwotne doświadczenie Franciszka i jego towarzyszy poprzez schematy istniejące w czasach powstania utworu. A to oznacza, iż potwierdza tezę badawczą na temat ewolucji tożsamości braci mniejszych.

Ostatni rozdział niniejszej dysertacji odnosi się do procesu nabywania przez zakon apostolskiego charakteru zakonu. Wzrastające z każdym rokiem zaangażowanie braci mniejszych w pracę duszpasterską oraz egzempcja zakonu spod władzy i struktur diecezjalnych i parafialnych doprowadziła do sporu z klerem diecezjalnym. Konflikt wybuchł najpierw w Uniwersytecie Paryskim, dotyczył również dominikanów, a miał miejsce w czasach św. Bonawentury i św. Tomasza z Akwinu. Początkowo franciszkanie i dominikanie występowali wspólnie w obronie stylu życia prowadzonego przez zakony żebrzące. Jednak na terenie Anglii doszło do konfliktu między przedstawicielami dwóch średniowiecznych zakonów, co wywołało nawet pewną opozycję pomiędzy nimi. W rozdziale tym jest też miejsce na przedstawienie działalności św. Bonawentury z Bagnoregio, nazywanego często „drugim założycielem zakonu franciszkańskiego”. Bonawentura dostrzegł trudność w przełożeniu ideałów, które przyświecały Biedaczynie z Asyżu, na życie prowadzone przez

braci w drugiej połowie XIII wieku. Jako pomoc w powrocie do pierwotnego charyzmatu zaproponował dwa narzędzia, a mianowicie nowe prawo i stworzenie jednego modelu do naśladowania. Tak powstały pierwsze konstytucje w zakonie franciszkańskim, nazwane później *Konstytucjami narbońskimi*. Istnienie wielu życiorysów założyciela prowadziło do dyskusji, a nawet chaosu. Dlatego Bonawentura po napisaniu *Konstytucji narbońskich* na polecenie kapituły generalnej zajął się redakcją nowego życiorysu św. Franciszka, ze względów praktycznych napisanego w dwóch wersjach. *Życiorys większy* służył jako lektura w refektarzu, *Życiorys mniejszy* miał zastosowanie w liturgii brewiarzowej.

Ostatni punkt rozdziału będzie poświęcony przede wszystkim bulli papieża Mikołaja III *Exiit qui seminat*. Dokument ten jest podsumowaniem długoletniej pracy św. Bonawentury. Większość bowiem argumentów papieskich zaczerpniętych jest z dzieł franciszkańskiego uczonego. Bulla stwierdzała z całą mocą dekretów papieskich, że *Regula* braci mniejszych jest zgodna z *Ewangelią* i potwierdzona przez Stolicę Apostolską. Dla dyskusji o tożsamości franciszkańskiej ważna jest wypowiedź o wyrzeczeniu się własności przez braci czy to indywidualnie, czy wspólnotowo i podkreślenie, iż taki sposób życia jest doskonałym naśladowaniem Chrystusa i apostołów. Co więcej, według dyspozycji papieskiej *Exiit* miała być odtąd jedyną obowiązującą interpretacją *Reguły*. Z perspektywy niniejszej interpretacji istotne jest stwierdzenie Mikołaja III o tym, iż franciszkanie są zakonem apostołskim, oddającym się pracy duszpasterskiej i naukowej, głoszeniu kazań i udzielaniu sakramentów (*cura animarum*). Ta wypowiedź papieska potwierdziła długą już tradycję zakonną, potwierdzającą apostołski charakter zakonu. Ponadto spowodowała, że ta forma działalności braci mniejszych stała się głównym ich zajęciem, a tym samym jednym z podstawowych elementów tworzących tożsamość brata mniejszego.

W pracy oparto się na źródłach powstałych w języku łacińskim lub na literaturze obcojęzycznej. Przy zapisywaniu imion własnych i przydomków osób z czasów średniowiecza przyjęto pisownię stosowaną w *Encyklopedii katolickiej*, w przypadku niewystępowania tam nazwiska zachowano pisownię oryginalną, jak np. Vorreux. Problemem językowym było nie tylko przetłumaczenie na język polski, ale znalezienie odpowiedniego znaczenia dla takich terminów, jak: *dominium*, *propietas*, *possessio*, *ususfructus*, *simplex usus*. Tłumacząc je na język polski, starano dostosować przekład do kontekstu, gdy jednak było to niemożliwe lub kontekst okazywał się niejednoznaczny, pozostawano przy terminie łacińskim. Tytuły traktatów łacińskich podawano w wersji oryginalnej. Ilekroć używano określenia „Zakon Braci Mniejszych” jako oficjalnej nazwy zakonu, pisano ją dużymi literami, natomiast słownictwo potoczne, jak „franciszkanie” czy „bracia mniejsi” pisano małą literą. Niektóre terminy związane z życiem zakonnym, jak np. gwardian, kustosz lub generał, są jasne dla czytelnika zaznajomionego z ruchem franciszkańskim, dla laika ich zrozumienie może stanowić jednak pewien problem.

## Rozdział I. Kontekst powstania Zakonu Braci Mniejszych

Każde wydarzenie ma swoje miejsce w pewnej rzeczywistości historycznej i aby go dobrze poznać, należy umieścić je w kontekście, w którym zaistniało. Powstanie Zakonu Braci Mniejszych też miało konkretne podłoże historyczne, dlatego na początek zaprezentowane zostaną uwarunkowania w Europie na przełomie XII i XIII wieku, a nawet w szerszych ramach czasowych, bowiem wiele procesów, których skutki objawiły się w omawianym okresie, zaczęło się dużo wcześniej. Następnie zostanie przedstawiona sytuacja w kontekście bliższym, czyli w Asyżu – „małej ojczyźnie”, w mieście, gdzie urodził się przyszyły założyciel franciszkanów. A na koniec zostaną scharakteryzowane postać św. Franciszka z Asyżu oraz nowy sposób życia zakonnego, któremu dał początek.

### 1. Procesy kształtujące Europę XIII wieku

#### a. Zjednoczenie Europy (*christianitas*)

Europa XII i XIII wieku została ukształtowana przez wydarzenia i procesy, które rozpoczęły się, niektóre dużo wcześniej, a ich skutki uwidoczniły się w owym czasie, inne natomiast w tej epoce zaczęły swój bieg i wpłynęły na oblicze Kościoła i państwa nie tylko w omawianym czasie, ale również w późniejszych latach. Utworzenie cesarstwa przez Karola Wielkiego – późniejsze Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego było jednym z owych istotnych elementów, który wpłynął na kształtowanie się średniowiecznej Europy Zachodniej. Podobny wymiar, a może nawet większy w swych konsekwencjach, miał również inny fakt z czasów karolińskich, a mianowicie powstanie suwerennego Państwa Kościelnego (774 r.). Te dwie władze – cesarstwo i papieństwo bardzo mocno naznaczyły cały okres feudalny tej części świata. Karol stał się władcą prawie całego zachodniego chrześcijaństwa. Z natury swego urzędu był też opiekunem Kościoła i obrońcą papieża. Cesarz pojmował bardzo szeroko swą władzę i zabierał głos nie tylko w sprawach państwowych, ale również w dogmatycznych. Dla osiągnięcia swych celów politycznych Karol Wielki zorganizował cesarstwo na bazie struktury kościelnej. Cesarz, otaczając się uczonymi i znając dzieło św. Augustyna *Państwo Boże*, chciał zrealizować takie właśnie państwo. Aby tego dokonać, chciał czuwać nad wszystkim – zarówno w sprawach doczesnych, jak i Bożych. Jako zwierzchnik Kościoła przeprowadził reformę szkolnictwa kościelnego. Reforma miała przede wszystkim cele dydaktyczne. Wprowadzono język łaciński w jego klasycznym kształcie, który stał się językiem kleru i ludzi kultury. Przeprowadzono również reformę liturgiczną, wyrażającą się szczególnie w przyjęciu obrzędów rzymskich jako wspólnych dla całego cesarstwa. Jednak Karol Wielki utożsamiał unifikację z ujednoliceniem i dlatego w całym państwie wprowadził liturgię rzymską. Dzięki tej procedurze w całej Europie Zachodniej sprawowano liturgię w ten sam sposób. Tylko regiony Lyonu i Mediolanu zdołały uratować swoją własną liturgię<sup>1</sup>. Na swoim dworze cesarz zgromadził największych uczonych, dzięki temu nastąpiło przebudzenie kulturalne Zachodu.

---

<sup>1</sup> M. Borkowska, *Białe i bure. Historia życia monastycznego w dużym skrócie*, Wydawnictwo Alleluja, Kraków 2005, s. 78-79.

Karol po wcześniejszych zwycięstwach nad Longobardami i umocnieniu władzy w Rzymie skierował się na Wschód, gdzie najcięższe walki toczył z Sasami, których pokonał i zmusił do przyjęcia chrześcijaństwa. W czasie tych walk jego władzę przyjęły również niektóre plemiona słowiańskie. Próbował on też uwolnić Hiszpanię spod panowania Arabów, ale mimo bardzo ciężkich walk nie udało mu się ich pokonać. Godność cesarska i religia chrześcijańska miały scementować więzi podbitych krajów i stworzyć jedno chrześcijańskie państwo. Władca karoliński ze względu na swoją rolę w Kościele i społeczeństwie był też duszpasterzem<sup>2</sup>. Ta funkcja monarchy związana była z sakrą, która dawała księciu autorytet. Od książąt i możnych oczekiwano tego samego, co od królów, czyli służenia swoim bogactwem i siłą zbrojną chrześcijańskim cnotom. Między innymi mieli bronić Kościoła i chronić biednych oraz słabych. Jednak większość panów feudalnych niezbyt przejmowała się ideałami chrześcijaństwa. Według karolińskiej koncepcji władzy światem rządzi władza kościelna i władza cesarska. Obie jurysdykcje są od siebie niezależne, natomiast ci, którzy ją sprawują, czerpią swój autorytet od samego Boga. W sprawach duchowych cesarz i królowie są synami Kościoła i podlegają papieżowi, natomiast w dziedzinie świeckiej duchowni są podporządkowani książętom. Jedni i drudzy mieli jednak współpracować w wypełnianiu dzieła Bożego<sup>3</sup>.

Benedykt z Aniane (747-821), syn karolińskiego komesa, po krótkim pobycie na dworze Karola Wielkiego wstąpił do klasztoru Saint-Seine niedaleko Dijon, ale nie znajdując w nim ideału, którego poszukiwał, opuścił go i w rodzinnej miejscowości Aniane zorganizował klasztor o surowej regule. Po różnych eksperymentach ascetycznych na podstawie reguł św. Bazylego i św. Pachomiusza doszedł do wniosku, że dla człowieka zachodniej Europy najodpowiedniejszą jest reguła św. Benedykta i opierając się na tej formie życia, przystąpił do reformy życia monastycznego<sup>4</sup>. Na podstawie swoich doświadczeń napisał *Concordia regularum* – dzieło, w którym porównał regułę św. Benedykta z przepisami innych reguł. Działalność odnowy życia monastycznego poparł Ludwik Pobożny – władca Akwitanii, który polecił mu wprowadzić obserwę zakonną w klasztorach znajdujących się na terenie jego księstwa. Gdy Ludwik Pobożny został cesarzem, zaprosił Benedykta z Aniane na swój dwór i polecił mu przeprowadzenie reformy wszystkich klasztorów znajdujących się na obszarze cesarstwa. W 817 r. Benedykt zwołał w Akwizgranie biskupów i opatów cesarstwa, by wyznaczili sposób na podniesienie życia religijnego kleru i mnichów. W odpowiedzi narzucono wszystkim klasztorom mniszym regułę św. Benedykta i benedyktyński sposób odmawiania oficjum. Dnia 10.07.817 r. wydano *Capitulare monasticum* – dokument potwierdzający tradycyjne podejście do życia mniszego. Miało ono polegać na wycofaniu się ze świata i oddaniu się praktykowaniu ascezy.

*Kapitularz monastyczny* Benedykta z Aniane różnił się w istotnych punktach od reguły benedyktyńskiej. Podkreślał znaczenie liturgii kosztem pracy, która w regule odgrywała ważną rolę. Od tego czasu mnich większą część dnia poświęcał modlitwie. Obok modlitwy chórowej wprowadzono dodatkową modlitwę wspólną, np. mnisi mieli trzy razy dziennie

<sup>2</sup> A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1996, s. 15.

<sup>3</sup> Tenże, *Kościół, władze i społeczeństwo*, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. V, Wydawnictwo Krupski i S-ka, Warszawa 2001, s. 511.

<sup>4</sup> Na temat Benedykta z Aniane i jego dzieła zob. M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. II, Wydawnictwo Unum, Kraków 2002, s. 21-24.



recytować w chórze po cichu piętnaście psalmów za żywych i umarłych. Obostrzono przepisy ascetyczne, wprowadzono surowsze posty i ściślejszą klauzurę. Mnichowi nie wolno było wyjść poza obręb klasztoru bez towarzysza. Na terenie opactwa wprowadzono karcer. Do kontroli klasztorów na obszarze cesarstwa ustanowiono inspektorów generalnych<sup>5</sup>.

Dzięki reformom Benedykta z Aniane benedyktyński rodzaj życia stał się jedyną formą monastycyzmu na zachodzie Europy. Natomiast z wszystkich innych księży pracujących przy katedrach stworzono kanoników regularnych, których zobowiązano do modlitwy chórowej i wspólnych posiłków, ale pozwolono (w odróżnieniu od mnichów) na własność prywatną i pracę duszpasterską. Wraz z biskupem, który był dla nich tym, czym dla mnichów opat, mieli stanowić jednolitą grupę – kapitułę katedralną. Katedra była najważniejszym kościołem kapituły. Największe znaczenie miały kapituły powstające z fundacji królów, książąt lub biskupów. Tworzono je na wzór wielkich opactw. Przede wszystkim we Francji zakładaniu kapituł towarzyszyły cele polityczne i administracyjne. Zakładano je w zamkach możnowładców lub w wielkich miastach. Tak więc – jak widać – tworzone były głównie z powodów politycznych, a nie religijnych, choć spełniały funkcje religijne. W ten sposób powstały dwie kategorie życia zakonnego – z jednej strony mnisi zachowujący regułę św. Benedykta, a z drugiej kanonicy<sup>6</sup>.

W czasach Grzegorza VII w imię reformy kanonikom narzucono ideał życia apostołskiego. Nie wszyscy jednak go zaakceptowali. Tych, którzy przyjęli reformę, zaczęto nazywać „kanonikami regularnymi”, a pozostałych „kanonikami świeckimi”<sup>7</sup>. Ci pierwsi żyli we wspólnocie i zgodnie z regułą lub regulaminem, a drudzy mieszkali zazwyczaj osobno w mieście lub na wsi, jako proboszczowie parafii.

W XI wieku zaczęto przeciwstawiać życie mnisze kanonicznemu. Kanonicy, którym pozwolono posiadać własne majątki, coraz bardziej wyłamywali się z życia wspólnotowego. Kanonik świecki nie składał ślubów i mógł posiadać dobra osobiste. Był przede wszystkim przeznaczony do celebrowania liturgii dla wiernych, czyli do kapłaństwa. Niekiedy kanonicy obejmowali kierownictwo parafii miejskich lub patronat nad jakimś kościołem. W przeciwieństwie do mnichów kanonicy mieli możliwość kontaktu ze światem zewnętrznym. Byli oni zorganizowani według ścisłej hierarchii, która opierała się na stopniu święceń, tak więc w owej skali księża poprzedzali diakonów, a ci subdiakonów i akolitów.

Do XI wieku przełożonym kanoników mógł być proboszcz, którego nazywano *primicerius*, a od XI wieku na określenie przełożonego kanoników upowszechnił się tytuł dziekana<sup>8</sup>. Dziekan kierował świeckimi sprawami kapituły, przewodniczył przy zawieraniu transakcji i umów oraz czuwał nad liturgią chórową. Kanonicy kapituły katedralnej pomagali biskupowi w zarządzaniu diecezją. Biskupi w owym czasie ze względu na dokonywujący się proces rozwoju społeczeństwa byli zmuszeni uporać się z koniecznością redagowania coraz większej liczby dokumentów. Z tego powodu wzrosło znaczenie urzędu kanclerza, który strzegł pieczęci biskupiej i czuwał nad redakcją dokumentów. Kanclerz niekiedy był też

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 23.

<sup>6</sup> A. Davril, E. Palazzo, *La vita dei monaci. Al tempo delle grandi abbazie*. Edizioni san Paolo, Milano 2002, s. 18-21.

<sup>7</sup> M. Daniluk, *Kanonicy regularni*, w: EK, t. VIII, Lublin 2000, s. 590-591.

<sup>8</sup> M. Parisse, *Odrodzenie kleru świeckiego*, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. V, s. 225-228.

kierownikiem szkoły należącej do kapituły, ale od XI wieku, kiedy nastął rozkwit szkół katedralnych i bardzo wzrosła ich liczba, opiekę nad szkołami przejął scholastyk.

Urzędy i godności nie zawsze przynosiły dostojnikom wystarczające dochody, dlatego łączono wiele funkcji. Za wyjątkiem dziekana, który miał dwie prebendy, każdy kanonik otrzymywał jedną prebendę w swej kapitule, ponadto pobierał opłaty z mszy żałobnych lub przydziały pochodzące z fundacji. Prebenda była zazwyczaj częścią posiadłości kapituły. Niekiedy kanonicy należeli nie tylko do kapituły w mieście biskupim, ale też w innym miejscu. Każda kościelna funkcja powiązana była z beneficjum, które stanowiły dobra ziemskie lub prawo do pewnego rodzaju danin. Tę skomplikowaną sytuację próbowali usystematyzować synody diecezjalne lub prowincjalne, ale z różnym skutkiem. Poprzez synody wprowadzano też reformę Kościoła. Na nich omawiano postulaty podniesienia poziomu życia duchowego i kulturowego kleru oraz formowano sposoby ulepszenia posługi duszpasterskiej wiernych.

Osobowość Karola i jego energia odgrywały wielką rolę w utrzymaniu całości dużego państwa. Póki utrzymywał on pokój wewnątrz swoich granic, wszystkie instytucje państwowe i kościelne rozwijały się bez przeszkód. Po śmierci Karola Wielkiego (814 r.) cesarstwo się rozpadło. Mimo że okres jego istnienia był niezbyt długi, to wśród ludów zachodnioeuropejskich pozostało poczucie wspólnoty, przede wszystkim w sferze religijnej (przynależność do jednego Kościoła), ale również wspólnoty ustrojowej, opartej na podobnych strukturach działających w poszczególnych krajach.

Po upadku cesarstwa Karola Wielkiego oraz śmierci Ludwika Dziecięcia (911 r.) karolińska tradycja państwowa przesunęła się na wschodnią część cesarstwa, czyli na Niemcy. Zgon Ludwika spowodował przekształcenie korony niemieckiej z dziedzicznej w elekcyjną. Pierwszym wybranym w ten sposób monarchą był Konrad. Cesarstwo zaczęło obejmować tereny germańskie, a cesarz jako król Italii sprawował swą opieką również nad papieżem i Państwem Kościelnym. Konrad w bardzo szybkim czasie przekonał się, że jego władza w Rzeszy poza własnym księstwem była w zasadzie fikcją. Poszczególni książęta na swym terenie posiadali pozycję udzielnych władców, niezwracających uwagi na osobę Konrada. Ponadto sytuację komplikowały najazdy węgierskie, które jeszcze bardziej pogłębiały chaos.

Uporządkowanie nastąpiło za rządów jego następcy. Wybrany w 919 r. Henryk wzmocnił państwo i w bitwie pod Unstrutą (933 r.) pokonał Węgrów. Wzrost prestiżu Henryka po odniesionych zwycięstwach spowodował, że elektorzy ofiarowali koronę jego synowi Ottonowi. Jego koronacja odbyła się w Akwizgranie, dawnej siedzibie Karola Wielkiego i była wyraźnym znakiem polityki przywracania cesarstwa Karola Wielkiego. Otto przy realizacji swych planów oparł się na dwóch filarach. Pierwszym była hierarchia kościelna, jej przedstawiciele stali się lennikami króla. Drugim zaś miała być najbliższa rodzina króla. Koronacja cesarska Ottona (962 r.) w Bazylice św. Piotra spowodowała nową sytuację na zachodzie Europy. Ambicją bowiem nowego cesarza było podporządkowanie sobie całego zachodniego chrześcijaństwa. Po czasach najazdów normańskich i muzułmańskich Europa Zachodnia mogła zacząć prace nad likwidacją skutków wyżej wymienionych działań. Wiek XI to okres kształtowania się zrębów państwowości nowych krajów.

W XI wieku kształtuje się układ państwowy Europy. W Hiszpanii księstwa chrześcijańskie wybiły się na niepodległość spod panowania arabskiego. W Irlandii doszło do zasymilowania się elementu celtyckiego z normandzkimi najeźdźcami. W Skandynawii Szwecja i Norwegia utworzyły odrębne państwa. Swoją państwowość stworzyli też Czesi i Chorwaci, podobnie Węgrzy i Polacy. Można więc stwierdzić, że w tym czasie ukształtowała się chrześcijańska Europa Zachodnia.

## **b. Zmiany w strukturach społecznych i religijnych**

Wiekі XII i XIII to czas rozkwitu cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Nastąpił postęp w rolnictwie, podstawowej wówczas dziedzinie produkcji. Podniosła się metoda produkcji rzemieślniczej, co spowodowało rozwój ośrodków miejskich. Geneza miast średniowiecznych stanowi wciąż przedmiot dyskusji wśród historyków<sup>9</sup>. Już sam termin „miasto” nie był traktowany jednoznacznie. Większość historyków opowiada się za traktowaniem miasta jako osady skupiającej dość dużą liczbę ludności nierolniczej.

Na pewno na powstanie konkretnych ośrodków miejskich miały wpływ różnorodne czynniki, ale wspólnym mianownikiem wszystkich był rozwój kupiectwa. Pieniądz zaczął być coraz powszechniejszym miernikiem wartości. Czynnikiem regulującym handel była polityka handlowa każdego z miast. Jako że coraz większą grupę stanowili w nim kupcy, którym trudno było podporządkować się władzy feudalnej, stąd coraz częstsze pragnienie uniezależnienia się. Miasto bowiem nie różniło się od wsi pod względem prawnym. Teren miasta stanowił własność pana feudalnego: króla, księcia, biskupa, opata, któremu mieszkańcy musieli oddawać daninę.

Mieszkańcy miast, którzy coraz bardziej się bogacili, dążyli do uzyskania samodzielności. Osiągali ją na różne sposoby, często przez walkę zbrojną. Zdarzały się sytuacje wykupienia przez mieszczan przywileju nadającego im tzw. wolności miejskie, czyli możliwość utworzenia samorządu i immunitet. Tak powstały komuny miejskie. Nazwę swą zaczerpnęły od łac. *communitas*, czyli wspólnota. Władza w miastach znalazła się w ręku nowej grupy społecznej, którą tworzyli bogaci kupcy. Początkowo władza w „komunach” pochodziła z wyboru dokonywanego przez ogół mieszkańców. Jednak z czasem grupa rządząca zlikwidowała wpływ zgromadzenia na politykę miejską. W taki sposób wytworzyła się grupa zwana patrycjatem. Ci coraz częściej czerpali dochody z renty gruntowej i z lichwiarstwa, powodując odsunięcie od władzy bogatych kupców.

Odsunięci od władzy w mieście byli również rzemieślnicy, którzy zaczęli tworzyć własną organizację zwaną cechem. Często tworzone przez nich stowarzyszenia przybierały formę organizacji religijnych. Cechy gromadziły właścicieli warsztatów rzemieślniczych. Miały one oprócz zadań produkcyjnych również cele religijne, jak np. wspólne nabożeństwa, często we własnej kaplicy cechowej. Członkowie cechu byli zobowiązani do wspomagania wdów i sierot po zmarłych członkach organizacji. Stosunki między cechami i rządzącymi nie zawsze układały się dobrze. Wielokrotnie dochodziło do sporów, a nawet do walki, szczególnie we Włoszech, gdzie rzemieślnicy stworzyli opozycyjną do rady miejskiej władzę

---

<sup>9</sup> Zob. B. Zientara, *Historia powszechna średniowiecza*, Warszawa 2015, s. 177.

zwaną *consilium populi*. Aby rozwiązać spór, powoływano neutralnych rozjemców tzw. podestów lub powoływano naczelnika rady, *capitano del popolo*.

Rozwój miast, a w szczególności handlu wpłynął na przekształcenia również na wsi, gdzie od czasów karolińskich rządził system feudalny. On to doprowadził do skupienia ziemi w rękach wielkich posiadaczy. Ci ostatni traktowali ludność wiejską jako swoją własność i wymieniali ją jako jedną z części składowych we wszelkich transakcjach odnoszących się do ich włości<sup>10</sup>.

Kultura rolna stała w tym okresie na niezbyt wysokim poziomie i w dużej mierze zależna była od stanu pogody. Niewielkie wahania powodowały często klęskę nieurodzaju. Główną wartość ciągle stanowiła ziemia, którą królowie i seniorzy przydzielali swoim wasalom za przysięgę wierności. W taki sposób człowiek, który brał pod swoją protekcję innych, mniej bogatych od niego, stawał się seniorem, czyli dosłownie „najstarszym”. Natomiast ten, który przyrzekał służyć przez całe życie, określany był na początku łacińskim słowem *homo*, a w późniejszych czasach przyjęło się określenie *vassus*, wasal. Akt poddania się seniorowi i złożenie mu przysięgi wierności, podczas której wasal klękał przed swoim panem, wkładał złożone ręce w jego dłonie, nazywano *homagium*. Jak wspomniano, najczęstszą formą rekompensaty ze strony seniora za wierną służbę było danie części ziemi do zagospodarowania. Ten akt określany był jako *investitura*, a ziemię darowaną wasalowi nazywano *beneficium* albo w późniejszych latach *feudo*; właścicieli obdarowanych przez seniora źródła z epoki określają jako *milites*<sup>11</sup>.

W tryby maszyny feudalnej wciągnięci zostali również ludzie Kościoła. Seniorzy lub bogatsi rycerze budowali kościoły i kaplice na swoich terenach, a następnie oddawali je w ręce zaufanego kapłana. Senior otrzymywał część lub całość dochodów swojej fundacji kościelnej. Oczywiście kler mianowany i utrzymywany przez panów był od nich w pełni zależny. Nie dotyczyło to tylko kleru niższej rangi, ale również biskupów i opatów, którzy z jednej strony byli wasalami królów, natomiast z drugiej również panami innych wasali, co wielokrotnie doprowadzało do zeświecczenia życia i zachowywania się jak seniorzy. Bardzo często nie liczone z kwalifikacjami duchownego, dlatego wiele klasztorów przestało być ogniskiem kultury, co doprowadziło do rozprzężenia obyczajów, rozluźnienia dyscypliny w opactwach, a niekiedy do całkowitego upadku.

Katedry stanowiły centrum życia religijnego, a kler przy nich pracujący był elitą duchowieństwa przede wszystkim pod względem intelektualnym. Od XI wieku z opactw do miast przeniosło się zorganizowane szkolnictwo. System nauczania oparty był w większości na zasadach z czasów Karola Wielkiego. Aby móc studiować wybraną przez siebie dziedzinę, należało najpierw ukończyć *artes liberales* (sztuki wyzwolone). To oczywiście dziedzictwo starożytności, gdzie uważano, iż studiować może tylko człowiek wolny. System ten opracował Marcejanus Kapella, nauczyciel w rzymskiej szkole w Afryce Północnej. Był on autorem podręcznika złożonego z siedmiu ksiąg poświęconych wszystkim naukom wykładanym w szkole. W czasach karolińskich powrócono do niego, ale z pewnymi zmianami. Siedem nauk podzielono na dwie części. Podstawą było *trivium*, obejmujące

---

<sup>10</sup> T. Manteuffel, *Kultura Europy średniowiecznej*, Warszawa 1974, s. 108.

<sup>11</sup> A. Barbero, Ch. Frugoni, *Medioevo storia dei voci, racconto di immagini*, Editori Laterza, Bari 2015, s. 101-127.

gramatykę, retorykę oraz dialektykę, i *quadrivium*, w skład którego wchodziły: arytmetyka, geometria, muzyka i astronomia. Uczeń po skończeniu *trivium* powinien opanować sztukę pisania i czytania w takim stanie, by mógł sporządzać dokumenty urzędowe i pisać oficjalne listy. Po skończeniu *quadrivium* absolwent mógł pracować w administracji kościelnej lub państwowej. Oprócz argumentu praktycznego był też bardzo istotny element religijny. Umiejętność pisania i czytania była konieczna do studiowania *Pisma Świętego* oraz do kopiowania ksiąg. Ponadto nie zapominajmy, że szkoły kościelne za pierwszorzędny cel stawiały przygotowanie kandydatów do kapłaństwa. Synody i sobory podkreślały potrzebę dobrego przygotowania kandydatów do kapłaństwa. Kandydat na kapłana po poznaniu prawd wiary mógł ją przekazywać ludowi, który w większości nie posiadał umiejętności czytania i pisania.

Nie wszyscy jednak studenci i kończyli karierę jako duchowni na wysokich stanowiskach. Wielu nie kończyło studiów albo z braku funduszy, albo nie miało cierpliwości. Ci studenci pośredniczyli między środowiskiem wielkich uczonych a szerszymi kręgami społeczeństwa, rozwijając świecki nurt kultury. Z nich wywodzili się, związani z różnymi dworami, literaci i pieśniarze. To oni przyczynili się do rozpowszechnienia w ówczesnej Europie epiki rycerskiej, ukazującej wyidealizowany obraz rycerzy. W tych środowiskach zaczęły powstawać pierwsze poematy rycerskie w językach ludowych.

Miasta szybko rozwijające się miały coraz większe zapotrzebowanie na osoby dobrze wykształcone. Dlatego szkoła katedralna stała się miejscem, do której zwracano się o pomoc. Szkoła katedralna była w rzeczywistości jedyną szkołą publiczną. Biskup był odpowiedzialny za szkolnictwo i on wyznaczał kapłana ponoszącego odpowiedzialność za prowadzenie szkoły, zwanego *magister* (nauczyciel). Ten natomiast układał program nauczania. Pod wpływem wielkiego rozwoju szkolnictwa biskup często delegował swoje obowiązki związane z nauczaniem na odpowiedzialnego za szkołę katedralną. Jemu powierzane było zadanie zorganizowania szkoły i nauczania. Delegat biskupa, zwany *scholasticus*, był też głównym nauczycielem w szkole. Od jego zainteresowań i osobowości zależał poziom intelektualny szkoły<sup>12</sup>. Było to w pełni zrozumiałe, jeśli weźmiemy pod uwagę, że główną metodą w nauczaniu stanowił wykład, a uczniowie ze względu na koszty materiałów piśmienniczych w większości byli skazani na metodę pamięciową. Z biegiem czasu, gdy liczba studentów wzrastała, *scholasticus* porzucił nauczanie na rzecz organizacji studiów. Wyszukiwał nauczycieli i odpowiadał za ich ortodoksję w nauczaniu. Nie wszystkie szkoły cieszyły się jednakowym powodzeniem. Tam, gdzie wykładowcami byli sławni uczeni, ściągali rzesze studentów z całej zachodniej Europy. Umożliwiała to łacina, która stała się językiem wykształconych i zarazem umożliwiała kontakty. W ten sposób kultywowane we wcześniejszym czasie w klasztorach życie intelektualne przeniosło się do ośrodków miejskich.

Kontakty ze Wschodem spowodowały przenikanie do zachodniego chrześcijaństwa nauki starożytnych Greków w nowej formie, a mianowicie w dziełach mistrzów arabskich. Arabowie zapoznali się z wiedzą grecką za pośrednictwem Greków mieszkających w Cesarstwie Bizantyjskim, jak również poprzez kontakty z nestorianami, którzy schronili się w

---

<sup>12</sup> L. Pellegrini, *L'incontro tra due „invenzioni” medievali: universita' e ordini mendicanti*, Liguori Editore, Napoli 2005, s. 14-15.

Persji. To oni przełożyli większość dzieł z zakresu logiki i medycyny na język syryjski. Ośrodki te po zajęciu tych terenów przez islam nie przestały istnieć.

Około X wieku wszystkie główne teksty naukowe starożytnych Greków zostały przełożone na język arabski. Głównymi ośrodkami, z których do zachodniej Europy przedostawała się myśl arabska, były Sycylia i Hiszpania. Gdy pod koniec XI wieku odzyskano prawie całość ziem hiszpańskich dla chrześcijaństwa, Toledo stało się ośrodkiem przekładów z języka arabskiego na łacinę. Oprócz kontaktów naukowych funkcjonowały też interesy handlowe, a starożytne rękopisy stały się przedmiotem handlu. Po IV wyprawie krzyżowej i zdobyciu Bizancjum wiele starożytnych rękopisów trafiło na łaciński Zachód jako zdobycz wojenna i towar rynkowy. Do najważniejszych dzieł pochodzących z nauki greckiej, które dotarły do Europy, zaliczyć trzeba dzieła Arystotelesa. Jednak po początkowym, entuzjastycznym przyjęciu i wielu tłumaczeniach (czy z arabskiego, czy greckiego) powstało wielkie zapytanie: jak chrześcijanin ma korzystać z dzieł pogańskich autorów?

W tym czasie można dostrzec kształtowanie się dwóch nurtów myślowych zachodniego chrześcijaństwa. Z jednej strony platonizm w wersji św. Augustyna, a z drugiej arystotelizm w przekazie Awerroesa. Całe życie naukowe w średniowieczu zostało poddane wpływowi jednemu z tych nurtów. Jednak nikt w XII czy XIII wieku nie był w czystej, klasycznej wersji platonikiem albo arystotelikiem, ale wszyscy naukowcy tego czasu byli pod wpływem jednego lub drugiego wielkiego starożytnego myśliciela<sup>13</sup>.

Rozwój nauki wymagał również nowego podejścia metodologicznego. Do uprawiania teologii wprowadzono dialektykę. Metodę tę zastosował Piotr Abelard (1079-1142), w swym traktacie *Sic et non*. Dał on naukom teologicznym nową metodę oraz nazwę. Od niego pochodzi też nazwa „teologia”, wcześniej używano określenia *doctrina sacra* – spekulatywne usystematyzowanie, i wprowadził do niego argumenty rozumowe. Według niego nie można opierać się tylko na autorytecie ojców Kościoła – *auctoritas patrum*, którzy w tej samej kwestii dają odpowiedź: tak i nie (*sic et non*). Dlatego według niego należało przeprowadzić badanie sentencji ojców, aby ocenić ich wartość. Abelard dowartościował udział rozumu w interpretacji prawd wiary.

Zasadą, iż wiara domaga się intelektualnego uzasadnienia, kierował się też inny sławny uczony: biskup Anzelm z Canterbury (1033-1109). Uważał on, że wiara nie jest uwarunkowana uprzednim zrozumieniem jej prawd, stanowi jednak konieczny punkt wyjścia do rozumnego wnikięcia w sprawy Boga. Jego zasada: *Fides querens intellectum* („Wiara poszukująca zrozumienia”) stała się fundamentem przyszłej scholastyki. Należy podkreślić, iż uczonym nie chodziło tu o sianie wątpliwości, co do prawdziwości wiary, ale o znalezienie *rationes*, czyli logicznego i rozumowego uzasadnienia. Dzięki nim rozwinęła się nowa metoda w nauce: *quaestio* (zagadnienie, pytanie).

W metodzie tej dane wynikające z wiary zostały poddane pytaniom i ułożone w pewny schemat. Najpierw stawiany był problem. Następnie przedstawiano argumenty przeciwnika, a po nich argumenty zwolennika. Po czym uczony rozstrzygał, czy jest za przyjęciem lub odrzuceniem argumentów. Zaletą *quaestio* było sformalizowanie dyskusji.

---

<sup>13</sup> P. Maranesi, *Teologia Francescana? Idagine storica e prospettive odierne su di una questione aperta*, Cittadella Editrice, Assisi 2010, s. 17-19.

Odtąd wiedziano dokładnie, na jaki temat się dyskutuje, i przedstawiano w sposób wyrazisty argumenty „za” i „przeciw”. W ścisłej zgodzie z tą metodą było użycie *auctoritates* (autorytetów). Wśród nich na pierwszym miejscu było *Pismo Święte*, następnie ojcowie Kościoła i filozofowie. Lektura owych autorytetów miała być poddana krytycznym pytaniom i konfrontacji między sobą. Wypowiedzi autorytetów nazywana była *sententio* i aby uprzystępnąć je uczonym, zaczęto zbierać je w księgi. Najbardziej znanym zbiorem sentencji jest dzieło Piotra Lambarda (1100-1160) *Sententiae in IV libris distinctae*.

Rozwój szkolnictwa łączył się z jeszcze jednym wydarzeniem, które naznaczyło historię europejską aż do dzisiaj. Chodzi o powstanie uniwersytetów. Jako datę ich powstania można podać rok 1200, bowiem wtedy w Paryżu powstaje stowarzyszenie magistrów i studentów, nazywające siebie: *universitas magistrorum et studentium Parisi commorantium*<sup>14</sup>. Mimo żywych kontaktów z kulturą arabską i bizantyjską kultura Europy Zachodniej poszła swą własną drogą. Były to przede wszystkim kultury chrześcijańska i łacińska.

Dokonująca się od XI wieku kościelna reforma wywołała również dyskusję między klerem diecezjalnym, mnichami i kanonikami o to, komu ma być powierzona troska o dusze, czyli działalność duszpasterska. Reformatorzy, w większości mnisi, chcieli brać udział przynajmniej w głoszeniu kazań<sup>15</sup>. Zauważali bowiem, że dokonujące się przemiany, w szczególności rozrost osobowy miast i przeniesienie się doń wielu mieszkańców wsi, spowodowały odcięcie ich od możliwości wpływania na wiernych w takiej mierze, jak dokonywali tego wcześniej. W XI wieku praca na roli odpowiadała ideałom społeczeństwa, a prowadzone przez mnichów przedsiębiorstwa rolne oddziaływały bardzo pozytywnie na ludność wiejską, natomiast przemiany, które dokonały się na przełomie XII i XIII wieku, spowodowały, że ideał dobrze zarządzanego opactwa nie przylegał do struktur miejskich. Stąd podejmowane próby głoszenia kazań przez niektórych mnichów w miastach. Przeszkodą w realizacji tego pomysłu była jednak zasada stałego pobytu, *stabilitas loci*. Dlatego pracę duszpasterską zakony mnisze pozostawiły księżom diecezjalnym i kanonikom. Mimo tego w każdej diecezji mnisi mieli wielkie znaczenie, uważano ich bowiem za realizatorów wzorca pierwotnego Kościoła, czyli ideału opisanego w *Dziejach Apostolskich*, według którego wszystko mieli wspólne i tworzyli jedno serce i jedną duszę<sup>16</sup>. Mnisi rozróżniali dwa sposoby jego realizacji – życie pustelnicze i życie cenobityczne. Cenobici funkcjonowali we wspólnocie poprzez wspólną pracę i modlitwę.

Takie pomieszanie władzy duchownej ze świecką nie służyło dobrze ani państwu, ani Kościołowi. Dlatego zaczęły pojawiać się głosy nawołujące do reformy. W czasach, o których jest mowa, większość elity intelektualnej znajdowała się w klasztorach i to tam narodziły się plany transformacji, najpierw życia monastycznego, a później całego Kościoła. Znaną reformą życia monastycznego na zachodzie Europy w okresie średniowiecza była ta, zapoczątkowana w 910 r. w klasztorze benedyktyńskim w Cluny<sup>17</sup>. Nawiązywała ona do zmian, które w życiu monastycznym wprowadził Benedykt z Aniane. Polegała na ścisłym

---

<sup>14</sup> L. Pellegrini, *L'incontro tra due „invenzioni” mediavali...*, s. 56.

<sup>15</sup> R. Manselli, *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2006, s. 32-33.

<sup>16</sup> Por. Dz 4.32.

<sup>17</sup> Na temat opactwa Cluny i reformy biorącej od niego nazwę zob. M. Daniluk, *Cluny*, w: EK, t. III, Lublin 1995, s. 514-516; M. Pacaut, *Dzieje Cluny*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2010, s. 77-265; M. Borkowska, *Biale i bure...*, s. 95-101.

przestrzeganiu reguły św. Benedykta oraz na uwolnieniu wyboru opata z wszystkich wpływów zewnętrznych. Fundator, książę Wilhelm z Akwitanii, w akcie założycielskim wyłączył opactwo spod władzy miejscowych feudałów, a nawet miejscowego biskupa i poddał go bezpośrednio Stolicy Apostolskiej.

Celem mnichów kluniackich była służba Bogu rozumiana przede wszystkim jako wspólna modlitwa, którą z czasem bardzo rozbudowano. Według pomysłodawców owej reformy liturgia jest przywołaniem królestwa Bożego i dlatego – o ile to możliwe – musi ukazać splendor Boga. Mnisi w Cluny sprawowali liturgię w taki sposób, jakby każdego dnia była Wielkanoc<sup>18</sup>. Ta budząca wielkie wrażenie liturgia oraz surowa dyscyplina życia mnichów zapewniły ruchowi kluniackiemu wielki rozgłos. Klasztory zreformowane, które weszły w skład kongregacji kluniackiej pod koniec XI wieku, przekroczyły liczbę 2 tysięcy w całej Europie. Choć mnisi z Cluny byli benedyktynami, to jednak zasady organizacji i rytmu życia w klasztorze był specyficzny. Na przykład reguła św. Benedykta nakazywała odmawiać każdego dnia czterdzieści psalmów, w Cluny recytowano ich dwieście piętnaście. Ponadto należało w ciągu roku przeczytać całą *Biblię*. Zredukowano prawie całkowicie obowiązek pracy<sup>19</sup>. Oprócz oficjum ważne miejsce w życiu i duchowości tego klasztoru zajmowała Msza św. Odprawiano codziennie dwie msze – poranną ku czci Matki Bożej i drugą, zwaną wielką, odprawianą przy głównym ołtarzu i śpiewaną po trzeciej godzinie kanonicznej (tzw. tercji). Poza tym każdy mnich, który był kapłanem, mógł odprawić swoją mszę prywatną. W duchowości kluniackiej modlitwa jest nie tylko wyrazem czci oddawanej Bogu, ale też aktem wstawiennictwa przede wszystkim za zmarłych. Mnich ze wszystkich sił pragnął Boga i królestwa niebieskiego. Starał się, by jego głos w modlitwie dołączył do głosu chórów anielskich, a poprzez ascezę i walkę z pokusami zabiegał o to, by jego życie było życiem anielskim. Tak więc klasztor, który przestrzegał dyscypliny zakonnej, stawał się skrawkiem nieba na ziemi i przedsionkiem raju. Tylko ów eschatologiczny wymiar monastycyzmu pozwala zrozumieć ówczesną duchowość oraz pragnienie osobistego i zbiorowego oczyszczenia. Pragnienie to legło u podstawy większości ruchów reformatorskich pojawiających się w tej epoce.

Na wzór Cluny zaczęły powstawać nowe ogniska reformy życia zakonnego i tak np. Hirsau w Niemczech lub Camaldoli we Włoszech, założone przez św. Romualda. Ta ostatnia wiązała się z życiem eremickim. Świętość życia miała mocną siłę przyciągania i wpływ na chrześcijan, którzy poszukiwali ideału chrześcijańskiego. Z tej formy życia powstają nowe zakony, jak np. kameduli. Z tych zreformowanych klasztorów coraz głośniej rozlegało się wołanie o reformę, która w tym wydaniu miała dotyczyć nie tylko życia zakonnego, ale całego życia chrześcijańskiego – nie tylko Kościoła, ale też społeczeństwa poprzez podniesienie poziomu życia moralnego<sup>20</sup>. Choć przedsięwzięte przez reformatörów w dziesiątym stuleciu wysiłki miały na celu przede wszystkim reformę klasztorów i prowadzonego w nich życia zakonnego, to pociągnęły za sobą skutki, które nie ograniczyły się tylko do opactw. Ludzie ci nie byli tylko dbającymi o własną doskonałość ascetami, ale

<sup>18</sup> Zob. też, *Białe i bure...*, s. 99; M. Pacaut, *Dzieje Cluny*, s. 396-399.

<sup>19</sup> P.H. Schmitz, *La liturgie de Cluny*, tłum. na j. włoski w: *Spiritualita' cluniacense*, Todi 1960, s. 96-99; M. Pacaut, *Dzieje Cluny*, s. 400-402.

<sup>20</sup> G.G. Merlo, *Il cristianesimo latino bassomedievale*, w: M. Gallina, G.G. Merlo, G. Tabacco, *Storia del cristianesimo. Il medioevo*, Edizione Mondolibri, t. II, Milano 1997, s. 225.



również zaangażowanymi w sprawy społeczne obrońcami słabych. Reformatorzy zostali uznani za świętych, a święty w tych czasach nie był tylko dobrym człowiekiem, który zmarł, ale wielkim i silnym orędownikiem przed Bogiem, interesującym się i zajmującym się sprawami ludzi. Każde opactwo posiadało swojego świętego opiekuna. On był władcą wszystkich ziem i poddanych opactwa, opat zaś był tylko jego sługą i zarządzającym w jego imieniu. Postać świętego, oddawana mu cześć, wzór, jaki stanowił, miały wielki wpływ na zmianę życia i przyczyniał się do reformy<sup>21</sup>. W szczególności postaci świętych eremitów oddziaływały na arystokrację ówczesnego czasu i stawały się punktem odniesienia dla nowych reformatorów.

Na początku XII wieku prężny dotychczas ośrodek reformy w Cluny przygaśł. Klasztory kluniackie były tak liczne, że trudno było je wszystkie kontrolować, wskutek czego nastąpiło nagromadzenie bogactw i zaprzestano surowego przestrzegania reguły. Pojawia się wówczas nowy nurt w życiu monastycznym, bardziej skierowany na życie eremickie. Jako model życia podaje się ubóstwo, ale odmienne od tego, które obowiązuje w wielkich opactwach, gdzie żyje się z dziesięciny. Reformatorzy zachęcali do opuszczenia klasztoru i pójścia na pustynię, czyli na odludzie, i utrzymywanie się z pracy własnych rąk<sup>22</sup>. Taki duch przyświecał założycielowi cystersów Robertowi z Molesme, który z małą grupą naśladowców wyrusza na tereny niezamieszkałe. Jednak po krótkim czasie przyjmuje tradycyjne formy życia monastycznego. Robert, chcąc wprowadzić ducha i literę reguły św. Benedykta, opuszcza wspólnotę i znów udaje się na pustkowie. Osadza się wraz z dwudziestoma mnichami w miejscu zwanym Citeaux, łac. *Cistercium*. Zamieszkali oni w prostych chatkach i własną pracą zapewniali sobie środki na utrzymanie. Surowość, z jaką zachowywali regułę św. Benedykta, wielu odstraszała, ale równocześnie pociągała, jak np. Stefana Hardinga, który został nowym przełożonym opactwa w 1109 r., czy Bernarda z Fontaine, znanego później jako Bernard z Clairvaux, wraz z trzydziestoma towarzyszami zasilili w 1112 r. szeregi nowego opactwa. Bernard poprzez swoją działalność przyczynił się do rozwoju ideału cysterskiego.

Pierwsi cystersi zadawali sobie pytanie o rację wyjaśniającą: dlaczego Bóg stworzył i troszczy się o nasz świat? Odpowiedź na to pytanie miała być inspiracją dla ich formy życia. Jako podstawę działania Boga odnaleziono *Caritas* i owa miłość miłosierna stała się fundamentem działania *novum monasterium*<sup>23</sup>. Bogate kościoły kluniackie zostały zastąpione przez skromne budowle, bez obrazów i bez bogatych sprzętów liturgicznych. Mnisi uprawiali ziemię i w tej dziedzinie osiągnęli znaczne wyniki. We wszystkich klasztorach używano identycznych ksiąg liturgicznych, pielęgnowano te same zwyczaje, a nawet ten sam porządek dnia. Ponadto budowano opactwa o takim samym schemacie architektonicznym. Po niedługim czasie pierwsi mnisi cysterscy zauważyli, że w rzeczywistości ekonomicznej epoki, w której żyli, nie da się połączyć pracy i modlitwy. Stąd wprowadzono nowy rodzaj mnicha, nieznany regule św. Benedykta: „bracia konwersi”<sup>24</sup>. Konwersi rekrutowali się z niższych

<sup>21</sup> Ch. Dawson, *Religia i powstanie kultury zachodniej*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1958, s. 162-163.

<sup>22</sup> A. Davril, E. Palazzo, *La vita dei monaci al tempo delle grandi abbazie*, Edizioni San Paolo, Milano 2002, s. 22-24.

<sup>23</sup> Początkowo nową fundację mniszą w Citeaux nazywano po prostu „nowym klasztorem”, a pierwsze normy życia odnoszące się do zakonu cystersów nazwano *carta caritatis*. Zob. C. Stercal, *I Cisterciensi*, w: *Atlante storico della cultura medievale in occidente*, Editoriale Jaca Book S.p.A., Milano 2007, s. 108-109.

<sup>24</sup> A. Davril, E. Palazzo, *La vita dei monaci...*, s. 25.

warstw społecznych i na nich przerzucono obowiązek pracy fizycznej. Każdy klasztor cysterski był autonomiczny i wybierał w wolnych wyborach swego opata. Jednak, aby dać podłoże pod jedność zakonu, przewidziano organ centralny: kapitułę generalną, która miała się zbierać raz na rok w Cîteaux i mieli być na niej obecni wszyscy opaci. Kapituła generalna miała władzę nad wszystkim tym, co odnosiło się do przestrzegania reguły<sup>25</sup>.

Dzięki działalności Bernarda z Clairvaux powstawały bardzo liczne opactwa cysterskie w całej Europie. W centrum swej działalności umieścił on jedność Kościoła. Kościół według niego jest widzialnym miastem obejmującym różne stany. Ochrona i utrzymanie Kościoła są zadaniem papieża, który jest gwarantem jedności. Podjął i rozwinął koncepcję Piotra Damianiego o dwóch mieczach. Piotr na podstawie tekstu z *Ewangelii św. Łukasza* (Łk 22,38) starał się dowieść równorzędności władzy duchownej i świeckiej. Żadna z nich nie może działać w odosobnieniu. Jedna wymaga bowiem pomocy drugiej. Tak więc papieństwo ma być ochraniane militarnie przez cesarza, a władza cesarska nabiera właściwego blasku dzięki papieżowi. Dla dobra wspólnego obie władze powinny współdziałać ze sobą<sup>26</sup>.

Bernard natomiast stwierdził, że owe dwa miecze przypisane są Piotrowi. Należą one do świętego Piotra i dlatego władza świecka jest przymuszana przez władzę duchowną. Cesarstwo musi oddać swą władzę na służbę Kościołowi<sup>27</sup>. Jedność chrześcijan wymaga także jednej głowy, jednego przywódcy, mającego pełnię władzy. Te teorie w późniejszych latach przyczynią się do nowych sporów pomiędzy cesarstwem a papieństwem. Papieże ze swej strony chcieli kształtować całe życie ziemskie według celów nadprzyrodzonych. Na tej podstawie wypracowano definicję Kościoła jako ludu Bożego przeznaczonego do nieba. Przewodnikami na tej drodze mieli być kapłani i władcy świeccy, ci ostatni ze względu na konieczność karania złoczyńców i heretyków. Dlatego papież sprawujący władzę nad społecznością chrześcijańską ma prawo potwierdzania władzy cesarza i królów, jak również odbierania im jej.

Wobec wzrastających roszczeń Kościoła rozwijała się nauka popierająca cywilną władzę cesarza. Kanoniści świeccy na podstawie prawa rzymskiego uczynili z cesarza źródło wszelkiego prawodawstwa i podkreślali, że cesarz otrzymuje władzę bezpośrednio od Boga i tylko od Boga, a nie od papieża. Wzajemne relacje między Kościołem a władzą świecką doprowadziły do wzajemnych zapożyczeń symboli, prerogatyw i zaszczytów. Papież ozdabiał tiarę złotą koroną i przywdziewał cesarską purpurę. Cesarz pod koronę zakładał infułę i inne szaty duchownych<sup>28</sup>.

Po okresie reformy gregoriańskiej świeccy i duchowni dygnitarze zostali wyposażeni we własne atrybuty swoich urzędów, jednak zapożyczenia trwały nadal, zmieniały się tylko cele. Punkt ciężkości przeniósł się z osób sprawujących władzę na rządzące wspólnoty. Aparat Kościoła rzymskiego chciał być idealnym pierwowzorem monarchii absolutnej i racjonalnej, gdzie papież posiada *pontificalis maiestas*. Natomiast władcy stojący na czele państw z coraz większą intensywnością dążyli do bycia mistyczną korporacją opartą na podstawach racjonalnych, czyli do *quasi-Kościół*<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> M. Pacaut, *Monaci e religiosi nel Medioevo*, Societa' editrice il Mulino, Bologna 1989, s. 204-205.

<sup>26</sup> T. Manteuffel, *Historia powszechna średniowiecza*, Warszawa 1965, s. 170.

<sup>27</sup> A. Paravicini Bagliani, *Kościół rzymski od I soboru laterańskiego do końca XII wieku*, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. V, s. 173-174.

<sup>28</sup> E.H. Kantorowicz, *Dwa ciała króla*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 157.

<sup>29</sup> Tamże, s. 160-162.

### c. Spór między władzą świecką a kościelną i reforma gregoriańska

Nawet najwięksi i najświętsi zwolennicy reformy Kościoła nie mogli mieć wpływu na cały Kościół i wszystkich jego członków, ale z reformowanych klasztorów wybierano przyszłych papieży. W taki sposób reforma stopniowo objęła cały Kościół i zapoczątkowała proces, który później został nazwany od imienia papieża Grzegorza VII (1073-1085) „reformą gregoriańską”. Jej początki można dostrzec w działalności Klemensa II i Wiktora II, którzy walczyli z symonią i klerogamią. Przełomowym okazał się jednak pontyfikat Leona IX (1049-1054), który na synodach reformatorskich zwoływanych we Francji, Niemczech i Włoszech walczył z plagą symonii i nikolaizmu oraz powoli uwalniał się od uzależnień cesaropapistycznych. Wysyłał on swych delegatów do poszczególnych państw, aby udzielali sakry biskupiej i czuwali nad wyborem nowych biskupów. Ponadto zobowiązał metropolitów do udawania się do Rzymu po palusz i składania papieżowi przysięgi wierności.

W swoim programie reformy Leon IX miał też odbudowę prymatu papieskiego, który od czasów Karola Wielkiego spychany był w cień przez uzurpujących sobie władzę nadrzędną cesarzy. Jednak do rządów Grzegorza VII papieże uważali interwencję cesarską jako zło konieczne<sup>30</sup>. Dopiero Grzegorz VII zabronił pod karą ekskomuniki nadawania przez świeckich godności kościelnych oraz traktowania dóbr kościelnych jako własności prywatnej i przekazywania jej jako lenna.

Papież Grzegorz VII w liście *Cum apostolicae* zabronił wiernym przyjmowania sakramentów z rąk żonatych księży oraz tych, którzy urząd otrzymali dzięki przekupstwu. Natomiast w dokumencie zwanym *Dictatus papae* z 1075 r. przedstawił doktrynę o wyższości władzy papieskiej nad cesarską<sup>31</sup>. W tekście tym papież podkreślił nie tylko wyższość swojej władzy nad cesarską, ale też nad wszystkimi biskupami i patriarchą Konstantynopola. Już w pierwszym punkcie zauważył, że tylko Kościół rzymski został założony przez Pana i tylko biskup Rzymu może nazywać się prawomocnie powszechnym. W następnych punktach stwierdzał między innymi, że ma on prawo pozbawić tronu cesarza i przenosić biskupów.

*Dyktat papieski* mimo tego, że nie został włączony do prawa kościelnego, wyrażał jednak cele, do których dążył sam Grzegorz VII i jego następcy. Dokument stał się symbolem papiestwa, które stawiało siebie na miejscu Chrystusa<sup>32</sup>. Oczywiście nie można go interpretować w oderwaniu od czasów, w których powstał, jak również od całości myślenia i działania omawianego następcy św. Piotra. Niektóre wypowiedzi z *Dictatus* mogą sugerować, że Grzegorz VII postrzegał biskupów jako zwykłych przedstawicieli papieża i rzeczywiście w swym działaniu okazywał w niespotykany wcześniej sposób swą władzę wobec nich.

Papież był przekonany, że porządek w Kościele został naruszony i jego urząd zobowiązuje go do odbudowania prawdziwej tradycji wszystkimi godziwymi środkami. Odnosiło się do przede wszystkim do kompetencji w sprawie tzw. *Causa maiores*, czyli do prawa zdejmowania i przywracania na urząd biskupów lub też przenoszenia na inną stolicę.

<sup>30</sup> Z. Zieliński, *Historia Kościoła, odbicie rzeczywistości Bożej w świecie*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2011, s. 50.

<sup>31</sup> Cz. Krakowiak, *Gregoriańska reforma*, w: EK, t. VI, Lublin 1993, s. 135; 27 też z *Dictatus papae* zamieszcza Z. Zieliński, *Historia Kościoła...*, s. 51-52.

<sup>32</sup> Do takiego stwierdzenia dochodzi Schatz. Zob. K. Schatz, *Prymat papieski. Od początków do współczesności*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 134.

Do tej pory nie określono w żadnych dekretach, że owe sprawy należą do kompetencji Stolicy Apostolskiej. Grzegorz VII zażądał dla siebie prawa zdejmowania biskupów z urzędu również bez udziału synodu. Tak więc papież może wszystko, a władza jego nie ma granic<sup>33</sup>.

Z tego przekonania wpływała też wypowiedź papieska o usuwaniu z urzędu również cesarza lub o zwolnieniu poddanych z przysięgi wierności. Był to projekt bardzo centralistycznej monarchii papieskiej, w której papież był uprawniony nie tylko do upominania, ale również do podejmowania sankcji wobec biskupów i panujących. Papież Grzegorz VII nie zamierzał ubezwłasnowolniać biskupów lub pozbawiać władzy panujących, a jedynie wszystkich poddać swej kontroli.

Od czasów Grzegorza VII biskupów mieli wybierać kanonicy kapituł katedralnych, a nie władcy. Podporządkowanie biskupów Stolicy Apostolskiej i wzrost kompetencji papieża wynikały z woli wyrwania tych ostatnich z zależności od władców świeckich i zdominowania – zgodnie z ideą feudalizmu – ich władzy prawowitego seniora, którym był w przekonaniu Grzegorza VII tylko papież, a nie cesarz lub król.

Takie postawienie sprawy oznaczało w rzeczywistości pomniejszenie pozycji monarchy w Kościele, który dzięki namaszczeniu uznawał siebie za namiestnika Boga na ziemi zobowiązanego do czuwania nad dobrem wiecznym i doczesnym swoich poddanych, wśród których byli biskupi i papież. Natomiast wypowiedzi *Dictatus* czyniły z cesarza i króla zwykłych laików, czyli świeckich, a ich namaszczenie nie sprawiało, iż stawali się duchownymi. Nie posiadając więc władzy duchownej, cesarz ani król nie mógł nadawać urzędów kościelnych. Desakralizując władzę świecką i poddając ją duchownej, Grzegorz VII przyczynił się do jej sekularyzacji. Było to bardzo niebezpieczne w epoce, w której jeszcze nie udało się rozdzielić władzy na kościelną i państwową i spowodowało zastąpienie cesaropapizmu papocezaryzmem<sup>34</sup>. Oczywiście głównym motywem papieskiej wszechwładzy miała być wolność Kościoła, jednak całkowita kontrola papieża nad cesarzem doprowadziła do długotrwałych sporów nie tylko słownych, ale i zbrojnych.

Reformie wychodzili naprzeciw niektórzy władcy świeccy, którzy w przywróceniu dyscypliny kościelnej widzieli możliwość wzmocnienia swojej władzy, a zarazem zmierzający do przekształcenia Kościoła w jeden z organów państwowych. Czynili tak zwłaszcza cesarze niemieccy: Otton I oraz jego syn Otton II. Natomiast Otton III zaczął realizować wielką koncepcję uniwersalizmu cesarskiego. Spoiwem tej idei miało być chrześcijaństwo. Według tej myśli cesarz miał być zwierzchnikiem uniwersalnego państwa chrześcijańskiego zbudowanego na kształt Cesarstwa Rzymskiego. Na swych pieczęciach Otton III umieścił napis *Renovatio Imperii Romanorum*<sup>35</sup>. Uniwersalne plany Ottona nie zostały jednak zrealizowane, ponieważ nie znalazły zrozumienia ani w Niemczech, ani w Bizancjum, a ponadto przedwczesna śmierć cesarza zakończyła wprowadzanie w życie owego projektu.

Następcy Ottona III na tronie cesarskim zrezygnowali z ideału uniwersalnego cesarstwa na rzecz odnowy w Cesarstwie Niemieckim. Wzorem dla nich było królestwo Karola Wielkiego, a nie Cesarstwo Rzymskie. Cesarze czuli się zwierzchnikami Kościoła i

---

<sup>33</sup> J. Kracik, *Grzegorz VII*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 53.

<sup>34</sup> Tamże, s. 58.

<sup>35</sup> B. Zientara, *Historia powszechna średniowiecza*, s. 213-214.

wykorzystywali biskupów oraz opatów do swojej polityki. Władcy byli przekonani o wyższości swojej władzy nad papieską, przynajmniej w sprawach świeckich. Jednak do spraw świeckich zaliczali też inwestyturę biskupów, którym dawali beneficjum i stawiali na równi z książętami Rzeszy.

Tak rozumiana idea Kościoła zderzyła się z myślą papieża chcących przeprowadzić reformę i dała początek temu, co w historii nazywa się „sporem o inwestyturę”. Najbrutalniejszym jego wyrazem była walka papieża Grzegorza VII z cesarzem Henrykiem IV. Papież odmówił królowi prawa udziału w obsadzeniu biskupstw. Henryk IV, trzymając się jednak tradycyjnego poglądu, nadal obsadzał biskupstwa swymi kandydatami. Zerwanie relacji między królem i papieżem nastąpiło w 1076 r. Synod w Wormacji, ulegając presji cesarza, ogłosił, iż Grzegorz VII nie jest papieżem. Ojciec Święty ze swej strony obłożył króla ekskomuniką, a biskupów uczestniczących w synodzie zawiesił. W cesarstwie powstało wielkie zamieszanie, które przeniosło się na poziom diecezji, zwłaszcza gdy jedna i druga strona zaczęła usuwać dotychczasowych biskupów, zastępując ich swymi zwolennikami. Papież usunął większość biskupów w północnych Włoszech, a cesarz wygnał z Niemiec biskupów zwolenników Grzegorza VII.

Podziały dotknęły również klasztory, przede wszystkim opactwa, w których przyjmowano w zależności od sytuacji politycznej popieranie jednej ze stron. Zaczął się spór, w którym nie chodziło już o inwestyturę dla tego czy owego biskupa, lecz o walkę między władzą duchowną i świecką. Dlatego już autorzy w XII wieku nazywali ów spór *discidium inter sacerdotium et regnum*<sup>36</sup>. Przeciwnie strony ścierały się nie tylko słownie, ale również na piśmie. Powstało wiele dzieł, w których oba obozy broniły zaciekle swych racji i oskarżały przeciwników. Przedmiotem pism, niezależnie od tego, z którego obozu pochodziły, były kompetencje panującego i prerogatywy papieża.

Sceną głośnego i krwawego konfliktu między władzą świecką a duchowną w Europie była też Anglia, gdzie Henryk II narzucił prawa mocno ograniczające niezależność Kościoła. Król, dążąc do pełni władzy, ograniczył uprawnienia kleru oraz poddał duchowieństwo sądownictwu świeckiemu. W konstytucjach z 1164 r. zrównał kler z wasalami świeckimi. Zlikwidował przywileje podatkowe i zakazał w sporach z władzą królewską odwoływania się do Rzymu. Decyzjom królewskim przeciwstawił się arcybiskup Canterbury, Tomasz Becket, który za swój sprzeciw zapłacił najpierw sześciolatnim wygnaniem, a po powrocie do Anglii życiem. Został zamordowany w 1170 r. W podobny sposób rozgrywał się konflikt między biskupem Stanisławem a królem Bolesławem Śmiałym w Polsce, który zakończył się zabójstwem biskupa i wygnaniem króla, choć w tym wypadku podłoże konfliktu było prawdopodobnie nieco inne.

W latach pomiędzy pontyfikatem Leona IX i Grzegorza VII w centrum zainteresowania była reforma kleru. Od czasu ataku Grzegorza VII na inwestyturę świecką ciężar dyskusji przeniósł się na teren kompetencji pomiędzy władzą świecką i duchowną. Zwolennicy papieża nie zamierzali przyznać królowi prawa do inwestytury w żadnej formie, a cesarscy – dla odmiany – nie chcieli z niej zrezygnować. Europa podzieliła się na zwolenników papieża lub cesarza.

---

<sup>36</sup> M. Parisse, *Władcy chrześcijańscy a Kościół. Spór o inwestyturę i jego skutki*, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. V, Warszawa 2001, s. 109.

Dwadzieścia lat, które minęły od śmierci na wygnaniu Grzegorza VII (1085 r.) do śmierci Henryka IV, naznaczone były wydarzeniami militarnymi, w których raz jedna, a raz druga strona odnosiła sukcesy. Jednak obie strony, wyczerpane walką, dążyły do kompromisu. W 1122 r. w Wormacji podpisano konkordat. Henryk V zrzekł się inwestytury biskupów i opatów przez wręczenie pastorału i pierścienia, pozwalając na wolny wybór. Dobra lenne miały być nadawane przez cesarza za pomocą berła. Konkordat pozostawiał cesarzowi wpływ na wybór biskupów lub opatów, ale pozbawiał go możliwości narzucania własnych kandydatów. W konkordacie Kościołowi udało się osiągnąć niektóre cele reformy gregoriańskiej. Zapewniona została niezależność papieża od władzy świeckiej i jego jurysdykcji. Rok później zwołany został Sobór Laterański I (1123 r.), który zatwierdził konkordat wormacki i stworzył założenia prawne do rozwiązywania podobnych sporów w przyszłości. Postanowienia soboru nadały powszechną moc dekretem mającym na celu rozwiązanie sporu. Nowa orientacja Kościoła rzymskiego wpłynęła na powstanie zbioru prawa kościelnego, tzw. *Dekret Gracjana* (*Decretum Gratiani*)<sup>37</sup>. Gracjan dostarczył kanonistom sposobu rozwiązywania sprzeczności między kanonami, a tym samym stworzył bazę pod przyszły kodeks prawa kościelnego.

Spór między władzą świecką a kościelną z pozoru się zakończył, ale podziały pozostały i co więcej: pogłębiały się w późniejszych czasach. Cesarz, który miał być reprezentantem całego chrześcijaństwa, był nim w sensie honorowym, bowiem powstające państwa narodowe stawały się coraz bardziej suwerenne. Czynnikiem jednoczącym je stanowił Kościół, reprezentowany przez biskupa Rzymu – papież stawał się rzeczywistym przywódcą społeczności zachodniej Europy. On stanowił prawa i był instancją, do której odwoływali się władcy w celu rozstrzygnięcia sporów lub szukając protekcji przed cesarzem. Taka sytuacja podziału w Europie odbiła się również na kolegium kardynalskim. Uwidoczniło się to po śmierci Kaliksta II (1124 r.), doprowadzając do schizmy papieskiej. Kryzys zakończył się dopiero w 1139 r. zwołaniem nowego soboru powszechnego na Lateranie (Sobór Laterański II). Z trzydziestu kanonów soboru tylko dwa dotyczyły wiary, inne powtarzały lub rozszerzały dekrety Soboru Laterańskiego I. Szczególny nacisk położono na zakaz symonii i małżeństwa kapłanów<sup>38</sup>.

Układ z Konstancji z 1153 r. przewidywał, że Fryderyk I zostanie koronowany na cesarza, co dokonało się w 1155 r. i pomogło papieżowi odzyskać władzę w Rzymie. Już jednak pierwsze spotkanie pomiędzy papieżem Hadrianem IV a cesarzem Fryderykiem I w Sutri (1155 r.) świadczyło, że sojusz między cesarstwem a papieżem nie był zbyt mocny. Cesarz nie chciał, zgodnie z ceremoniałem z czasów Karola Wielkiego, usługiwać papieżowi. Uważał bowiem, że cesarstwo jest niezależne od papieża, gdyż koronę zawdzięcza wolnemu wyborowi książąt i łasce Bożej.

Pierwsze nieporozumienia pogłębił incydent z legatem papieskim Rolandem Badinellim w Rzeszy. A mianowicie legat, składając skargę na uwięzienie podczas przejazdu przez Niemcy, na oznaczenie stosunku cesarstwa do papieża użył terminu *beneficium*, co wzburzyło Fryderyka I. Należy zaznaczyć, iż cesarz prawie nie znał łaciny, a kardynał

---

<sup>37</sup> Pełny tytuł dzieła brzmi: *Concordantia discordantium canonum*. Zostało wydane drukiem w: *Corpus Iuris Canonici*, wyd. E. Fredberg, Leipzig 1879.

<sup>38</sup> Zob. A. Paravicini Bagliani, *Kościół rzymski...*, s. 171.

Badinelli języka niemieckiego<sup>39</sup>. Tłumaczem był kanclerz cesarstwa Rainold z Dassel – autor koncepcji cesarstwa, którą popierał Fryderyk I zwany Barbarossą. Przewidywała ona tzw. uniwersalizm cesarski, według którego cesarstwo jest najwyższą instytucją świata chrześcijańskiego. Wszystkie inne państwa (również papieństwo) powinny być mu poddane. Cesarz, przepojony tymi koncepcjami, zaczął przywracać tzw. regalia. Ogłosił chęć egzekwowania wszelkich praw, które przysługiwały jego poprzednikom, bowiem nie podlegają one przedawnieniu i są niezbywalne. Najczęściej spotykanymi regaliami było wówczas prawo bicia monety, pobieranie danin i podatków oraz ustanawianie sądów.

Ponadto cesarz deklarował, że ma wyłączne prawo do wyznaczania konsulów i sędziów w miastach, co w rzeczywistości zanegowało sens istnienia samorządów, czyli komun miejskich. Miasta północnych Włoch, takie jak: Mediolan, Genua, Cremona odrzuciły roszczenia cesarskie i zawiązały ligę przeciw Fryderykowi. Poparł ją papież Hadrian IV, który ze swej strony zakwestionował prawo cesarza do przyjęcia i dysponowania papieskimi ziemiami w Toskanii oraz zobowiązał cesarza do zmiany polityki w ciągu czterdziestu dni, w innym wypadku zagroził rzuceniem nań ekskomuniki. Nie zdążył jednak zrealizować swojej groźby, bowiem zmarł 1.09.1159 r.

Kardynałowie, podzieleni między sobą na zwolenników i przeciwników cesarza, wybrali dwóch papieży. Jeden, popierany przez Barbarossę, przyjął imię Wiktora IV, drugi Aleksandra III. Tak więc po raz kolejny Kościół rzymski został rozdarty przez schizmę, która trwała osiemnaście lat. Zakończyła się w 1177 r. Nie dotyczyła ona tylko Kościoła, ale rozciągnęła się na państwa europejskie, z których większość (wśród nich Anglia i Francja) poparła Aleksandra III. W 1167 r. Fryderyk I opanował Rzym i wygonił zeń Aleksandra III. Jednak wkrótce w wojskach cesarskich wybuchła zaraza, która pochłonęła bardzo liczne ofiary, a wśród nich Rainolda z Dassel. Nowa wyprawa do Włoch zakończyła się klęską. Wojska cesarskie zostały pokonane przez siły Ligi Lombardzkiej 29.05.1176 pod Legnano. To zmusiło Fryderyka do pertraktacji z Ligą i Aleksandrem III oraz podpisania pokoju w Wenecji w 1177 r. Barbarossa uznał integralność Państwa Kościelnego i obiecał wycofać zeń swe wojska. Ponadto zrezygnował z popierania antypapieża i cesarskich interwencji przy wyborze papieża. Tak więc plan Rainolda z Dassel – przywrócenia supremacji cesarskiej nad Kościołem i papieństwem – doznał klęski. Pokój wenecki zakończył schizmę w Kościele zachodnim. Rok po tych wydarzeniach Aleksander III zwołał na Lateranie w Rzymie sobór (Sobór Laterański III).

Papież zwołał sobór 5.03.1179 r. Obrady objęły trzy sesje i zakończyły się 19 marca. Uczestniczyło w nim około 300 biskupów i opatów. Ponadto zaproszono nań także przedstawicieli zakonów rycerskich i władzy świeckiej<sup>40</sup>. W centrum uwagi znalazła się kwestia nominacji biskupów. Ograniczono prawa do wyboru biskupa tylko do kanoników kościoła katedralnego. Biskupem mógł zostać kandydat, który ukończył trzydzieści lat, urodził się z prawego związku małżeńskiego i był godny ze względu na cnotliwe życie i wykształcenie<sup>41</sup>. Ustalono również zasady wybierania papieża. Odtąd papież mógł być wybrany większością dwóch trzecich głosów elektorów, gdyby kardynałowie nie mogli

<sup>39</sup> W.H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, t. III, Wydawnictwo „Wektory”, Wrocław 2010, s. 89.

<sup>40</sup> A. Baran, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 155.

<sup>41</sup> Zob. kan. 3, w: tamże, s. 171.

osiągnąć jednomyślności. Kandydat mniejszości musiał od razu ustąpić pod karą ekskomuniki. Pominęto milczeniem udział cesarza, kleru i ludu rzymskiego w elekcji. Sobór potępił po raz kolejny małżeństwa księży i symonię oraz lichwę. Poza tym nakłaniał biskupów do zakładania szkół przy katedrach i wezwał ich do walki, również zbrojnej, z heretykami<sup>42</sup>.

Państwo Kościelne podczas rządów papieży popierających reformę gregoriańską coraz bardziej pozbawiało się świeckich urzędów, choć element świecki nigdy do końca nie zniknął. Już Grzegorz VII dokonał ważnych zmian w obrębie administracji Stolicy Apostolskiej, ale dopiero Urban II przystąpił do gruntownej reorganizacji administracji papieskiej, przejmując wzory z Cluny. W jego czasach pojawiło się pojęcie *curia* jako organ administracji i *camera* jako określenie organu finansowego. Zorganizowana kancelaria zaczęła wydawać bulle papieskie w formie, którą znany do dzisiaj. Podjęto również reformę kolegium kardynalskiego.

Samo pojęcie *cardinalis* nastrocza wiele problemów z jego interpretacją<sup>43</sup>. W XI wieku nie używano już tego terminu w znaczeniu przynależności do kleru katedry, ale określano nim osoby pracujące w służbie papieża. Kardynałowie stracili swoje pierwotne zadanie, które polegało na odprawianiu Mszy św. w bazylice laterańskiej, a stali się głównym narzędziem papieża w kierowaniu oraz zarządzaniu całym Kościołem. Rezultatem ścisłej współpracy kardynałów z papieżem był konsystorz. Sprawy, które wcześniej (np. za czasów Grzegorza VII), rozwiązywały synody prowincjalne, teraz zostały przekazane konsystorzowi.

#### d. Wyprawy krzyżowe

Apel papieża Aleksandra II z 1063 r., skierowany do wszystkich narodów chrześcijańskich o udzielenie pomocy Hiszpanom w ich walce o wyzwolenie spod panowania saracenów, został uznany przez historyków za narodziny idei wypraw krzyżowych<sup>44</sup>. Wyzwolone spod jarzma arabskiego ziemie miały stać się własnością papieża, a on mógł je nadać w lenno zwycięzcom. Pozytywne skutki wyprawy w Hiszpanii natchnęły papieństwo myślą o zastosowaniu tej metody w Ziemi Świętej, gdzie na przełomie X i XI wieku Turcy Seldżuccy zawładnęli terenami od Iranu i Mezopotamii po Syrię, a w 1070 r. zajęli Palestynę. Przedmiotem ich ataków stały się posiadłości bizantyjskie w Azji Mniejszej. Imperator Bizancjum, Roman, stoczył z nimi bitwę 19.08.1071 r. pod Manzikertem. Jednak zdradzony

---

<sup>42</sup> K. Dopierała, *Księga papieży*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1996, s. 182.

<sup>43</sup> Istnieją dwie teorie interpretacyjne. Według jednej *cardinalis* to tytuł, który przyznawano biskupom, księżom i diakonom, służącym Kościołowi, dla którego zostali zaangażowani, ale ich święcenia odbyły się w innym miejscu. Ich nazwa miałaby pochodzić od *incardinati* – włączeni. Inni twierdzą, że ten tytuł oznaczał wszystkich, którzy służą Kościołowi biskupiemu. Tak więc tytuł miałby się wiązać z przynależnością do kleru katedralnego. Zob. L. Pellegrini, *Cardinali e curia sotto Calisto II*, w: *Raccolta di studi in memoria di S. Mochi Onory II*, Milano 1972, s. 507-509.

<sup>44</sup> T. Manteuffel, *Historia powszechna...*, s. 178; G. Kucharczyk twierdzi, że myśl zbrojnego niesienia pomocy chrześcijanom walczącym z islamem narodziła się w kręgu kluniackim. Zob. G. Kucharczyk, *Zbrojne pielgrzymki. Historia wypraw krzyżowych*, Kraków 2011, s. 28; J. Kracik uważa, że Grzegorz VII w 1075 r. planował poprowadzić wyprawę, która miała odbić Jerozolimę z rąk muzułmanów. Zob. J. Kracik, *Grzegorz VII*, s. 59.



przez swoich, poniósł klęskę i dostał się do niewoli<sup>45</sup>. Wydarzenia te miały bardzo duży oddźwięk na Zachodzie.

Bizancjum przeżywało w owym czasie bardzo wiele trudności. Straciło między innymi posiadłości w południowych Włoszech na rzecz Normanów. Ponadto walczyło z najazdami Chorwatów i Serbów. W tej sytuacji cesarz Bizancjum, Aleksy Komnen (1081-1118) zawarł pokój z Turkami i zwrócił się o pomoc do władców Zachodu. W cesarstwie zachodnim toczyła się wówczas walka o inwestyturę między papieżem Grzegorzem VII a Henrykiem IV i jego synem Henrykiem V. Papież na prośbę Aleksego w ogóle nie odpowiedział, a Henryk złożył puste obietnice pomocy. Bizancjum zdołało powstrzymać napór Turków, ale straciło znaczną część swych posiadłości.

Papież Urban II wrócił do sprawy pomocy Bizancjum na synodzie w Piacenzy w marcu 1095 r., gdzie wysłuchał posłów bizantyjskich, którzy w imieniu cesarza obiecali unię kościelną i zabiegali o pomoc przeciwko Turkom. Papież zapewniał o poparciu, ale ostatecznie sprawą zajął się na synodzie zwołanym w 1095 r. w Clermont. Tam w ostatnim dniu obrad, 27 listopada, Ojciec Święty zabronił biskupom uznawać się za wasali króla lub feudałów świeckich, proklamował „pokój Boży” w całym chrześcijaństwie i wezwał chrześcijańskich rycerzy do podjęcia wyprawy do Ziemi Świętej w celu uwolnienia Jerozolimy z rąk saracenów. Obiecał, że ci, którzy zdecydują się na wyprawę, otrzymają odpust zupełny<sup>46</sup>.

Wypowiedź papieża miała niesłychany oddźwięk. Masowo zaczęto zgłaszać się do udziału w krucjacie. Jacques Le Goff podaje jeszcze inne argumenty, które wpłynęły na rozwój idei wypraw krzyżowych. Są nimi wzrost demograficzny oraz rozwój rycerstwa, które przyjmowało coraz bardziej religijny charakter. Papież wyprawę do Ziemi Świętej zobrazował jako wojnę sprawiedliwą. Aleksander II zachęcił rycerzy do odzyskania ziem pierwotnie chrześcijańskich. W ten sposób wojna znalazła usprawiedliwienie i została przedstawiona jako pielgrzymka pokutna. To z tego powodu uczestnicy brali znak krzyża, jako oznakę pobożnego przedsięwzięcia<sup>47</sup>.

Oprócz rycerstwa do krucjaty zgłaszali się również chłopci. Wyruszyli oni na Wschód, ale nie osiągnęli celu. Już w pierwszym starciu z Turkami w 1096 r. zostali całkowicie rozbici i wytępieni. Inne losy miała natomiast wyprawa rycerska, która zakończyła się sukcesem. Armia krzyżowców 15.07.1099 r. zdobyła Jerozolimę. Opanowanie miasta świętego nie równało się jednak wyparciu wyznawców islamu z Ziemi Świętej. Mimo niezakończonego procesu odzyskiwania podbitego przez Turków obszaru wśród krzyżowców zaczęły się spory o charakter władzy na opanowanym obszarze. Dostojnicy kościoła twierdzili, że teren przynależy papieżowi i powinien on zostać przyłączony do Państwa Kościelnego. Temu zdecydowanie przeciwstawili się feudałowie. Władcą państwa obrano Godfryda z Bouillon, który przyjął tytuł *advocatus Sancti Sepulchri* („obrońca Grobu Świętego”).

Sytuacja uległa zmianie po rychłej śmierci Godfryda (18.07.1100 r.). Władzę powierzono jego bratu Baldwinowi, który ogłosił się królem, choć nadal formalnie podlegał papieżowi. Królestwo Jerozolimskie zostało zorganizowane na zasadach ustroju lennego, z całą skomplikowaną drabiną feudalną. Było tworem kolonialnym, utrzymywanym poprzez

<sup>45</sup> R. Grousset, *La storia delle crociate*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1998, s. 9-10.

<sup>46</sup> K. Dopierała, *Księga papieży*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1996, s. 158-159.

<sup>47</sup> J. Le Goff, *Długie średniowiecze*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2004, s. 65-67.

stały dopływ nowych sił ludzkich z Zachodu. Elementem sprzyjającym istnieniu państw łacińskich na Bliskim Wschodzie było rozbitcie wewnątrz islamu, jednak sytuacja uległa zmianie po zjednoczeniu dokonanym przez emira Mossulu. Konsekwencją czego było zdobycie hrabstwa Edessy (1144 r.).

Upadek Edessy uświadomił zachodniemu chrześcijaństwu trudne położenie krzyżowców. Aby temu zapobiec, zaczęto organizować drugą krucjatę. Akcję propagandową z polecenia papieża Eugeniusza III przeprowadził Bernard z Clairvaux. Na czele wyprawy stanął Konrad III ze strony niemieckiej i Ludwik VII ze strony Francuzów. Wzajemna niechęć władców spowodowała, że każdy podjął wyprawę na własną rękę. Niemcy z Konradem III wyruszyli drogą lądową. Po przybyciu do Azji Mniejszej ponieśli klęskę pod Doryleum w 1147 r., a w odwrocie do Nicei stracili większość swojego wojska.

Chcąc uniknąć losu Niemców, Ludwik VII podzielił swą armię na dwie części. Jedna wyruszyła drogą lądową, a druga morską. Ta, która maszerowała lądem, została zniszczona przez Turków. Druga część, z samym królem, udała się drogą morską do Syrii. Na miejscu Ludwik VII dał się wciągnąć w intrygi i kłótnie, które uniemożliwiły wspólne działanie, w wyniku czego Ludwik VII i jego rycerze wrócili do Europy, nie osiągnąwszy niczego. Tak więc druga krucjata zakończyła się totalną klęską. Mimo tego idea wypraw krzyżowych nie zgasła, choć nikt nie był w stanie wytłumaczyć poniesionej klęski. Bernard z Clairvaux namawiał niezbyt chętnego do nowej wyprawy Eugeniusza III. Być może, aby pozbyć się wielkiego cystersa, papież zaproponował mu dowództwo nad kolejną krucjatą, ale ta propozycja nie została przyjęta<sup>48</sup>.

Upadek Jerozolimy i działalność papieża Eugeniusza III doprowadziły do podjęcia trzeciej krucjaty. W 1189 r. wyruszyła ekspedycja niemiecka pod dowództwem cesarza Fryderyka I Barbarossy. Kierowała się do Ziemi Świętej drogą lądową. Po początkowych sukcesach militarnych doszło do nieszczęśliwego wypadku. Dnia 10.06.1190 r. w rzece Salef utonął cesarz Fryderyk, a jego zgon dezorganizował całkowicie armię niemiecką.

Inne dwie wyprawy zostały zorganizowane przez Francuzów pod wodzą króla Filipa Augusta i Anglików, dowodzonych przez Ryszarda Lwie Serce. Obaj władcy, mimo że skłóceni ze sobą, obrali drogę morską. Wspólne wysiłki krzyżowców doprowadziły do zdobycia Akki. Sukces ten stał się dla Filipa Augusta pretekstem do wycofania się z udziału w dalszej wyprawie i powrotu do kraju. Dowództwo krucjaty przypadło Ryszardowi Lwie Serce, który odniósł kilka militarnych sukcesów, ale w ostateczności kampania nie przyniosła spodziewanego rezultatu. Ryszard zdecydował się więc na kompromis i 3.09.1192 r. zawarł pokój z Saladynem. Do łacinników miał przynależeć wąski pas wybrzeża od Tyru do Jaffy. Reszta terytorium, w tym Jerozolima, pozostała pod rządami mahometan. Sułtan zgodził się tylko na możliwość odwiedzenia miejsc świętych przez pielgrzymów. Osiągnięte sukcesy w Europie uważano za niepowodzenie lub wręcz klęskę i zaczęto przygotowania do następnej wyprawy krzyżowej. Celem jej miało być zdobycie Egiptu, a na miejsce koncentracji wojsk została wyznaczona Wenecja. Spodziewano się bowiem, że flota wenecka przewiezie krzyżowców.

---

<sup>48</sup> W.H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, s. 76-77.

W czwartej wyprawie krzyżowej (1202-1204) nie wziął udziału żaden z królów. Na czele rycerstwa stanęli Bonifacy (margrabi Montferratu) i Baldwin IX (hrabia Flandrii). Gdy doża wenecki Henryk Dandolo zorientował się, że krzyżowcom brakowało pieniędzy na pokrycie kosztów transportu, zaproponował poniesienie kosztów przez Wenecję w zamian za pomoc krzyżowców w wojnie z Węgrami o miasto Zadar w Dalmacji.

Dowódca wyprawy Bonifacy z Montferratu i legat papieski kardynał Piotr z Kapui udali się w tej sprawie na rozmowy z papieżem. Pod ich nieobecność dowództwo nad krucjatą przejął doża Dandolo i poprowadził, zakończoną sukcesem 24.11.1203 r., wyprawę na Zadar. Gdy papież Innocenty III dowiedział się o takim wykorzystaniu wojsk krzyżowców, nałożył na dożę klątwę. Początkowo obejmowała ona całą krucjatę, ale po zbadaniu sytuacji papież zdjął klątwę z krzyżowców, a pozostawił na Wenecjanach<sup>49</sup>.

Mimo klątwy udało się Dandolowi i Wenecjanom przekonać krzyżowców do wyprawy na Konstantynopol, który zdobyli 12.05.1204 r. Grabieże i plądrowanie, które rozpoczęły się po zdobyciu miasta, trwały przez trzy dni. Papież Innocenty III po otrzymaniu wieści o tym, co się stało, napisał do Baldwina, hrabiego Flandrii: *Rychło sprzeniewierzyliście się czystości własnych przysięg i zwróciliście broń nie przeciw Saracenom, lecz przeciw chrześcijanom [...] ci żołnierze Chrystusa, którzy powinni przeciw niewiernym zwrócić miecze, unurzali je w chrześcijańskiej krwi... Ogołocili srebrne ołtarze, zbezczeszili świątynie, zrabowali ikony, krzyże i relikwie*<sup>50</sup>. Grecy nigdy nie zapomnieli dokonanego rabunku, a zadane rany pogłębiły trwającą schizmę. Historycy uznają upadek Konstantynopola za rzeczywistą przyczynę trwałego zerwania jedności między Kościołem wschodnim a zachodnim<sup>51</sup>. Ponadto większość władców zaangażowanych w wyprawy krzyżowe skompromitowała się, przekładając swoje prywatne sprawy nad walkę z niewiernymi, co doprowadziło do utraty wartości idei wypraw krzyżowych.

### e. Nowe formy apostołstwa i herezje

Ruchy domagające się reformy Kościoła, zapoczątkowane przez mnichów, a następnie przejęte przez papieństwo, zaczęły oddziaływać na sumienia ludzi świeckich. Walka między papieństwem a cesarstwem nie ograniczała się tylko do dyskusji uczonych i ludzi wysoko postawionych obu stron, ale obejmowała też rzesze ludności. Reforma zwana gregoriańską głęboka wstrząsnęła strukturami Kościoła. Natomiast ataki na biskupów i kapłanów podważyły prestiż duchowieństwa. Świeccy, którzy we wdrażaniu reformy odegrali ważną rolę, nadal chcieli oczyszczać Kościół i społeczeństwo, dążąc do wzorca, którym była dla nich pierwotna gmina opisana w *Dziejach Apostolskich* (Dz 2,42-47).

W tym czasie pojawiło się zainteresowanie wymową społeczną *Ewangelii*. Wędrowni kaznodzieje, występując publicznie, usiłowali mobilizować tłumy, często przeciw kapłanom i hierarchii kościelnej. Pośrednim efektem ruchu reformatorskiego było powstanie patarii w

<sup>49</sup> Z. Pentek, *Z historii IV krucjaty (1198-1204) – zagadnienie polityczne wyprawy i punkty zwrotne w czasie jej trwania*, w: Z.J. Kijas, M. Salamon, *IV krucjata*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 76.

<sup>50</sup> J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, PL, t. 215, kol. 712, Paris 1844-1855. Tłumaczenie cytatu za: W.H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, s. 164. O podejściu do IV wyprawy krzyżowej Innocentego III: G. Ryś, *Innocenty III wobec IV krucjaty*, w: Z.J. Kijas, M. Salamon, *IV krucjata*, s. 109-139.

<sup>51</sup> Zob. M. Salamon, *Historyczne znaczenie IV krucjaty*, w: Z.J. Kijas, M. Salamon, *IV krucjata*, s. 289.

Mediolanie. Doprowadziła ona do buntu przeciwko duchowieństwu nieprzestrzegającemu zasad czystości i stosującemu symonię. Atakowano żonatych księży, a ich domy płądrowano. Ponadto nie przyjmowano od nich sakramentów. Żadne z działań patarenów nie wykraczało, w ścisłym sensie, poza zalecane przez reformatorów na synodach w Rzymie. Synod wielkanocny w 1059 r. zakazał świeckim uczestniczenia w mszach odprawianych przez żonatych księży. Popierał ich papież Grzegorz VII, jednak swoje zastrzeżenia do działań patarenów miał Piotr Damiani<sup>52</sup>.

Program reformy gregoriańskiej dał niektórym duchownym i licznym świeckim wizję wolnego Kościoła, której nie można było zrealizować w warunkach społecznych i politycznych owych czasów. Początkowo zwolennicy reformy gregoriańskiej popierali działania patarii, ale w miarę upływu czasu kierunek reformy papieskiej zaczął się zmieniać i nabrała ona charakteru klerykalnego. Po konkordacie w Wormacji w 1222 r. osiągnięto kompromis w sprawie nadawania biskupowi symboli jego urzędu, a na dalszy plan zeszedł kwalifikacje moralne.

Rozbudzone przez reformę gregoriańską nadzieje legły u podłoża nowych herezji na Zachodzie. Większość masowych herezji poprzedzały okresy wędrownego kaznodziejstwa. I tak we Francji nauczanie takie prowadzili wędrowni pustelnicy. Nie zadowalali się oni zwykłą aktywnością przewidzianą w ramach życia mniszego lub kanonickiego. Celem tego typu działalności było nawoływanie do pokuty i wzywanie duchowieństwa oraz świeckich do podjęcia reformy. Kościół zasadniczo nie sprzeciwiał się tego typu pracy kaznodziejskiej.

Jednym z pierwszych, który podjął taką formę pracy, był Robert z Arbrissel (ok. 1060-1117). Prawdopodobnie syn wiejskiego księdza, sam wstąpił do stanu kapłańskiego i zasłynął jako kaznodzieja<sup>53</sup>. Początkowo przebywał na dworze biskupa Rennes i brał czynny udział w ruchu reformy gregoriańskiej. Porzucił jednak karierę kościelną i podjął życie pustelnicze. Przyłączyli się do niego naśladowcy, między innymi Bernard z Tiron, i wspólnie wyruszyli na objazdy kaznodziejskie po południowej Francji. Sam występował ubrany w nędzne szaty i boso. On i jego zwolennicy żyli z pracy fizycznej. Tłumy słuchaczy przyciągał nie tylko przez swoje zdolności oratorskie, ale też ubóstwo i ascetyczny sposób życia. Jak zauważył M. Lambert, niedostatek i kaznodziejstwo ściśle się ze sobą wiązały, bowiem brak pensji kościelnej i całkowita zależność od datków słuchaczy stanowiły gwarancję niezależności i autentyczności<sup>54</sup>. Powiększająca się liczba naśladowców, kobiet i mężczyzn, wywoływały u władz kościelnych pewien niepokój i krytykę, dlatego synod w Poitiers w 1100 r. uznał jego grupę za pseudoreligijną<sup>55</sup>. Zaczęto wywierać naciski, aby skłonić go do osiedlenia się i przyjęcia stacjonarnej formy życia religijnego we wspólnocie. Po pewnym czasie Robert przystał na takie rozwiązanie, ale fundacje jego różniły się jednak od tradycyjnego klasztoru, bowiem były to klasztory podwójne, gdzie kobiety i mężczyźni żyli wspólnie *ab hominum*

<sup>52</sup> M. Lambert, *Średniowieczne herezje*, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk-Warszawa 2002, s. 66.

<sup>53</sup> Na temat Roberta z Arbrissel zob. R. Prejs, *Robert z Arbrissel*, w: EK, t. XVII, Lublin 2012, s. 132; tenże, *Za Franciszkiem. Dzieje pierwszego zakonu franciszkańskiego 1209-1517*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2011, s. 113; M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. II, s. 179-180; T. Manteuffel, *Narodziny herezji. Wyznawcy dobrowolnego ubóstwa w średniowieczu*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1964, s. 37-42.

<sup>54</sup> M. Lambert, *Średniowieczne herezje*, s. 71.

<sup>55</sup> F. Dal Pino, *Scelte di poverta all'origine dei nuovi ordini religiosi*, w: *La Poverta' nel secolo XII e Francesco d'Assisi*, Atti del II convegno internazionale di studi francescani, Assisi 1975, s. 64.

*cohabitatione*. W owych klasztorach członkowie oddawali się kontemplacji i pracy fizycznej. Robert poprzez swoją działalność kaznodziejską przyciągał do siebie ludzi ze wszystkich stanów, biednych i bogatych, nawet prostytutki i trędowatych. Tych ostatnich umieścił w klasztorze we wspólnocie św. Łazarza. Natomiast nawrócone prostytutki, które nazywał *pauperes Christi*, zostały przez niego umieszczone w klasztorze św. Marii Magdaleny<sup>56</sup>. Na znak pokory przełożoną całej kongregacji, mężczyzn i kobiet, ustanowił kobietę Ersendę z Montsoreau<sup>57</sup>.

Kolejnym wędrownym kaznodzieją był Norbert z Xanten (1085-1134)<sup>58</sup>, kanonik w rodzinnym mieście, a następnie kapelan na dworze Henryka V. Porzucił dotychczasowe życie i w 1115 r. rozdał cały swój majątek ubogim. Następnie rozpoczął działalność wędrownego kaznodziei we wschodniej Francji. Również on zyskał dużą popularność i wielką grupę uczniów, mężczyzn i kobiet. Wraz z naśladowcami osiedlił się w miejscowości Prémontré, a przyjmując regułę św. Augustyna, oddał się życiu apostołskiemu. Po pewnym czasie został wybrany na biskupa w Magdeburgu, a założona przezeń wspólnota dała początek zakonowi norbertanów.

Nie zawsze ewolucje wędrownych kaznodziejów szły w kierunku przyjęcia zorganizowanego życia mniszego. Niekiedy, jak w przypadku Henryka Mnicha i Piotra z Bruis, zaczynało się od głoszenia radykalnej reformy, a kończyło herezją teologiczną. Henryk, dawny mnich, podjął działalność kaznodziei pokutnego. Eksponował kwestię ubóstwa i grzechy duchowieństwa. Krytyka ta doprowadziła go do zanegowania roli duchownych jako dysponentów łaski Bożej. Ponadto odrzucił on grzech pierworodny i chrzest niemowląt. Zanegował też ofiarę Mszy św. Ze względu na swoje teorie o ubóstwie stwierdził, że budynki kościelne są niepotrzebne. Jego przemiana z radykalnego reformatora na heretyka dokonała się pod wpływem Piotra z Bruis. Przynajmniej tak był o tym przekonany Piotr Czcigodny, opat z Cluny, w swym dziele *Contra Petrobrusianos*.

Początki herezji Piotra z Bruis są niejasne, był on księdzem do momentu wydalenia ze swej parafii. W swych naukach odrzucił wszystkie rytuały. Uważał, iż Kościół jest duchowy i nie potrzebuje zewnętrznych znaków. Odrzucił również *Stary Testament* i naukę ojców Kościoła. Zanegował Eucharystię w formie odprawianej w Kościele. Odrzucenie nie wynikało ze zwykłego sprzeciwu wobec niegodnych ministrów kapłanów, lecz z nowego odczytania *Pisma Świętego*. W jego przekonaniu przemiana chleba i wina w ciało i krew nastąpiła tylko raz, podczas ostatniej wieczerzy. Był to cud dokonany przez Jezusa i nikt nie może go powtórzyć. Piotr nauczał, że nie było zamiarem Chrystusa ustanawianie obrzędu. Jego zwolennicy palili kościoły i krzyże. Podczas jednej z takich akcji Piotr został wepchnięty w płomień i tak dokonał żywota.

Jeszcze inaczej potoczyły się losy Arnolda z Brescii (ok. 1100-1154), ucznia Piotra Abelarda. Po studiach w Paryżu pod kierunkiem Piotra Abelarda, gdzie zapoznał się z programem odnowy życia moralnego i religijnego poprzez powrót do życia na sposób apostołów (*vita apostolica*), powrócił do swego rodzinnego miasta i wstąpił do kanoników

---

<sup>56</sup> Tamże, s. 64-65.

<sup>57</sup> Zob. I. Gorby, *L'Europa di Cluny. Riforme monastiche e società d'Occidente (secoli VII-XI)*, Edizioni Citta' Nuova, Roma 1999, s. 379.

<sup>58</sup> Zob. I. Werbiński, *Norbert św.*, w: EK, t. XIII, Lublin 2009, s. 1382-1383; P. Boroń, *Norbertanie*, w: tamże, s. 1384-1386.

regularnych. Po przyjęciu święceń kapłańskich prowadził życie radykalnie ubogie. W swych kazaniach ostro atakował niemoralne życie duchowieństwa i ich przywiązanie do bogactwa. Jego planom reformatorskim sprzeciwiało się lokalne duchowieństwo, a niektóre jego wypowiedzi na temat sakramentów budziły poważne wątpliwości. Z tego powodu papież Innocenty II zabronił mu działalności kaznodziejskiej. Arnold udał się wówczas do Paryża, do swego mistrza Piotra Abelarda. Tam swymi atakami na duchowieństwo zasłużył na potępienie ze strony synodu w Sens, który skazał Piotra i Abelarda na dożywotnią pokutę w klasztorze<sup>59</sup>. Dzięki pomocy kardynała Gwidona udało mu się uciec z Francji. Papież Eugeniusz III, chcąc mieć go w swojej pieczy, zaprosił go do Rzymu. W Wiecznym Mieście, widząc nadużycia w kurii i zaangażowanie w sprawy doczesne, Arnold powrócił do głoszenia kazań, w których nawoływał do wyrzeczenia się wszelkich dóbr materialnych przez duchownych. Ponadto głosił zniesienie państwa kościelnego i likwidację ofiar składanych na rzecz Kościoła. Zdolności retoryczne i umiejętność przyciągania tłumu postawiły go na czele rewolucji rzymskiej (1143-1148), która wyrzuciła papieża z miasta i ogłosiła republikę. Przez pewien czas jego poglądy o tym, że cesarz powinien otrzymywać koronę od obywateli Rzymu, a nie od papieża, zbliżyły go do Fryderyka Barbarossy. Jednak po traktacie w Konstancji w 1153 r., kiedy cesarz zobowiązał się do przywrócenia władzy papieża w Rzymie, wojska cesarskie schwytały Arnolda i przekazały w ręce sądu papieskiego<sup>60</sup>. Uznany za heretyka, został skazany na śmierć. Jego ciało spalono, a prochy wrzucono do Tybru. Mimo zastosowanych nawet pośmiertnych restrykcji nauka Arnolda z Brescii miała swoich zwolenników. Nazywano ich arnoldystami lub ubogimi z Lombardii.

Nauka Arnolda wywarła pewien wpływ na innego wędrownego kaznodzieję: Piotra Waldo. Był on bogatym kupcem z Lyonu, a poruszony usłyszaną wersją żywota świętego Aleksego, porzucił swe bogactwo i zaczął żyć w ubóstwie. Podczas głodu w 1176 r. prowadził kuchnię dla biednych. Dążył do życia w zgodzie z tekstem *Ewangelii*. Od wcześniejszych wędrownych kaznodziejów odróżniała go dbałość o dokształcanie się. Mimo tego, że był człowiekiem świeckim, podjął lekturę *Pisma Świętego* i ojców Kościoła. By dokładniej zrozumieć *Ewangelię*, polecił, aby ją przetłumaczono na język prowansalski<sup>61</sup>. Po przyłączeniu się doń uczniów podjął się wędrownego nauczania. Ruch cieszył się dużą popularnością, ale bardzo szybko popadł w konflikt z lokalnym duchowieństwem, które zabraniało mu nauczania, bowiem nie był kapłanem ani mnichem, a według prawa kościelnego kazania mogli głosić tylko duchowni. Wobec kontrowersji grupa odwołała się do papieża Aleksandra III.

W owym czasie w Rzymie odbywał się III Sobór Laterański. Papież przyjął go serdecznie, ale udzielił tylko ustnej zgody na głoszenie nauk, po wcześniejszym uzyskaniu przyzwolenia lokalnego proboszcza. Kościół odniósł się doń z daleko idącą ostrożnością.

---

<sup>59</sup> A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Einaudi editore, Torino 1989, s. 17. Zob. też: P. Kras, *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem. System inkwizycyjny w średniowiecznej Europie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 83.

<sup>60</sup> Dopierała twierdzi, że Arnold z Brescii stał się obiektem przetargu między cesarzem Fryderykiem I a papieżem Hadrianem IV. Papież zgodził się na koronację Barbarossy za wydanie Arnolda. Zob. K. Dopierała, *Księga papieży*, s. 178.

<sup>61</sup> Prawdopodobnie był to język używany w okolicach Grenoble. Zob. M. Carrieres, *Sur la langue de la Bible de Valdo*, w: M. Lambert, *Średniowieczne herezje*, s. 101.

Aprobowano jego styl życia w ubóstwie, ale głoszenie słowa Bożego pozostawało w wyłącznej domenie kleru. Powołano komisję do zbadania ortodoksyjności. Waldo złożył katolickie wyznanie wiary i powrócił do Lyonu. Początkowo biskup Lyonu, Jan, próbując poddać ruch swej kontroli, udzielił mu pozwolenia na działalność i głoszenie słowa Bożego, ale po pierwszych kontrowersjach cofnął go. Piotr Waldo nie podporządkował się biskupowi, używając argumentu świętego Piotra, iż trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi. Jego naśladowców od nazwiska założyciela zaczęto nazywać „waldensami”. W 1182 r. waldensi zostali ekskomunikowani przez biskupa Lyonu i wygnani z miasta. Wygnanie wpłynęło na rozszerzenie się ruchu na całą południowo-wschodnią Francję i północne Włochy.

Życie w rozproszeniu doprowadziło do rozwarstwienia waldensów na niewielką grupę *perfecti* (doskonali) i większą *credentes* (wierzący). Pierwszym przysługiwało miano waldensów i oni mieli przestrzegać w pełni ewangelicznego ubóstwa oraz wstrzemięźliwości cielesnej. Uważali siebie za następców apostołów, którzy mają prawo nauczać. Prowadzili żywot wędrownych kaznodziei mających za zadanie przede wszystkim utwierdzać w wierze współwyznawców. Gdy kandydat był przyjęty do grona doskonałych, wyrzekał się wszelkiej własności; sprzedawał to, co posiadał, a uzyskane dochody przekazywał przełożonemu bractwa. Jeśli miał żonę, musiał ją opuścić. Nie mógł podejmować pracy ręcznej, a podstawą jego utrzymania miała być odtąd jałmużna. Członkowie grupy nazywali siebie „ubogimi Chrystusa” lub „ubogimi z Lyonu”<sup>62</sup>. Sekta posiadała własną hierarchię duchowną: biskupów, kapłanów i diakonów. W swych naukach odrzucali większość sakramentów, zachowali tylko chrzest i Eucharystię. Natomiast jedyną modlitwą było *Ojcze nasz*<sup>63</sup>.

Wpływ Piotra Waldo zaznaczył się też we Włoszech. Niektórzy wiążą to z podróżą Piotra do Rzymu w 1179 r. i jego działalnością kaznodziejską, inni zaś powstanie podobnego ruchu w Italii przypisują uczniom Piotra<sup>64</sup>. Mowa tu o *humiliati*. Pragnęli oni wieść życie zgodne z zaleceniami *Ewangelii*. Ruch rozwinął się zwłaszcza wśród tkaczy miast Lombardii. Nowością w ich poczynaniach było oparcie własnej egzystencji na pracy ręcznej. Na znak pokory nosili odzienie z surowej wełny i dlatego nazywano ich *humiliati* (pokorni). Odrzucali gromadzenie bogactw, a wszelkie nadwyżki z pracy rozdawali ubogim. Nie prowadzili wędrownego apostołstwa, ale głosili kazania w mieście, gdzie mieszkali i pracowali.

Waldensi i humiliaci stali się tematem obrad synodu w Weronie w roku 1184. Na synod przybył patriarcha Jerozolimy i wielcy mistrzowie zakonów rycerskich, którzy potrzebowali pomocy w Ziemi Świętej. Papież nie wyraził zgody na koronację syna Fryderyka I – Henryka, co spowodowało różnicę zdań między cesarzem a papieżem i w konsekwencji Barbarossa opuścił Weronę. Mimo braku współpracy między papieżem a cesarzem w walce z herezją w kurii rzymskiej dyskutowano nad wprowadzeniem rozwiązań systemowych, wprowadzających jednolite zasady walki z herezją w całym Kościele.

---

<sup>62</sup> Większość danych o waldensach pochodzi od inkwizytora Bernarda, syna Gwidona, który miał do czynienia z sektą w początkach XIV wieku. Opisał jej struktury i głoszoną naukę w swym podręczniku dla inkwizytora. Zob. T. Manteuffel, *Narodziny herezji...* s. 64-69.

<sup>63</sup> R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 116.

<sup>64</sup> Zwolennikiem pierwszej teorii jest T. Manteuffel, do drugiej przychylił się M. Lambert. Zob. T. Manteuffel, *Narodziny herezji...*, s. 69; M. Lambert, *Średniowieczne herezje*, s. 106.

Temat walki z herezją stał się też materią dyskusji na Soborze Laterańskim III w 1179 r., na którym w kanonie 27. ustanowiono biskupów jako odpowiedzialnych za walkę w obronie wiary i określono zasady karania heretyków<sup>65</sup>. Heretykom, którzy z uporem mieli obstawać przy swoich poglądach, zagrożono ekskomuniką i odmową chrześcijańskiego pogrzebu. Ponadto uderzono nie tylko w tych, którzy głosili sprzeczne z nauką Kościoła poglądy, ale również we wszystkich, którzy ich bronili i udzielali schronienia (*defensor et receptatores*). Panowie feudalni, na których nałożono ekskomunikę, tracili prawo do piastowania urzędów publicznych oraz posiadania ziemi, natomiast ich podwładni byli zwolnieni z posłuszeństwa. Sobór ustalił, iż rozpatrywaniem oskarżeń o herezję zajmowała się strona kościelna, zatrzymywaniem i przekazywaniem heretyków zaś w ręce duchowieństwa – władza świecka (*brachium saculare*).

Podczas obrad soborowych dopuszczono też możliwość użycia oręża krucjaty w obronie Kościoła, czyli wszyscy ci, którzy podjęli walkę zbrojną z heretykami, byli traktowani jak rycerze udający się do Ziemi Świętej. Dnia 4.11.1184 r. papież Lucjusz III (1181-1185) wydał bullę *Ad abolendam haeresium*, w której po raz pierwszy sformułował program walki z herezjami uważany za początek inkwizycji<sup>66</sup>. Dokument nałożył na biskupów obowiązek badania czystości wiary osób podejrzanych o głoszenie i sprzyjanie herezji. Zdemaskowane osoby miały być zgodnie z poleceniami soboru przekazane władzy świeckiej, która zobowiązana była do wymierzenia im kary.

Wszystkich heretyków, w tym arnoldystów, humiliatów i waldensów, poddano generalnej ekskomunice. Podtrzymano podział obowiązków między władzą duchowną a świecką. Ta pierwsza miała weryfikować oskarżenia o herezję i podjąć próbę przekonania heretyka do porzucenia swoich poglądów. Natomiast obowiązkiem urzędników świeckich było wymierzenie stosownej kary, np. konfiskata dóbr i wygnanie. Na podstawie zapożyczenia z prawa rzymskiego posłużono się pojęciem *animadversio debita puniendus* (konieczności karania winnych) i dopuszczano karanie heretyków śmiercią<sup>67</sup>.

Należy jednak podkreślić, że wszystkie kary wymierzane heretykom przez sądy kościelne miały charakter pokutny i nazywane były zbawienną pokutą (*poenitentia salutaris*), gdyż miały prowadzić do nawrócenia. Decyzje te nie zmieniły sytuacji na korzyść Kościoła. Wykrywalność herezji zależała bowiem od przypadkowych doniesień ludności, co nie było zbyt skuteczne. Procedura weryfikacji podejrzanych o herezję była prymitywna i obejmowała przysięgę, ale brakowało przesłuchania podejrzanych przez doświadczonych teologów. Bulla organizowała inkwizycję episkopalną, ale nie podsuwała rozwiązania problemu rozpoznania i klasyfikacji herezji. Jedynym obecnym w bulli rozróżnieniem był podział heretyków na tych, którzy nauczają bez zezwolenia, i tych, którzy głoszą błędne nauki. Waldensów i humiliatów zaliczono do pierwszej grupy. Nazwano ich kłamcami, fałszywie przyjmującymi imię „pokornych” lub „ubogich”, a niemających do tego prawa. Ich pokora i ubóstwo nie były

<sup>65</sup> Zob. kan. XXVII, w: A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 202-207. Na temat konstytucji soborowej *De haereticis* zob. P. Kras, *System inkwizycyjny w średniowiecznej Europie*, s. 126-127.

<sup>66</sup> Nazwa łac. *inquisitio* (poszukiwanie) pochodzi od Piotra od św. Chryzogona, który w 1163 r. zorganizował w Tuluzie trybunał inkwizycyjny zajmujący się wyszukiwaniem heretyków. Zob. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. II, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009, s. 165.

<sup>67</sup> P. Kras, *System inkwizycyjny w średniowiecznej Europie*, s. 129.



szczerze, ponieważ brakowało im posłuszeństwa wobec autorytetu Kościoła<sup>68</sup>. Kościół, interweniując, spełniał swój obowiązek obrońcy prawdy.

Wszystkie omawiane ruchy powoływały się na *Ewangelię*, a w sposób szczególny na ewangeliczne ubóstwo, i na pewno (przynajmniej w początkowej fazie ich trwania) nie można podawać w wątpliwość szczerości ich motywacji. Niekiedy interwencje okazywały się drastyczne, gdyż bardziej brano pod uwagę fakt herezji czy bunt wywołany przez przywódców ruchu niż to, o co walczyli reformatorzy i jaki stawiali sobie cel, a było nim pragnienie życia ewangelicznego<sup>69</sup>.

Podejście do waldensów zmieniło się, gdy na tronie papieskim zasiadł Innocenty III (1198-1216). Zauważył on, iż zrównanie wszystkich grup głoszących dobrowolne ubóstwo i uznanie ich za heretyków jest szkodliwe z punktu widzenia interesów Kościoła. Podjął więc próby pojednania waldensów z Kościołem rzymskim. Na początek wyłączył z kar tych waldensów i humiliatów, którzy złożyli przysięgę wierności swemu biskupowi miejsca. To doprowadziło do rozmów przedstawicieli humiliatów z kurią rzymską. Po długich rozmowach w 1201r. humiliaci, przynajmniej w większej części, przyjęli ugodę z papieżem.

Innocenty III podzielił ruch na zgromadzenie męskie i żeńskie (tzw. pierwszy i drugi stan), które przyjęły formy życia zakonnego. Pierwsi zostali zorganizowani na wzór kanoników regularnych, dla drugich papież polecił ułożyć regułę zakonną, która została oparta na regułach benedyktyńskiej i augustiańskiej. Dla świeckich zatwierdzono *propositum*, określające zasady życia religijnego i etycznego. Mieli oni unikać zbytku w ubiorze, utrzymywać się z pracy rąk własnych oraz powstrzymywać się od lichwy. Zamiast modlitwy brewiarzowej zalecono im odmawianie siedem razy dziennie *Ojcze nasz*. Wszyscy mieli złożyć przysięgę posłuszeństwa przełożonym Kościoła. Zezwolono im, za zgodą biskupa, na niedzielne zebrania i głoszenie kazań. Miały jednak one ograniczać się do zachęt moralnych i nie mogły poruszać zagadnień teologicznych<sup>70</sup>.

Nie wszyscy humiliaci poszli jednak na ugodę. Mniejszość pozostała nadal wyznawcami skrajnych poglądów. Grupę tę zaczęto nazywać *Pauperes Lombardi*<sup>71</sup>. Zabiegi Innocentego III doprowadziły w 1208 r. również do ugody z częścią waldensów, którzy dokonali aktu obediencji wobec papieża. Grupa ta została nazwana *Ordo Pauperum Catholicorum* (Zakon Ubogich Katolickich). Zachowali w swym życiu całkowite wyrzeczenie się własności oraz utrzymywanie się wyłącznie z dobrowolnych datków. Zgromadzenie otrzymało prawo głoszenia kazań.

Świętość dla większości ludzi świeckich w XII wieku przybrała nowe formy. Nie osiągało się jej już tylko dzięki pracy czy dobremu życiu rodzinnemu, ale poprzez praktyki dobroczynne. Szczególnego znaczenia nabrała jałmużna. Oczywiście od zawsze była obecna w życiu chrześcijańskim, ale odkąd zaczęła się odnowa gospodarcza na Zachodzie, dobroczynność otrzymała nowy impuls. Oparta była na czci dla Chrystusowego człowieczeństwa. To z miłości do Chrystusa udzielano wsparcia ubogim. We wcześniejszych wiekach niedostatek uchodził za karę Bożą. Traktowano go jako rezultat grzechu i brak

<sup>68</sup> M. Lambert, *Średniowieczne herezje*, s. 109.

<sup>69</sup> Raoul Manselli wyciąga z tego wnioski o antytezie między Kościołem duchowym, biednym i prostym a Kościołem cielesnym, uczonym i zamożnym. Por. R. Manselli, *Studi sulle eresie del sec. XII*, Roma 1975, s. 16.

<sup>70</sup> H. Grudmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna 1974, s. 67-68.

<sup>71</sup> T. Manteuffel, *Narodziny herezji...*, s. 70.

błogosławieństwa Bożego, natomiast bogactwo było świadectwem boskiej przychylności. Stanowiło podstawę hojności, wychwalanej w etyce rycerskiej.

Pod wpływem ruchów ewangelicznych i przyjęcia ideału życia apostołskiego zmieniło się podejście do biedaków. W tym czasie nastąpił rozkwit fundacji szpitalnych, powstają zakony zajmujące się biednymi i chorymi, jak np. szpitalnicy św. Łazarza lub trynitarze. Jałmużna stała się gestem miłosierdzia czynionym na wielką skalę, np. opactwa żywiły tłumy biedaków, a opieka nad chorymi także motywem zaangażowania bardzo wielu świeckich. Najbardziej skrajną formą pracy na rzecz biednych i chorych była służba w leprozoriach. Zamieszkiwali je chorzy, zarówno mężczyźni, jak kobiety, oraz duchowni, którzy obsługiwali wznoszone przy leprozoriach kościoły lub kaplice. Kościół przyznał tym przytułkom status instytucji religijnej<sup>72</sup>.

Do XII wieku było w zasadzie niemożliwe, by świecki został świętym. Wyjątkiem w tej regule byli tylko królowie. Reforma gregoriańska, która w swych wersjach mniszach lub papieskich podkreślała wyższość kleru nad świeckimi, przyczyniła się do umniejszenia wartości stanu świeckiego. Do XII wieku laicy, pragnący pogłębić swoje życie religijne, musieli wstąpić do zakonu albo dołączyć do jakiejś wspólnoty religijnej. Istniały różne sposoby wiązania się z opactwem lub klerem celem zapewnienia sobie skutecznego wstawienia modlitewnego przed Bogiem, przede wszystkim po śmierci, jednym z nich był pakt *fraternitas*<sup>73</sup>. Za przekazaną donację umożliwiał on wpisanie do księgi zmarłych wspólnoty religijnej. Innym sposobem było ofiarowanie swej pracy na rzecz opactwa. Można było zostać konwersem lub robotnikiem sezonowym. Od czasów św. Bernarda przede wszystkim arystokracja miała możliwość osiągnięcia doskonałości bez wchodzenia w związki instytucjonalne z monastycyzmem dawnego typu. Było to możliwe dzięki wstąpieniu do zakonów rycerskich i walce z niewiernymi.

Ruch krucjat doprowadził do kontaktów z herezjami wschodnimi. Nie posiadamy świadectw na temat bezpośredniego kontaktu krzyżowców z herezją. Stanowiły one jednak czynnik składowy w nawiązywaniu kontaktu między narodami. Nasiliła się działalność handlowa i tutaj historycy doszukują się możliwości kontaktu z heretykami i sposobu, w jaki idee nieortodoksyjne dostały się na Zachód. Dokładny charakter powiązań między zachodnim kataryzmem a sektami świata bizantyjskiego jak na razie nie jest dokładnie zbadany. Około roku 1140 zaczęły pojawiać się w Europie nowe grupy heretyckie, które zdecydowanie różniły się od poprzednich. Pierwszy odnotowany przypadek pochodził z Nadrenii, gdzie norbertanin Ervin ze Steinfeld spotkał się z sektą głoszącą, iż pozostaje w ukryciu od epoki pierwszych męczenników i jest pierwotnym Kościołem. Odrzucała ona wszystkie sakramenty i wyróżniała się surową ascezą. Członkowie sekty odrzucali małżeństwo i wszelką własność. Mimo tego, że przedstawiali się jako chrześcijanie, w przeciwieństwie do wcześniej omawianych ruchów, nie łączyła ich żadna więź z Kościołem katolickim, a tym samym nie mieli zamiaru go reformować.

---

<sup>72</sup> A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, s. 94-95.

<sup>73</sup> A. Bartoli Langelli, N. D'Accunto, *I documenti degli ordini mendicanti*, Spoleto 1999, s. 387. Na ten temat zob. również H. Lippens, *De litteris confraternitas apud fratres minores ad ordinis initio ad annum 1717*, AFH 1939, nr 23, s. 49-88.

Pewne jest, że kataryzm trafił na podatny grunt w północnych Włoszech i w południowej Francji po wystąpieniach Arnolda z Brescii oraz wędrownych kaznodziejów, takich jak Piotr z Bruys i Henryk z Lozanny. Ponadto do szybkiego rozwoju idei katarskich przyczyniły się liczne w XII wieku klęski głodu, które sprzyjały wszelkim działaniom zmierzającym do uwolnienia się od materii uważanej za przyczynę wszelkiego zła. Religijne i filozoficzne poglądy katarów, zwanych często „albigensami” od miasta Albi w południowej Francji, które stało się jednym z głównych ich ośrodków, zostały zaczerpnięte z dawnej herezji manichejczyków i z ruchu „bogomiłów”. W swych początkach byli ruchem, który nie miał swego założyciela i tym samym trudno ustalić datę ich powstania. W swej nauce uznawali istnienie dwóch pierwiastków – dobrego, który był duchowy, i złego, czyli materialnego. Niektóre skrajne nurty uznawały istnienie Boga dobrego – stwórcy duchów i Boga złego, od którego pochodzi świat materialny. Poprzez działanie szatana owe dwa pierwiastki mieszały się ze sobą i dlatego musiał zadziałać Chrystus, aby zaprowadzić początkowy ład. Niektórzy głosili, że Chrystus nie jest Synem Bożym, ale tylko aniołem, który miał wyłącznie pozorne ciało, w nim też cierpiał i umarł. Sekta dzieliła się na dwie klasy: wierzących (*credentes*) i doskonałych – czystych (*perfecti*). Wstępowało się do ruchu poprzez działanie Ducha Świętego, który udzielał łaski poprawy, *melioramentum*. Znakiem przyjęcia było uzyskanie *consolamentum*, uznawanego za prawdziwy chrzest Ducha, a udzielanego przez dotknięcie księgą *Ewangeli*i oraz nałożenie rąk. Obrzęd ten wymazywał grzech i dawał prawo do pełnienia służby. Zobowiązywał członka ruchu do surowego trybu życia, między innymi do porzucenia rodziny, zachowania celibatu, spożywania jednego posiłku dziennie. Idealem było nie przyjmowanie żadnego posiłku i picie tylko zimnej wody. Post ten nazywano *endura*. Kto zmarł podczas takiego postu, uważany był za męczennika, którego dusza szła prosto do królestwa Bożego. Katarzy odrzucili nabożeństwa i sakramenty chrześcijańskie. Sprawowali jednak własną liturgię. Czynili to publicznie. Polegała ona na błogosławieństwie chleba oraz wspólnym odmawianiu *Ojcze nasz*. Odrzucając kult katolicki, nie uznawali kapłaństwa i władzy kościelnej. Wytworzyli jednak swoją własną hierarchię, na której czele stał biskup, a następnie starszy syn, młodszy syn i diakon<sup>74</sup>.

Między rokiem 1174 a 1176 doszło do brzemennego w skutkach dla zachodniego kataryzmu wydarzenia, a mianowicie do „soboru katarskiego” w Saint-Felix de Caraman<sup>75</sup>. Uczestniczyli w nim przedstawiciele różnych wspólnot katarskich. Główną postacią stał się przedstawiciel Kościoła katarskiego z Konstantynopola, Niketas. On to pozyskał ruch dla absolutnego dualizmu, czyli wiary w istnienie Boga dobrego i Boga złego, którzy są równi w swej sile. Przy okazji soboru wyświęcił też nowych biskupów, co przyczyniło się do tworzenia struktur równoległych i konkurencyjnych do Kościoła katolickiego.

Wbrew temu, co często się twierdzi, kataryzm nie był nauką pesymistyczną. Ofiarował istniejącej w każdym człowieku częście boskości wyrwanie się z więzów materii. Sposobem na osiągnięcie tego było postępowanie za anielskim wysłannikiem Boga – Chrystusem, który pokazał ludziom przez modlitwę i ascezę sposób, jak powrócić do początkowej czystości duszy. Według katarów Kościół zdradził *Ewangelię*, dążył do władzy ziemskiej i bogactwa, przez co wybrał za swego Boga szatana. Prawdziwy Kościół jest czysto duchowy, składający

<sup>74</sup> E. Gigilewicz, *Katarowie*, w: EK, t. VIII, Lublin 2000, s. 984-985.

<sup>75</sup> A. Vauchez, *Kontestacje i herezje na Wschodzie i Zachodzie*, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. V, s. 397.

się z „dobrych ludzi” – jak siebie określali katarzy – utrzymujący się z pracy własnych rąk. Heretycy przedstawiali się jako prawdziwe chrześcijaństwo, które posiada łączność z Kościołem pierwotnym, żyjącym według zasad apostoelskich. Takie przedstawianie siebie było jednym z powodów wielkiego sukcesu ruchu. Innym była fascynacja, którą budzili katarscy doskonali – ich surowość życia i rygoryzm moralny ostro kontrastowały z często przeciętnym poziomem życia duchowieństwa katolickiego. Fakt ten wielokrotnie przedstawiany był słuchaczom jako przykład wierności, poświęcenia się Bogu i *Ewangeli*<sup>76</sup>.

Innocenty III w rozwijających się ruchach heretyckich odkrył główne zagrożenie dla Kościoła. By temu zaradzić, 25.03.1199 r. wydał bullę *Vergentis in senium*. Dokument skierowany był głównie do kleru, w drugiej kolejności do zarządców i mieszkańców Viterbo. Przewidywał on szereg kar dla tych, co bronili, ochraniali i ukrywali heretyków. Jeśliby po napomnieniu nie zmienili swego postępowania, mieli być skazani na *infamia* (kara zniesławienia i hańby), co oznaczało utratę praw i wyłączenie z beneficjów oraz konfiskaty dóbr.

Papież odwoływał się do prawa rzymskiego, według którego ten, kto konspirował przeciw cesarzowi, podlegał karze zniesławienia. Jeżeli więc hańbie podlegał ktoś działający przeciw władzy cywilnej, to tym bardziej powinien podlegać jej ten, kto obrażał majestat Boży<sup>77</sup>. Innocenty III rozumiał lepiej niż jego poprzednicy szczerą chęć reformy Kościoła w niektórych ruchach, dlatego podjął wysiłek przywrócenia ich na łono Kościoła. Rozumiał też bardzo dobrze zagrożenie ze strony katarów i tych wszystkich heretyków, którzy tworzyli struktury paralelnego Kościoła. Ci ostatni według niego powinni zostać wyeliminowani. Ten drastyczny sposób został zastosowany w 1209 r. w tzw. krucjacie przeciw albigensom. Dnia 17.11.1207 r. papież napisał list *Inveterata pravitatis*, skierowany do króla Francji, hrabiów i baronów oraz do rycerzy, w którym stwierdził, iż rany niegojące się pod wpływem lekarstw należy wycinać żelazem, dlatego Kościół zwraca się o pomoc do władzy świeckiej, aby pomogła mu w dokonaniu tego dzieła<sup>78</sup>.

Europa końca XII i początku XIII wieku to – jak dało się zaobserwować – kontynent przeżywający okres bardzo wielu zmian. Jest to czas, w którym powoli zaczyna kruszyć się porządek feudalny zapoczątkowany przez Karola Wielkiego. Europa zjednoczona pod przewodnictwem cesarza i papieża przechodzi do historii. Pomiędzy dwiema siłami, które miały się wzajemnie wspierać dla dobra chrześcijaństwa, czyli między władzą cesarską a papieską, coraz częściej dochodzi do sporów i otwartej walki. Cesarstwo Fryderyka I i Fryderyka II coraz częściej zmuszone było do ustępstw i pertraktacji z nowymi państwami narodowymi. Monarchie Anglii i Francji odgrywały coraz większą rolę w kształtowaniu się przekonania o autonomii narodowej. Ta postawa uwidoczniła się nie tylko w odniesieniu do cesarstwa, ale również w relacjach ze Stolicą Apostolską i papieństwem. Ani cesarze, ani papieże nie byli w stanie zaakceptować takiej sytuacji i każda ze stron przypominała o przysługującej jej władzy – czy to świeckiej, czy duchowej i odrzucała nowe nurty.

W tę atmosferę poszukiwania autonomii i samostanowienia o sobie wpisują się również ruchy miejskie, co powodowało wzrost wartości miast i powstanie wolnych gmin

<sup>76</sup> M. Lambert, *I Catari*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 2001, s. 116-117.

<sup>77</sup> Zob. tamże, s. 139-141.

<sup>78</sup> Tekst listu w: J. Migne, *Patrologia latina*, t. 215, s. 1246-1247, cyt. za: R. Manselli, *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2006, s. 44-45.

miejskich. Do głosu doszły też nowe siły socjalne, przede wszystkim mieszczaństwo, które od miejsca swego powstania, czyli miasta (*burgos*) przyjęło nazwę burżuazji. Wzrost bogactwa w miastach sprzyjał ich wielkiemu i szybkiemu rozwojowi. Rozwój ten nie dotyczył tylko sfery materialnej, ale również poznania i kultury. W ten sposób na przełomie XII i XIII wieku powstały uniwersytety w Paryżu, Bolonii i Oksfordzie.

Przemiany dokonujące się w społeczeństwie nie pozostawały bez oddźwięku również w życiu Kościoła. Przeżywał on w tym okresie głęboką reformę, która powodowała radykalne przeobrażenie funkcjonujących wówczas struktur w świetle *Ewangelii*. Reforma biorąca swą nazwę od Grzegorza VII przyczyniła się do stworzenia nowego modelu Kościoła. Kościół miał być wolny i autonomiczny, przede wszystkim od władzy cywilnej. Jako podstawę przyjęto przekonanie, że władza kapłanów i biskupów wypływa z ich święceń udzielonych im przez władze kościelne, a nie z nominacji cesarskiej lub królewskiej. Takie podejście wzmocniło kapituły katedralne, które miały wybierać kandydatów na biskupów. Podjęto też wysiłek podniesienia stanu moralnego oraz intelektualnego kleru. By tego dokonać, położono nacisk na walkę z symonią i nikolaizmem oraz wprowadzono obowiązek prowadzenia szkoły przy każdej katedrze. W procesie oczyszczania Kościoła zaangażowani byli nie tylko hierarchowie, ale też laikat, czego najlepszym przykładem jest ruch patarii w północnych Włoszech i działalność wędrownych kaznodziejów, jak np. Robert z Xanten. Powstały też ruchy religijne świeckich we Francji i we Włoszech, które w swoim życiu pragnęły zrealizować ideał ewangeliczny życia pierwszych apostołów. Podjęły się one głoszenia słowa Bożego i prowadziły życie w radykalnym porządku moralnym i ubóstwie.

Można więc stwierdzić, że główny nurt życia duchowego przeniósł się w owym czasie z opactw i klasztorów do miast. Ci wędrowni kaznodzieje byli wolni od powiązań z władzą świecką, ale też z kościelną. Narodziły się wówczas wspólnoty, które żyły z pracy rąk własnych i poświęcenia się głoszeniu *Ewangelii*. Kościół hierarchiczny, a zwłaszcza papieństwo po początkowym sprzeciwie i niekiedy wyłączeniu pewnych grup ze społeczności wiernych, ostatecznie w osobie Innocentego III podjął rozmowy z ruchami ewangelicznymi. Z drugiej strony Stolica Apostolska coraz bardziej zdawała sobie sprawę z zagrożenia, które stanowiły dla życia religijnego i całego Kościoła wszystkie ruchy heretyckie. Heretycy i tworzone przez nich struktury stawały się niebezpieczne nie tylko dla Kościoła, ale również dla całej społeczności średniowiecznej. Mamy tu na myśli szczególnie ruch katarów – według ich doktryny świat i jego przejawy, jak rodzenie dzieci, są dziełem szatana. Pewną formą rozwiązania zapotrzebowania religijnego świeckich miały być powstające konfraternie. Dawały one możliwość realizacji prywatnej religijności świeckich, w szczególności kobiet. Kościół, mimo toczącej się dyskusji, nie chciał wyrazić zgody na obalenie podziału między laikami a stanem duchownym zwłaszcza w głoszeniu kazań, które przysługiwało duchowieństwu.

Zmiany dokonywały się nie tylko w środowisku miejskim i nie obejmowały swym zasięgiem jedynie laików. Toczył się spór między dawną arystokracją, właścicielami ziemskimi a nową burżuazją, ale również w elitach duchowych Kościoła między teologami. Nastąpiła zmiana podejścia do *Biblii* i jej sposobu interpretacji. W szkolnictwie coraz mocniej wchodziły do nauczania kierunki filozoficzne i pewnego rodzaju racjonalizm. Coraz widoczniejszy stał się rozłam między dawnym podejściem do nauki a współczesnym, czyli szkołą pierwszego okresu scholastyki. Do tych problemów dołączyć należy jeszcze

zagrożenie zewnętrzne ze strony islamu oraz rozdarcie wewnętrzne w Kościele po IV krucjacie i zdobyciu Konstantynopola przez krzyżowców, pomiędzy Kościołem rzymskim i prawosławiem. Tak więc świat przełomu XII i XIII wieku był wielkim tygłem, z którego wyłaniała się współczesna Europa.

## **2. Italia na tle przemian epoki feudalnej**

W poprzedniej części pracy została zarysowana sytuacja Europy i Kościoła na przełomie XII i XIII wieku. Był to bez wątpienia trudny okres w historii Kościoła zachodniego. Dokonywały się zmiany związane z wprowadzaniem reformy gregoriańskiej, ale i ze wzrostem zagrożenia ze strony heretyków. Dawne zakony mnisze, takie jak benedyktyni czy cystersi, które jeszcze nie tak dawno decydowały o kształcie społeczeństwa europejskiego, nie spełniały wystarczająco swojego zadania w ówczesnym czasie. Sposób organizacji ich życia często był krytykowany przez nowe ruchy religijne. Przedmiotem krytyki było zbytnie bogactwo opactw, czyli brak życia w ubóstwie.

W pierwszej połowie XII stulecia na potrzeby wiernych, domagających się reformy Kościoła i życia ewangelicznego, odpowiadali mnisi i pustelnicy, natomiast w drugiej połowie odpowiedź świata monastycznego już nie wystarczała. Dlatego często lud zwracał się do heretyków lub skłaniał się ku nowym formom religijności. Jak zauważył Raoul Manselli, pierwsza połowa XII wieku podobna była do garnca, w którym kipią herezje<sup>79</sup>. Do ich rozpowszechniania się przyczyniały się zaniedbania w wykształceniu religijnym ludności. Liczne klasztory i opactwa nie zajmowały się nauczaniem religijnym społeczeństwa. Z tego powodu wielkie masy ludzi pozostawały w ignorancji religijnej i we własnych wyobrażeniach, które rzadko były zbieżne z wiarą katolicką. Po wystąpieniach patarii we Włoszech coraz mocniejszej krytyce poddawano życie księży, a niekiedy w niektórych wystąpieniach reformatorów dochodziło do zanegowania wszelkiej hierarchii kościelnej. Problem nieprzestrzegania postanowień hierarchii dotyczył przede wszystkim głoszenia kazań. Podnoszone były nawet głosy, iż każdy chrześcijanin jest zobowiązany do głoszenia Ewangelii i aby to czynić, nie musi mieć świeceń, wystarczy tylko pobożne życie.

Średniowiecze, a w szczególności wieki średnie we Włoszech bardzo mocno związane były z życiem religijnym. Historia tej części Europy powiązana jest z dziejami Kościoła rzymskiego i zakonów w jego łonie. Z całą pewnością można stwierdzić, iż w kształtowaniu się charakteru Europy Zachodniej bardzo istotną rolę odegrały przynajmniej do roku 1000 zakony mnisze, a wśród nich Zakon św. Benedykta.

### **a. Asyż w czasach św. Franciszka**

Od XI wieku można było zaobserwować w Italii wielkie przemiany gospodarcze i społeczne. Rozwijały się bardzo szybko miasta, w których coraz większą rolę odgrywali kupcy. Jednak ośrodki uprawiające handel ostro ze sobą konkurowały, wielokrotnie uciekając

---

<sup>79</sup> R. Manselli, *Studi sulle eresie del secolo XII*, s. 141.

się do konfliktów zbrojnych. Mieszkańcy miast, posiadając różnego typu prawa, jednoczyli się w celu obrony swej niezależności. Miasta stworzyły własną strukturę polityczną i administracyjną, zwaną *communa*. Taką samą logiką kierowali się mieszkańcy Asyżu – miejsca, gdzie urodził się Franciszek. Również tutaj miasto przeżywało swoje dążenia do samodzielności.

Miasto Asyż leży w regionie Umbria na zboczu góry Subasio. Pozycja geograficzna miasta wpłynęła na jego znaczenie w polityce ówczesnego czasu. Początki miasta nie są znane. Osada była zamieszkiwana przez plemiona umbryjskie, a następnie została podbita przez Etrusków. W czasach Cesarstwa Rzymskiego stało się *municipium* rzymskim o nazwie Assisium. W owym czasie miasto szybko się rozwijało, korzystając z okresu pokoju i swojego położenia przy głównych szlakach handlowych. W III wieku dzięki działalności św. Rufina przyjęło chrześcijaństwo.

Po upadku Cesarstwa Rzymskiego przeszło je najpierw Goci, a następnie zostało odbite przez Bizantyjczyków, po czym przeszło w ręce Longobardów, którzy włączyli je do księstwa Spoleto. W roku 810 zostało zdobyte przez wojska Karola Wielkiego. Po upadku cesarstwa Karolingów nastąpił okres feudalizmu, który cały obszar Asyżu pokrył zamkami i wieżami obronnymi. W tym czasie zamarło życie w mieście, a jego główny nurt przesunął się w regiony wiejskie.

Spółeczeństwo było podzielone na panów feudalnych i rycerzy z jednej strony oraz na lud i mieszczan z drugiej. Był to okres wojen między różnymi panami, a Kościół lokalny z trudem mógł zapanować nad wszystkimi konfliktami. Dzięki reformie gregoriańskiej udało się wprowadzić okresy pokoju zwane *Tregua Dei*. Głosiły je klasztory mnisze, których w obrębie miasta było dwanaście, i dwa wielkie opactwa w pobliżu – Sassovivo i Vallegloria, mające swe posiadłości ziemskie wokół Asyżu<sup>80</sup>. To właśnie dzięki pracy mnichów tereny bagniste wokół miasta zostały osuszone i tak powstała wielka żyzna równina poniżej murów miejskich. Rozwój miasta najlepiej widać we wzroście liczby mieszkańców, która przekroczyła liczbę 3 tysięcy. Jeśli wziąć pod uwagę mieszczan w obrębie murów miejskich, to było ich około 15 tysięcy w całej diecezji asyjskiej.

Asyż uchodził za miasto, ale nawet dla standardów tamtej epoki był małym miastem. Mieszczanstwo asyjskie w owym okresie składało się z prostych rzemieślników, kupców i różnego rodzaju sprzedawców towarów. Wykorzystując położenie przy via Flaminia, łączącą Rzym z miastami położonymi nad Adriatykiem, w mieście dobrze rozwijał się handel. Jednak nie było w nim zagranicznych sprzedawców, a zagraniczne towary przywożono do miasta z zewnątrz. Głównym produktem utrzymującym miasto były płody ziemi. Wśród nich: olej, wino i zboża. Ponadto hodowano bydło i trzodę. Co ciekawe, w tym czasie rozrosła się uprawa drzew owocowych, co zwiększyło wycinkę lasów, która spowodowała brak drewna opałowego oraz miejsc na wypas trzody chlewnej<sup>81</sup>. Rozwijał się handel wymienny i powoli wchodziła też wymiana towarów za pieniądze.

---

<sup>80</sup> A. Vauchez, *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2010, s. 6. Natomiast G. Mira na podstawie dokumentów z opactwa św. Piotra w Perugii stwierdza, że na terytorium diecezji asyjskiej było jedenaście klasztorów męskich i siedem żeńskich. Zob. G. Mira, w: *Assisi al tempo di san Francesco*, Atti del V Convegno Internazionale Assisi 13-16 ottobre 1977, Assisi 1978, s. 127.

<sup>81</sup> F. Cardini, *Francesco d'Assisi*, Mondadori Editori S.p.A., Milano 1989, s. 27.

Chociaż Asyż nie był wielkim miastem i nie leży przy głównych trasach, nie ominęła go wielka polityka tamtego czasu. Mamy tu na myśli ścieranie się dwóch wielkich rzeczywistości ówczesnego świata – papiestwa i cesarstwa. W listopadzie 1158 r. Fryderyk Barbarossa wydał w miejscowości Roncaglia dekret skierowany przede wszystkim do miast włoskich, które ogłosiły swoją niepodległość, przypominający o wyższości prawa cesarskiego nad dekretami komun miejskich i o obowiązku utrzymania cesarza i jego wojska. Dekrety owe spowodowały okres walk między cesarzem i miastami włoskimi, bowiem gminy miejskie północnych i środkowych Włoch nie uznały orzeczeń cesarskich<sup>82</sup>.

Po okresie najazdów barbarzyńców i wojen z Longobardami miasto przeszło pod rządy cesarza Fryderyka Barbarossy. W 1160 r. cesarz Fryderyk I dekretem podpisanym w miejscowości Pawia oddzielił Asyż od księstwa Spoleto i udzielił mu prawa autonomii, uwalniając go od obowiązków feudalnych względem cesarza i papieża<sup>83</sup>. Asyż przeszedł wówczas pod bezpośrednie zarządzanie imperatora, co dało mu możliwość szybkiego rozwoju. W 1167 r. z powodu sytuacji politycznej cesarz został zmuszony do powrotu do Niemiec, a władzę nad centralną Italią w jego imieniu przejął arcybiskup Moguncji – Christian. Miał on za zadanie przywrócić zwierzchność cesarską nad zbuntowanymi regionami.

Regiony centralne Włoch zbuntowały się bowiem przeciw władzy cesarza. Do zrewoltowanych miast należał też Asyż, ale również on – jak większość miast po krótkim oblężeniu przez wojska cesarskie – poddał się. W planach cesarskich było zdobycie całej Italii, a przede wszystkim regionów podległych władzy papieża, bowiem nie było w nich tak silnego oporu militarnego, jak na północy, gdzie zawiązała się przeciw cesarzowi Liga Lombardzka.

Christian z Moguncji ustanowił w Asyżu przedstawiciela władzy cesarskiej. Został nim Konrad von Urslingen, późniejszy książę Spoleto<sup>84</sup>. Księstwo Spoleto było najbardziej wysuniętym na północ terenem należącym do cesarstwa w regionie Umbria. Dalsza jego część należała do Państwa Kościelnego. Konrad von Urslingen dla Asyżu ustanowił swoim zastępcą Konrada z Lutzelhardt. Wraz z towarzyszącym mu niemieckim oddziałem żołnierzy zamieszkał on w asyjskim zamku. Dzięki swojemu niezrównoważonemu zachowaniu był znienawidzony przez mieszkańców miasta i nazywany *mosca in cervelo*<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> A. Fortini, *Francesco d'Assisi e l'Italia del suo tempo*, Biblioteca di Storia Patria, Roma 1968, s. 123.

<sup>83</sup> Dokument z 21 listopada 1160 roku stwierdza: *quo civitas Assisinatis, cum toto suo komitatu, ita spelialiter et libere ad nos tram imperialem iurisdictionem pertinet, quo nulli potestati de aliquo debet respondere*. został opublikowany przez A. Fortiniego, *Nuova Vita di san Francesco*, t. V, Assisi 1959, s. 535-536, jak również M. Bigaroniego, *Assisi. L'alba del comune. Tipico esempio di come si formava un Comune Medievale*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2005, s. 8.

<sup>84</sup> Konrad według dokumentów nazywany jest *comes Assisi*, a później *dux Spoleti*. Zob. R. Manselli, *Assisi tra impero e papato*, w: *Assisi al tempo di san Francesco*, Atti del V Convegno Internazionale, Assisi 1978, s. 343. Niektórzy historycy czynią go księciem Spoleto przed objęciem hrabiostwa w Asyżu. Zob. A. Thompson, *Franciszek z Asyżu. Nowa biografia*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2013, s. 15.

<sup>85</sup> Tłumacze polskiego wydania Mansellego przetłumaczyli jako „muchy w nosie”. Zob. R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2006, s. 96; dosłownie chodzi o „muchę w głowie”, termin odnoszący się do kogoś bardzo zmiennego w swych decyzjach. A. Rotzetter twierdzi, że nazywany był *cervelo di mosca*, czyli człowiek o mózgu muchy. Zob. A. Rotzetter, *Francesco d'Assisi memoria e passione*, Edizioni Messaggero, Padova 1990, s. 27.



Po nagłej śmierci Henryka VI z dynastii Hohenstaufów (29.09.1197 r.), syna Fryderyka Barbarossy, Konrad musiał zmierzyć się z polityką odzyskiwania ziem prowadzoną przez wybranego w 1198 r. na tron papieski Innocentego III. Książę Konrad prowadził negocjacje z legatem papieskim i próbował utrzymać przy sobie księstwo, a wykorzystując śmierć cesarza oraz fakt, że następca tronu Fryderyk II miał dopiero trzy lata, stać się lennikiem papieża. Wygląda jednak na to, że propozycje księcia Konrada zostały odrzucone. Innocenty III zażądał od niego oddania wszystkich miast i zamków księstwa pod władzę papieską. Mieszkańcy Asyżu byli w wielkim rozdarciu. Miasto poszukiwało wsparcia u zwolenników Filipa Szwabskiego, jak również u Ottona IV. W tym samym czasie pobliska Perugia prowadziła rozmowy z papieżem, po których została włączona do Państwa Kościelnego. Konrad von Urslingen został zdjęty z urzędu i odesłany do Niemiec. W Asyżu pozostał natomiast nienawidzony Konrad z Lutzelhardt. Brak jakiegokolwiek władzy zwierzchniej sprzyjał narastaniu wewnętrznych konfliktów między szlachtą a pozostałymi mieszkańcami miasta. Konflikt przerodził się w walkę między *boni homines* a *homines populi*, ci ostatni wznieśli powstanie przeciw Niemcom i szlachcie. Zburzyli La Roccę, siedzibę Konrada *mosca in cervelo*, i wyrzucili oddział cesarski. Miejscowa szlachta, która popierała władzę cesarską, ukryła się natomiast w swoich zamkach. To spowodowało, że kilka z nich zostało zburzonych, a materiał z nich wykorzystany do wzmocnienia murów miejskich<sup>86</sup>.

Niektórzy autorzy twierdzą, że przy reparacji murów miejskich pracował Franciszek i tam nauczył się podstaw sztuki murarskiej, którą w późniejszym czasie wykorzysta przy odbudowie kościoła św. Damiana<sup>87</sup>. Szlachcice uciekli do pobliskiej Perugii i poprosili o azyl oraz obywatelstwo tego miasta, co zostało im udzielone – oczywiście nie za darmo, ale po rzeczeniu się praw własności dotyczących *terram et silva* na rzecz miasta Perugia. W ten oto sposób pobliska Perugia stała się właścicielem ziem asyjskich, co w późniejszym czasie doprowadziło do wojny między tymi miastami, obydwa bowiem rościły sobie do nich prawa własności.

W tej sytuacji Stolica Apostolska wysyła swych legatów do Asyżu. Po trwających prawie cały dzień naradach i zagrożeniu interdyktem ze strony papieża, radcy miejscy uznali władzę Innocentego III nad miastem. Mimo nacisków udało się im jednak zachować przywilej samodzielnego wybierania zarządu miasta, z tym że zarząd później miał być zatwierdzany przez papieża<sup>88</sup>.

## **b. Dzieciństwo i młodość Jana Bernardonego**

W tych niezbyt spokojnych czasach pod koniec 1181 lub na początku 1182 r. urodził się Jan, który przeszedł do historii jako Franciszek z Asyżu. Był synem Piotra, który z kolei

---

<sup>86</sup> A. Bartoli Langelì, *Realtà sociale assisana e il patto del 1210*, w: *Assisi al tempo di san Francesco*, s. 283. Autor podaje, iż zostało zniszczonych ok. 10 zamków.

<sup>87</sup> Takie przypuszczenie wysuwa jako pierwszy Paul Sabatier. Zob. P. Sabatier, *Vita di san Francesco d'Assisi*, Arnaldo Mondadori Editore, Milano 1989, s. 67. Zob. też: T. Lombardi, *Storia del francescanesimo*, Edizioni Messaggero, Padova 1980, s. 95.

<sup>88</sup> H. Nolthenius, *Un uomo dalla valle di Spoleto. Francesco tra i suoi contemporanei*, Edizioni Messaggero, Padova 1991, s. 49. Autorka przytacza tekst bulli *Mirari cogimur* Innocentego III.

był synem Bernarda, zwanego w mieście Bernardone. W języku włoskim jest to zgrubienie imienia. Dziadek Franciszka był najwyraźniej człowiekiem wielkiej postury i stąd pogrubienie jego imienia lub mógł też być zamożny i pogrubienie odnosiło się do pozycji w społeczności miejskiej. Ojciec Franciszka był bowiem bogatym kupcem towarów.

Brakuje dokumentów odnoszących się do dnia narodzin późniejszego świętego. Naukowcy podają różnego rodzaju hipotezy, które biorą pod uwagę nieobecność ojca przy narodzeniu, z czego wyciągają wniosek, że był to okres letni, gdy można było podróżować. Inni natomiast przenoszą datę urodzin na 24 czerwca, sugerując, że imię chłopca: Jan związane jest z uroczystością św. Jana Chrzciciela i że uroczystość miała wpływ na wybór imienia dla dziecka. Wszystkie dyskusje na ten temat pozostają jednak w sferze hipotez.

Do poznania życia i myśli świętego mamy do dyspozycji jego pisma i dzieła o nim, czyli głównie hagiografie. Teksty te ze względu na swój charakter i cel powstania, który był przede wszystkim dewocyjny lub liturgiczny, nie zwracały uwagi na chronologię. Ze względu na powyższe można stwierdzić, że jest to chronologia relatywna<sup>89</sup>. Nie wchodząc na razie w szczegóły tzw. kwestii franciszkańskiej, należy zauważyć, że źródła do poznania dzieciństwa Asyżanina możemy podzielić na trzy grupy. Do pierwszej zaliczamy pisma Tomasza z Celano, do następnej inne źródła niezależne od Celano i do trzeciej grupy włączamy kroniki z XIII wieku. Na tej podstawie możemy ustalić pewne wydarzenia z życia Franciszka.

Najpewniejszą datą, co do której nie ma wątpliwości, jest wieczór 3.09.1226 r., dzień śmierci. W stosunku do tej daty ustala się inne. Tomasz z Celano napisał, że ten, którego znamy jako świętego, do 25. roku życia trwonił swój czas<sup>90</sup>. Ten sam autor, opisując śmierć Biedaczyny, stwierdził, że wypełnił się okres dwudziestu lat od jego nawrócenia<sup>91</sup>. Tak więc sumując dwadzieścia lat od nawrócenia z dwudziestoma pięcioma przed nawróceniem, otrzymujemy sumę czterdziestu pięciu lat, które przeżył Franciszek z Asyżu. Z tej prostej matematyki wynika, że data narodzenia przypadała na 1182 r. Jednak naukowcy dyskutują nad tym, czy można przyjąć ścisłą czy też otwartą wersję proponowanych dat<sup>92</sup>.

Po ustaleniu daty narodzenia badacze zajmujący się osobą św. Franciszka podjęli dyskusję nad miesiącami, w których miałyby się dokonać poród. Jako pierwszą przesłankę do omówienia tej kwestii przyjmuje się – jak już wspomniano – nieobecność ojca przy porodzie<sup>93</sup>. Powodem nieobecności Piotra Bernardonego jest: *Francia, quo ad negociandum iverat*, jak stwierdza autor *Relacji trzech towarzyszy*<sup>94</sup>. Brakuje dokładnych informacji na temat miejsc i czasów, w których odbywały się targi we Francji. Zakłada się, iż nie organizowano ich w okresie zimowym, tzn. między listopadem a marcem, albo przynajmniej nie był na nich obecny w tych terminach kupiec ze środkowych Włoch, biorąc pod uwagę możliwości podróży i transportu materiałów w tych miesiącach. Przyjmuje się również, iż

<sup>89</sup> „Chronologia relativa” to określenie historyka Roberta Rusconiego. Zob. R. Rusconi, *Francesco d'Assisi nelle fonti e negli scritti*, Editrici Francescane, Padova 2002, s. 9.

<sup>90</sup> 1 Cel, 2, w: ZF, s. 444.

<sup>91</sup> 1 Cel, 109, w: ZF, s. 518; 1 Cel 119, w: ZF, s. 527.

<sup>92</sup> Zob. L. Di Fonzo, *Per la cronologia di S. Francesco. Gli anni 1182-1212*, Roma 1982, s. 47-51. Autor podejmuje dyskusję, czy Franciszek ukończył 25 lat czy też zaczął 25. rok życia. Interpretując *fere usque ad 25um annum* z *Vita I* wyklucza ukończenie 25. roku życia. Z tego powodu przyjęto datę narodzenia od 1181 do 1182 r.

<sup>93</sup> 1 Cel 53, w: ZF ZF, s. 480; 2 Cel 12, w: ZF, s. 574.

<sup>94</sup> Leg. 3 Soc. 2, w: *Fonti Francescane*, Edizioni Messaggero, Padova 1990<sup>4</sup>, s. 1020.

podróż do Francji i powrót zajmowały od dwóch do trzech miesięcy. Tak więc mogło się to wydarzyć między kwietniem a październikiem. W tradycji zachowały się dwie daty: 24 czerwca i 26 września jako dni upamiętniające narodzenie Biedaczyny<sup>95</sup>.

Wszystkie te argumenty są kwestionowane przez naukowców, którzy swoje obliczenia opierają na dacie Paschy, bowiem zgodnie ze starym zwyczajem Kościoła chrzest dzieci odbywał się w Wielką Sobotę. W tym wypadku mamy do wyboru 5.04.1181 r. lub 17.04.1182 r. Chrzest odbył się najpewniej w katedrze asyjskiej św. Rufina, choć co i do tego miejsca toczą się dyskusje. Bowiem od 1134 r. prowadzone były prace nad powiększeniem kościoła. Jego konsekracja odbyła się dopiero w 1254 r. Dokonał tego papież Innocenty IV, a kilka lat wcześniej – w 1228 r. Grzegorz IX konsekrował ołtarz w nowej katedrze. Powstaje zatem pytanie: czy w niekonsekrowanym kościele odbywały się jakiekolwiek czynności liturgiczne. Wydaje się to mało prawdopodobne przy założeniu, że istnieje dawna katedra: Santa Maria Maggiore. Tak więc to najprawdopodobniej w niej dokonał się chrzest późniejszego świętego. Nie mają głębszego uzasadnienia hipotezy o tym, że chrzest miał miejsce w kościele św. Michała lub też w kościele św. Jerzego. Tam nie udzielano chrztu w latach osiemdziesiątych XII wieku.

Miejsca te podawane są przy okazji innej dyskusji, która toczy się od lat, a mianowicie o tym, gdzie znajdował się dom rodzinny Franciszka<sup>96</sup>. Streszczając powyższą dyskusję, można stwierdzić, iż do tytułu domu rodzinnego pretendują trzy miejsca, na których obecnie wznoszą się: kościółek *San Francesco Piccolino*, kościół *Chiesa Nova* oraz budynek przy dawnym kościele *san Nicolo'*. Dyskusja skazana jest na fiasko ze względu na splot niejednoznacznych zapisów w dokumentach, które pochodzą z późniejszego okresu.

Brakuje również dokumentów, aby potwierdzić, czy w tym samym dniu otrzymał Franciszek Pierwszą Komunię Świętą i bierzmowanie. Biorąc pod uwagę zwyczaje w tamtych czasach, można przypuszczać, że tak. Niekiedy Komunię przenoszono jednak na następny dzień, ze względu na liczbę dzieci i czas trwania ceremonii<sup>97</sup>. Dziecko Piotra Bernardonego i Joanny otrzymało na chrzcie imię Jan, które ojciec zmienił na Franciszek.

Było to imię bardzo rzadkie w tamtym czasie, ale na pewno Poverello nie był pierwszym, który je otrzymał. Według tradycyjnego objaśnienia znaczyło ono *Francesco* (Francuz) i być może wynikało z faktu nazywania tkanin pochodzących z Francji – *franceschi*, a właśnie takimi tkaninami handlował Piotr Bernardone. Użycie tego imienia czy w formie rzeczownika, czy jako imienia osoby związane jest z Francją.

Biografowie wskazują ojca jako tego, który zmienił imię dziecku albo nadał mu przydomek. Niektórzy sugerują, że otrzymał go później, w okresie, gdy pracował w sklepie z materiałami pochodzącymi z Francji i że było to określenie jego zawodu, tak jak mówi się:

---

<sup>95</sup> Zob. G. Abate, *Il giorno natalizio del Santo*, „Miscellanea Francescana” 1949, nr 49, s. 372; I. Gobry, *San Francesco*, Salerno Editrice, Roma 2004, s. 20.

<sup>96</sup> Zob. A. Hejnowicz, *Św. Franciszek z Asyżu. Prawda i legendy*, Wydawnictwo Franciszkanów „Bratni Zew”, Kraków 2013, s. 25-32.

<sup>97</sup> A. Thompson, *Franciszek z Asyżu...*, s. 17-18.

Jan piekarz lub Józef rzeźnik. Tak też określano syna Piotra: Johannes Franciscus, czyli Jan od materiałów francuskich, w skrócie Jan Francuz<sup>98</sup>.

Inni sugerują, że był to ukłón w stronę matki dziecka, bowiem według nich pochodziła z Francji i miała na imię Joanna, a w Asyżu nazywano ją Pica. Pierwszą wzmiankę o imieniu matki świętego mamy w pochodzącym z około 1390 r. dziełku *Vita S. Francisci*<sup>99</sup>. Niezbyt wiele możemy powiedzieć o niej samej. Opowieści o tym, że pochodziła z Prowansji lub z Pikardii, a tym bardziej, że była szlachcianką, należy wykluczyć. Jak zauważa Roland Prejs, *nie mieściło się w ówczesnych konwenansach, by mężczyzna brał za żonę osobę z innego stanu, zwłaszcza wyższego*<sup>100</sup>.

Franciszek wywodził się z bogatej rodziny, ale nienależącej do szlachty. Tak więc używając terminologii asyjskiej tamtych czasów, Franciszek nie należał do warstwy *boni homines* (*milites*), ale do frakcji ludowej *popolo*. Inaczej mówiąc, do warstwy *minores* w przeciwieństwie do *maiores*. Niektórzy autorzy sugerują, że to matka była bogatą mieszczańką, u której ojca pracował w branży sukienniczej Piotr. Dzięki temu mieli się poznać i poślubić. Piotr według tej hipotezy miałby pochodzić z rodziny wiejskiej, która przeniosła się do miasta<sup>101</sup>.

Bardzo niewiele możemy też powiedzieć na temat dzieciństwa przyszłego świętego. Prawdopodobnie otrzymał on wykształcenie umożliwiające mu pójście śladami ojca i pracę w zawodzie kupca. Pierwszy biograf Franciszka podaje, że uczył się on w szkole przy kościele św. Jerzego<sup>102</sup>. Nie istnieją bezpośrednie świadectwa potwierdzające edukację młodego Bernardonego. Dlatego opinie oparte są na danych z hagiografii i na tym, jak wyglądała edukacja w Europie, a w szczególności w centralnej Italii w XII wieku.

Dzieci rozpoczynały naukę po ukończeniu 10. roku życia. Edukacja odbywała się przy szkołach katedralnych albo parafialnych. Franciszek przynależał do bogatego mieszczaństwa i będąc synem kupca, pobierał nauki potrzebne do sprawowania funkcji kupieckich – miał się nauczyć liczyć oraz czytać i pisać na tyle, by móc sporządzać umowy kupieckie. Zazwyczaj w szkole uczono podstaw języka łacińskiego i podstawowych prawd wiary. Nie wiadomo, ile czasu poświęcił Franciszek na pobieranie nauk. Mogło to być od miesiąca do kilku miesięcy. Nauki zaczynały się po świętach Wielkiej Nocy, gdy temperatura powietrza pozwalała na prowadzenie lekcji w przedsionku kościoła lub na krużgankach. Szkoła przy parafii św. Jerzego prowadzona była przez kanoników z katedry. Być może sprawowała funkcję szkoły katedralnej. W tym czasie kościół Santa Maria Maggiore (dawna katedra) był – jak już wspomniano – w przebudowie, a św. Rufin (nowa katedra) jeszcze w budowie<sup>103</sup>.

---

<sup>98</sup> H. Nolthenius, *Un uomo dalla valle di Spoleto...*, s. 278-279. Autorka powołuje się na Jakuba z Padwy, który stwierdza, że również Piotr Bernardone nazywany był *Franciscus*, ze względu na prowadzenie sklepu z francuskimi materiałami.

<sup>99</sup> Zob. L. Di Fonzo, *Per la cronologia di S. Francesco*, s. 54.

<sup>100</sup> R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 120.

<sup>101</sup> A. Thompson, *Franciszek z Asyżu...*, s. 16, 196.

<sup>102</sup> 1 Cel, 10, 23, w: ZF, s. 459. Argument jest pośredni, Celano stwierdza, że zaczął nauczać w miejscu, gdzie uczył się czytać i gdzie jest teraz pochowany. Jako że Franciszek został pochowany w kościele św. Jerzego, stąd wniosek, że chodziło o ten kościół: *Et mirum certe quia ilbi coepit primitus praedicare, ubi, cum adhuc esset infant ulus, didicerat legere, in quo etami loco sepultus est*. Zob. w: FF1, s. 298.

<sup>103</sup> F. Uribe, *Leggere Francesco e Chiara d'Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2013, s. 58.

Arnaldo Fortini twierdził, że nauka w szkole św. Jerzego była już drugą turą nauk pobieranych przez syna Piotra Bernardonego. Pierwszą miał odbyć w parafii św. Mikołaja. Twierdzenie uczonego z Asyżu związane jest z jego przekonaniem, iż dom rodzinny Franciszka znajdował się przy kościele san Nicolo'<sup>104</sup>. Chociaż sam siebie Franciszek określał *ignorans et idiota*, słowa te mogą odnosić się do braku studiów, ale jednocześnie być wyrazem pokory. Bowiem mimo tego określenia pozostały po Franciszku jego rękopisy. Na ich podstawie Bartoli Langeli stwierdził, iż pismo Biedaczyny należy do pisma notarialnego rozpowszechnionego w Umbrii, przede wszystkim w miastach bez wielkich centrów kultury. Jest to minuskuła, czyli pismo na bazie karolińskiej. Z niej bierze formę liter, choć można dostrzec, iż autor nie był specjalistą i jego sposób pisania jest „toporny”, gdy porówna się go z dokumentami pisanymi przez zawodowych notariuszy<sup>105</sup>. Jest to pismo, które nie przynależy do naukowca. Franciszek znał na poziomie podstawowym łacinę i mógł się nią posługiwać, ale nie miał lekkości w wyrażaniu swych idei i sprawności manualnej pisarza. Młody Franciszek nauczył się też języka francuskiego. Potrafił w tym języku śpiewać pieśni i prowadzić proste rozmowy.

W wieku czternastu lat Jan Bernardone rozpoczął pracę w sklepie swego ojca. Nauczył się sprzedawania tkanin i prowadzenia ksiąg. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można stwierdzić, że odbywał podróże handlowe z ojcem do Francji i do różnych miast włoskich. Był obdarzony bystrym umysłem i bardzo szybko okazało się, że jest zdolnym handlarzem. Interesy firmy musiały iść bardzo dobrze skoro – jak podają biografowie – Franciszek miał dużo pieniędzy, które przeznaczał na zabawę i przebywanie w towarzystwie, co przyniosło mu przydomek *prodigalitas* (rozrzutny)<sup>106</sup>.

Franciszek, pochodząc mimo wszystko z ludu, chciał zmienić swój status społeczny i stać się szlachcicem. By zapomnieć o swoim położeniu w strukturach miasta, posiadając duże możliwości finansowe, prowadził wesołe życie wraz ze swymi kolegami z arystokracji asyjskiej. Brakuje informacji źródłowych, by zaprzeczyć lub potwierdzić jego przynależność do „stowarzyszenia tancerzy” lub do jakiejś innej grupy, które powstawały przy okazji świąt religijnych, jak np. patrona miasta św. Rufina lub święta wiosny *Calendimaggio*. Takie grupy młodych spotykały się, aby spędzać wspólnie czas na jedzeniu, picu i śpiewaniu. W jednej z nich syn Piotra Bernardonego został obwołany „księciem”. Niektóre z tych grup były formalne i posiadały własne statuty, inne zaś były luźne, bez struktur<sup>107</sup>. Franciszek nie tylko w zachowaniu, ale i w ubiorze upodabniał się do arystokracji. Dlatego jeden z biografów stwierdził, że widząc go, można było sądzić, że to syn księcia, a nie kupca<sup>108</sup>.

Ten beztroski okres nie trwał jednak długo. Jak wspomniano wcześniej, w 1198 r. rozpoczęło się w mieście powstanie przeciw obecności imperialnej i sprzyjającym im rodzinom miejskiej arystokracji. Franciszek miał wówczas 16 lat i prawdopodobnie uczestniczył w rebelii. Powstała wtenczas wolna gmina asyjska, która – aby utrzymać swoją

---

<sup>104</sup> A. Fortini, *Nova Vita di San Francesco*, Carucci Editore, Roma 1981, s. 121.

<sup>105</sup> A. Bartoli Langeli, *Gli scritti da Francesco. L'autografia di un illitteratus*, w: *Frate Francesco d'Assisi*, Atti del XXI Convegno internazionale, Assisi 14-16 ottobre 1993, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1994, s. 116-117, 121-122.

<sup>106</sup> 3 T 2, w: ZF, s. 1456.

<sup>107</sup> A. Vauchez, *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2010, s. 17-18.

<sup>108</sup> 3 T, 2, 5, w: ZF, s. 1456.

niepodległość – szukała sprzymierzeńców w Spello, Fabriano, Bevagnie i Foligno. W mieście organizowano obronę i formacje, które można nazwać „siłami zbrojnymi”. W tej sytuacji młody Franciszek dostrzegł możliwość zrealizowania swego snu o zostaniu rycerzem.

W rzeczywistości feudalnej do XII wieku rycerzem (*milites*) można było zostać, będąc nawet niskiego pochodzenia społecznego, ale na przełomie XII i XIII wieku *cavaliere* (tak zaczęto ich nazywać), rodząc się w rodzinie szlacheckiej lub uzyskać ten tytuł na polu chwały, zasłużony się w walce<sup>109</sup>. Na wzór wojsk cesarskich zaczęły organizować się siły zbrojne komun miejskich.

Cesarskie oddziały kawalerii były złożone z siedmiu stopni *heerschildrangen* (rycerzy konnych z tarczą). Najwyższy stopień zarezerwowany był dla księcia, a najniższy dla *miles unius scuti*<sup>110</sup>. Jan Bernardone, nienależący do szlachty miejskiej, mógł liczyć na objęcie tego najniższego stopnia, czyli zostać rycerzem z jedną tarczą. Włoskie komuny miejskie przyjęły schemat z wojsk cesarskich, bowiem organizowane przez nich oddziały przygotowywane były przez rycerzy cesarskich. Również w nich można było zostać rycerzem w podwójny sposób: albo urodzić się jako członek *buoni homines*, albo otrzymać go za zasługi w walce na rzecz gminy miejskiej. Tę drugą drogę obrał, jak wspomniano wcześniej, młody Bernardone.

Walki z miasta przeniosły się na tereny wokół, gdzie szlachta miała swoje zamki. Ta ostatnia, chcąc ratować życie i dobytek, uciekła do Perugia. Część uciekinierów zatrzymała się w opactwie św. Piotra, któremu oddała w opiekę siebie i swoje włości; inni, jak np. właściciel zamku Sassorosso, Girardo di Gislerio, poprosili o wpisanie ich w księgi mieszkańców Perugia. Girardo 18.01.1200 r. oddał swoje posiadłości w Collestradzie, przynależące do gminy asyskiej, w ręce radców miejskich Perugia<sup>111</sup>. Za jego przykładem poszło jeszcze kilka rodzin szlacheckich. Ze swej strony Perugia zobowiązywała się do ochrony nowych mieszkańców oraz do pomocy w odzyskaniu ich dóbr. Korzystając z tego prawa, radcy miejscy Perugia zwrócili się do Asyżu z nakazem odbudowy zburzonych zamków i wypłacenia odszkodowań za utracone dobra. Ze względów prestiżowych i obrony własnej wolności postanowienie konsulów z Perugia zostało odrzucone przez asyżan. Akt ten oznaczał wypowiedzenie wojny.

Przez dwa lata wojna ograniczała się do potyczek i najazdów na sporne tereny. W tym czasie obie strony przygotowywały się do decydującej bitwy. Doszło do niej w listopadzie 1202 r. w okolicach Ponte di San Giovanni nad rzeką Tybr<sup>112</sup>. W armii asyskiej walczył dwudziestoletni wówczas Franciszek. Jego rodzina była na tyle zamożna, że stać ją było na konia i potrzebny sprzęt. Tak więc przyszyły święty walczył w oddziałach konnych, a nie w piechocie, stworzonej z *homines populi*, choć przynależał do tych ostatnich. Bitwa zakończyła się wielką klęską Asyżu, a Franciszek dostał się do niewoli. Brakuje informacji źródłowych

---

<sup>109</sup> A. Barbero, Ch. Frugoni, *Dizionario del Medioevo: cavaliere*, Edizioni Laterza, Bari 2008, s. 68-69.

<sup>110</sup> H. Nolthenius, *Un uomo dalla valle di Spoleto...*, s. 285.

<sup>111</sup> A. Fortini, *Nuova Vita di san Francesco*, t. I, Carucci Editore, Roma 1981, s. 186-189.

<sup>112</sup> Taką datę podaje Fortini. Zob. tamże, s. 190; jak zauważył Bartoli Langel, nic nie stoi na przeszkodzie, aby uznać, że odbyła się w 1203 r. Zakłada on, że bitwa odbyła się w okresie letnim. Por. A. Bartoli Langel, *Realta' sociale assisanae il patto del 1210*, s. 284, przyp. nr 27.

pozwalających stwierdzić, przez jaki czas w niej przebywał. Przypuszcza się, że około roku. Tak sugeruje *Relacja trzech towarzyszy*<sup>113</sup>.

Przypuszczenie oparte jest o tzw. *Carta pacis* z 1203 r., na podstawie której *boni homines* asyscy mogli powrócić do miasta z Perugia<sup>114</sup>. Umowa przewidywała, że *homines populi* odbudują zburzone mieszkania w mieście lub zapłacą odszkodowanie od 30 do 50 libbre. Układ był zawarty między *homines Assisii* z jednej strony, a z drugiej *boni homines*, czyli między dwiema warstwami tego samego miasta. Nie oznaczało to jednak pokoju z Perugią. Zawarto go dopiero w 1210<sup>115</sup>. W dokumencie z 1203 r. nie ma wzmianki o Piotrze Bernardonie<sup>116</sup>. Nie wiadomo więc, czy ugoda obejmowała również Franciszka, czy też został wykupiony z niewoli przez rodzinę. Nie posiadamy również wystarczających informacji, by zanegować prawdziwość *Relacji trzech towarzyszy*.

### c. Proces nawrócenia Jana Bernardonego

Biografowie podkreślają, że pobyt w więzieniu nadszarpnął bardzo mocno zdrowie Jana Bernardonego. Po powrocie z niewoli musiał odbyć długą rekonwalescencję. W owym czasie nie opuściły go myśli o zdobyciu sławy, chciał nadal zabłysnąć przed światem, dokonując jakiegoś heroicznego czynu. Wydawało mu się, że najlepszą drogą do realizacji swoich marzeń będzie kariera wojskowa. Okazja nadarzyła się, gdy jeden z rycerzy organizował w Asyżu zaciąg chętnych do walki w szeregach Waltera z Brienne, który na południu Włoch, w regionie Apulii, zbierał z polecenia Innocentego III wojska do walki z oddziałami cesarskimi<sup>117</sup>. Celem wyprawy było odzyskanie patrymonium Państwa Kościelnego oraz opieka nad małoletnim Fryderykiem II. Matka późniejszego cesarza Konstancja powierzyła syna opiece papieża. Do tego nie chcieli dopuścić zwolennicy przynależności Sycylii do cesarstwa.

W tym czasie w Niemczech trwały walki między Filipem Szwabskim, synem Fryderyka I, a Ottonem IV Brunszwickim o sukcesję na tronie cesarskim. Na Sycylii pozostał młodociany Fryderyk Roger, który do historii przeszedł jako Fryderyk II Hohenstauf, a w omawianym okresie był pod kuratelą Innocentego III. Apulia, podobnie jak Abruzja i Neapol, w latach 1137-1307 należała do Zjednoczonego Królestwa Sycylii, które w zapłatę za opiekę papieństwo powierzyło królom normańskim.

---

<sup>113</sup> Pod koniec roku zawarto pokój między zwaśnionymi miastami i Franciszek z pozostałymi więźniami powrócił do Asyżu; 3 T 2, w: ZF, s. 1458.

<sup>114</sup> Ch. Frugoni, *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1995, s. 13.

<sup>115</sup> Tak sugeruje A. Fortini w: *Nuova Vita di san Francesco*, s. 213. Natomiast Thompson stwierdza, że 8.06.1204 r. miasto ślubowało wierność papieżowi i przywrócono pokój między Asyżem a Perugią. Nie podaje jednak żadnych dokumentów potwierdzających ten fakt. Zob. A. Thompson, *Franciszek z Asyżu...*, s. 20.

<sup>116</sup> A. Batoli Langeli, *Realta' sociale assisana*, s. 294.

<sup>117</sup> Na Waltera z Brienne powołuje się wielu historyków franciszkanizmu. Zob. P. Sabatier, *Vita di San Francesco d'Assisi*, Arnaldo Mondadori Editore, Milano 1978, s. 71; Ch. Frugoni, *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi*, Einaudi Editore, Torino 2001, s. 15; I. Gobry, *San Francesco*, Salerno Editrice, Roma 2004, s. 33; R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 126; A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, s. 20. Ten ostatni twierdzi, że Walterowi przysługiwał tytuł króla Sycylii.

Walter był starszym bratem Jana z Brienne, rycerza wypraw krzyżowych, który został władcą Jerozolimy (1210-1225), a następnie również imperatorem Konstantynopola (1229). Poślubił on Alberię z Lecce i udał się z Francji na południe Italii, by uzyskać tereny przynależne jego żonie, a zajęte przez jej rodzinę zbuntowaną przeciw władzy papieża. Innocenty III powierzył mu zadanie odzyskania owych ziem. W latach 1204-1205 prowadził zwycięskie walki, ale 14.06.1205 r. wpadł w zasadzkę i został ciężko rany, a w konsekwencji zmarł.

Co do istnienia i działalności tej postaci nie ma wątpliwości. Problemy pojawiły się, gdy chciano skonkretyzować, kto w imieniu Waltera organizował rekrutację do wojska w Asyżu. Fakt jest o tyle istotny, że od niego zależy ustalenie chronologii wydarzeń z życia św. Franciszka, a w sposób szczególny początku jego nawrócenia. Celańczyk w swym pierwszym życiorysie mówił o pewnym szlachcicu z miasta Asyżu<sup>118</sup>. Natomiast w tzw. drugim życiorysie opisał chęć wyprawy do Apulii ze strony Franciszka, nie wspominając o szlachcicu<sup>119</sup>. Jego imię pojawiło się w *Relacji trzech towarzyszy*. Hrabia otrzymał w niej imię Gentilis<sup>120</sup>.

Postać owego hrabiego jest jedną z wielkich niewiadomych w biografii Asyżanina. Część autorów utożsamia ją z Walterem z Brienne; inni, jak np. Di Fonzo, przyjmują, że imię Gentilis jest odwołaniem do Gentilego z Paglione (*Gentile de Palearia*), hrabiego Manoppello, który został następcą Waltera z Brienne<sup>121</sup>. Toczy się dyskusja, czy można utożsamić szlachetnego lub uprzejmego szlachcica *gentili* z hrabią Manoppello o imieniu Gentile<sup>122</sup>. Problem w tym, że gdy połączymy hrabiego z Asyżu z Gentilesem, hrabią Manoppello, to ten ostatni nie mógł w owym czasie przebywać w mieście Franciszka, bowiem znajdował się w Królestwie Sycylii. Tak więc przy aktualnym stanie dokumentacji osoba hrabiego wymyka się możliwości identyfikacji.

Pewny na bazie hagiografii jest fakt, że przyszły święty wyruszył w drogę, chcąc dotrzeć do Apulii. Nie wiemy, czy Franciszek wyruszył sam, czy też wspólnie z innymi chętnymi do walki młodzieńcami. Na pewno w towarzystwie sługi. Podczas postoju we Spoleto przeprowadził dziwną rozmowę, po której wrócił do domu<sup>123</sup>. Franciszek porzucił myśli o karierze wojskowej i wracając ze Spoleto, zatrzymał się na targu w Foligno, gdzie sprzedawał konia i drogie szaty.

Taki przebieg wyprawy podaje dominikański historyk Augustine Thompson<sup>124</sup> i wydaje się ona przekonująca z logicznego punktu widzenia, mimo że przeciwstawia się dawnym hagiografom i współczesnym biografom świętego. Sprzedaż rzeczy w pierwszym dużym mieście w drodze powrotnej była oczywistą konsekwencją pozbycia się

<sup>118</sup> 1 Cel 2, 5, w: ZF, s. 446. W wersji łac. *Nam nobilis quidam civitatis Assisi*. 1 Cel 2, 4, w: FF1, s. 280.

<sup>119</sup> 2 Cel 2, 6, w: ZF, s. 563.

<sup>120</sup> 3 T 5, w: ZF, s. 1458.

<sup>121</sup> L. Di Fonzo, *Per la cronologia di S. Francesco*, s. 58-60.

<sup>122</sup> A. Thompson, *Franciszek z Asyżu...*, s. 220, odrzuca taką możliwość. Co więcej, wyraża wątpliwość czy ów hrabia kiedykolwiek istniał. Natomiast R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 124, przyp. 28, przyjmuje, że nie można traktować *gentili* jako zwykłego przymiotnika, lecz jako imię własne i propozycja identyfikacji hrabiego Gentilego z Gentile di Palearia jest bardzo prawdopodobna.

<sup>123</sup> Autor *Anonimu z Perugii* przytacza dialog świętego z Panem, który polecił mu powrócić do Asyżu. Zob. AP 6, w: ZF, s. 1411.

<sup>124</sup> A. Thompson, *Franciszek z Asyżu...*, s. 22, 201.



niepotrzebnego sprzętu wojskowego po zaniechaniu wyprawy. Jak wspomniano, biografowie mówią o wcześniejszym powrocie Franciszka do rodzinnego miasta, a następnie o udaniu się do Foligno i sprzedaży konia oraz zbroi. Po dokonanej sprzedaży Jan Bernardone, zwany Franciszkiem, wrócił do Asyżu. Przed miastem zatrzymał się jeszcze w kościele *San Damiano*, gdzie zostawił pieniądze ze sprzedaży konia i sprzętu wojennego.

Po powrocie do rodzinnego miasta Franciszek podjął swoje dotychczasowe życie, ale dokonywała się w nim wewnętrzna przemiana, która zaczęła się od kryzysu. Trudno jest ustalić przyczyny tej sytuacji. Na pewno złożyło się na nią niepowodzenie wyprawy, wcześniejsza klęska w walce z Perugią i pobyt w więzieniu. Najczęściej w biografii Franciszka z Asyżu ten okres w jego życiu określa się: *conversione* (nawrócenie). Obejmuje on czas od 1205 r. do 1208 r.

Termin „nawrócenie” – jak zauważa Andre’ Vauchez – jest wygodny, ale nie zadowala historyka<sup>125</sup>. Obejmuje on wiele wydarzeń, dla których trudno jest znaleźć logiczny ciąg, a jeszcze trudniej chronologiczny. Wczesne źródła, czyli: *Życiorys I* Tomasza z Celano, *Relacja trzech towarzyszy*, *Anonim z Perugii* i *Życiorys II* Celano ukazują w sprzecznym porządku chronologicznym wydarzenia i dodają im interpretację teologiczną.

Można z dużą dozą pewności stwierdzić, że był to proces dość długi, rozłożony na kilka lat. Nie można go zredukować do jednego lub dwóch wydarzeń, czyli do procesu przed biskupem miasta lub do spotkania z trędowatym, albo też do głosu z krzyża w kościele św. Damiana. Cały ten okres można by oddać tytułem jednego z dzieł profesora teologii na uniwersytecie w Montrealu Jeana Marca Charrona – *Od Narcyza do Jezusa*<sup>126</sup>.

Franciszek, gdy w 1226 r. w ostatnich daniach swego życia dyktował *Testament*, wracając myślą do okresu swojej młodości przed nawróceniem, stwierdził: *cum essem in peccatis*<sup>127</sup>. Biografowie świętego, dawni i współcześni, próbowali na różne sposoby wyjaśnić owo „gdy byłem w grzechach”<sup>128</sup>. Dawni, pisząc hagiografie, musieli dostosować się do reguł tego gatunku i przyrównać życie świętego do już istniejących modeli, takich jak życie św. Augustyna czy św. Marcina. Wykorzystanie wcześniejszych życiorysów (*vita*) jako modeli nie przesądza o braku prawdy historycznej. Jest ona jednak ubrana w pewne schematy i oddzielenie faktu od jego interpretacji jest dość trudne, a niekiedy wręcz niemożliwe.

Pierwszy biograf Franciszka wykorzystał słowa z *Testamentu*, aby stworzyć ponury obraz czasów dzieciństwa świętego. W ten sposób chciał podkreślić wielkość jego nawrócenia oraz wykazać siłę łaski Bożej, która przemienia grzesznika w wielkiego świętego. Wyłania się z tego opisu młodzieniec rozpuszczony przez swoich rodziców, zepsuty i psujący innych bogatych młodych asyżan. Młody Bernardone oddawał się według Tomasza z Celano rozrywkom i zabawom.

Raoul Manselli zanegował prawdziwość faktów podanych przez Celano, twierdząc, że są tylko szatą graficzną i wykorzystaniem św. Augustyna i jego *Wyznań* do opisu życia

<sup>125</sup> A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, s. 21-24. Dlatego autor w miejsce terminu *conversione*, który sugeruje zerwanie z dawnymi wierzeniami, proponuje *svolta esistenziale*, co można przełożyć na „zakręt życiowy” – moment, w którym Franciszek zaczął poszukiwać nowego sensu życia i nowych wartości.

<sup>126</sup> J.M. Charron, *Da Narciso a Gesù'. La ricerca dell'identità in francesco d'Assisi*, Edizioni Messaggero, Padova 1995.

<sup>127</sup> Test 1, 1, w: FF1, s. 227.

<sup>128</sup> T 1, 1, w: ZF, s. 155.

Asyżanina. Tak więc owe „żyć w grzechach” nie było wskazaniem na konkretne winy i grzechy, ale na sposób życia niebiorący pod uwagę Boga, czyli życie według własnej woli<sup>129</sup>. Był to zabieg redakcyjny, w którym nie chodziło o odtworzenie faktów, ale raczej o sformowaniu teologicznego, moralno-etycznego przesłania dla czytelników i słuchaczy. Zabieg ten miał na celu przekonać nawet najbardziej zatwardziałego grzesznika, iż Bóg, podobnie jak grzesznego Franciszka, może również jego przemienić<sup>130</sup>.

Taką interpretację odrzucił natomiast Jacques Dalarun. Według niego zachodzi podobieństwo między życiem Augustyna i Franciszka, choć pojawiają się też dwie zasadnicze różnice. Augustyn o swej grzesznej przeszłości mówi sam, w przypadku Franciszka mówi się o społeczności, o pewnym modelu życia w Asyżu. U Augustyna grzech odnosił się do braku miłości do Boga i był życiem w nieczystości<sup>131</sup>. Oczywiście można mówić o pewnym toposie literackim, ale w tym wypadku według francuskiego uczonego są w nim pewne fakty. Najwyraźniej opowieść oparta jest na relacjach świadków, z których korzystał Tomasz z Celano<sup>132</sup>. Z tego faktu francuski mediewista wyciąga wniosek, że określenie „żyć w grzechach” nie miało tylko znaczenia symbolicznego. Nie odnosiło się jedynie do jakiejś grzesznej myśli lub wyobrażenia, które nigdy nie zostało zrealizowane. Gdyby tak było, iż przywódca złotej młodzieży asyjskiej, do 24. roku żyje jak mnich, to: „Powstanie wszystkich zakonów w średniowiecznej Italii było niepotrzebne. Cała średniowieczna Italia była już jednym wielkim klasztorem!”<sup>133</sup>. Wniosek wydaje się być logiczny, ale nie ma żadnego dokumentu lub świadectwa potwierdzającego niemoralne lub wręcz rozpustne życie młodego Franciszka.

Z interpretacją historyka francuskiego nie zgodził się jeden z uczniów Raoula Manselliego, który zarzuca Dalarunowi, że ten nie trzyma się faktów podanych przez Tomasza z Celano, ale chce dostosować opowiadanie do wcześniejszego założenia o schemacie z nawrócenia św. Augustyna. Felice Accrocca stwierdza, że nie jest przekonany o tym, iż autor *Vita I* pragnie przyrównać nawrócenie Franciszka do nawrócenia wielkiego biskupa Hippony. Według niego Celańczyk, jeżeli weźmiemy pod uwagę również tzw. *Vita II*, jako wzór nawrócenia przyjął życie św. Pawła, a nie Augustyna. Święty doktor Kościoła nie był odpowiednim wzorcem do celów, które założył sobie Tomasz z Celano. Natomiast to

---

<sup>129</sup> Zob. R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 116-119. Taką interpretację przyjmuje też Lazzari. Por. F. de Lazzari, *Il Testamento di san Francesco*, Assisi 1988, s. 26. Do podobnego wniosku dochodzi M. Sykuła, *Testamenty św. Franciszka i św. Klary. Studium teologiczno-duchowe*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2010, s. 79-80. Autor po przeanalizowaniu rozumienia grzechu w pismach Franciszka dochodzi do wniosku, że terminem tym określa on wszystko, co nie zostało ukierunkowane na Pana Boga. W ostatnich dniach życia, dokonując retrospekcji ze stanowiska wielu lat przeżytych w pokucie, uznał swą młodość za czas stracony, a tym samym grzeszny.

<sup>130</sup> F. Uribe, *Introduzione alle agiografie di s. Francesco e s. Chiara d'Assisi (sec. XII-XIV)*, Roma 1996, s. 86-87.

<sup>131</sup> J. Dalarun, *Francesco: un passagio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi*, Libreria editrice Viella, Roma 1994, s. 86-89. Tomasz z Celano, opisując czasy młodości Franciszka, stwierdza: *kiedy wstępują w bramy młodzieńczości [...], wtedy nurzają się we wszelkiego rodzaju rozwiązłości*, co sugerowałoby, że również przyszły święty tak postępował. 1 Cel 2, w: ZF, s. 444.

<sup>132</sup> J. Dalarun, *La Malavventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 1996, s. 78; sam Celano stwierdza w *Prologu* do *Vita I*, że o sprawach, o których pisze, dowiedział się od wiarygodnych świadków. Zob. ZF, s. 441.

<sup>133</sup> J. Dalarun, *Francesco: un passaggio...*, s. 87. Tłum. cytatu z j. włoskiego A. Hejnowicz.

właśnie nawrócenie Szawła ukazane w *Dziejach Apostolskich* jako przygotowanie do przyszłej działalności apostolskiej posłużyło za wzór do pokazania przemiany Franciszka – od wielkiego grzesznika do przygotowania przyszłego głosiciela *Ewangelii* Chrystusowej<sup>134</sup>.

Interpretacja ta zmienia model, na którym oparł się Tomasz z Celano, i wydaje się, że argumenty podane za tym faktem są przekonujące, ale nie wyjaśniają problemu grzechów młodzieńczych Franciszka. Manselli powrócił do tego tematu, omawiając *Relację trzech towarzyszy*, którą przedstawia jako odpowiedź środowiska asyckiego na zniesławienie go przez Celańczyka w *Vita I*. Uczony sugerował, że autorem dziełka może być notariusz z Asyżu. Świadczyć o tym miałyby dobra znajomość miasta, a słaba języka kanonistów. Według niego autor został wynajęty przez mieszkańców miasta św. Franciszka, by naprawił negatywne wrażenie o społeczności miejskiej, które pozostało po dziele Celańczyka<sup>135</sup>. Widzimy w nim młodego Franciszka jako sympatycznego i delikatnego sprzedawcę, który zwraca uwagę również na ubogich, a więc nie jest wielkim grzesznikiem namawiającym innych do grzechu jak w *Vita I*. Różnice dostrzegamy też w opisie rodziców. Nie są to źli wychowawcy opisani przez Tomasza, ale ludzie kochający syna i dbający o jego dobrą sławę<sup>136</sup>.

Ciekawą interpretację opisu postępowania Franciszka i rodziców u Tomasza z Celano przedstawiła jedna z ostatnich uczennic profesora Mansellego – Edith Pásztor. Według niej nawrócenie Franciszka jest przedstawione jako kompletnie przeciwne interesom miasta Asyżu i jego mieszkańców. Tak więc doszło do zderzenia wartości. Z jednej strony te, którymi żyli mieszczenie, a z drugiej – nowe, odkryte przez Biedaczynę. Jednak konflikt narodził się już wcześniej, bo Jan Bernardone zachowywał się w inny sposób niż dawni kupcy. Ten ostatni, według uczoney został przedstawiony jako protagonista nowego społeczeństwa, przede wszystkim nowej burżuazji, żyjącej wystawnie, mającej miłe i uprzejme podejście do klienta<sup>137</sup>.

Jeszcze inne wyjaśnienie przedstawiła Chiara Frugoni. Tym razem odnoszące się do Franciszkowego „życia w grzechach”. Stwierdza ona, że ojciec Franciszka doszedł do swego bogactwa nie tylko ciężką pracą, ale również uprawiając lichwę i właśnie ze względu na ten ostatni proceder Franciszek określa swoje życie jako grzeszne<sup>138</sup>.

Idea jest ciekawa i próbuje wyjaśnić bogactwo Piotra Bernardonego, ale uczona nie podaje żadnych danych na potwierdzenie swych przypuszczeń, więc pozostaje jedynie tylko hipotezą. Ponadto w tzw. logionach św. Franciszka, znajdujących się w pismach brata Leona, pojawia się wyznanie Biedaczyny: „nie byłem nigdy złodziejem”<sup>139</sup>. Choć w tym wypadku

---

<sup>134</sup> F. Accrocca, *Alter apostolus*, w: R. Paciocco, F. Accrocca, *La leggenda di un santo di nome Francesco*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1999, s. 198-209.

<sup>135</sup> R. Manselli, *Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1980, s. 27-29.

<sup>136</sup> Por. 1 Cel 1-2, w: ZF, s. 444-445; 3 T 2-9, w: ZF, s. 1356-1457. Zob. F. Accrocca, *Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco*, Edizioni Messaggero, Padova 2005, s. 66-67.

<sup>137</sup> E. Pásztor, *Tommaso da Celano e la „Vita prima”: problemi chiusi, problemi aperti*, w: *Tommaso da Celano e la sua opera di biografo di s. Francesco*, Atti del convegno di studio, Celano 29-30 novembre 1982, Celano 1985, s. 54-57.

<sup>138</sup> Ch. Frugoni, *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi*, Einaudi Edizioni, Torino 2001, s. 20.

<sup>139</sup> ZA 15, w: ZF, s. 1541.

Asyżanin odnosi się do jałmużny, to stwierdzenie „nigdy” może sugerować, iż ma na myśli całe swoje życie.

Myśl o wzbogaceniu się Piotra Bernardonego i jego syna na prowadzeniu lichwy przedstawił też Theophile Desbonnets. Opierał się on w swych dywagacjach na logice. Twierdził, że prowadząc handel w tak małym mieście, jak Asyż, nie można było zostać bogatym. Potrzebne więc było dodatkowe zajęcie i według francuskiego uczonego stały się nim pożyczki pod zastaw. Na potwierdzenie swoich sugestii odwołuje się on do sceny wyrzeczenia przedstawionej przez „trzech towarzyszy”, w której biskup Guido zwraca się do młodego Bernardonego: *jeśli chcesz służyć Bogu, zwróć ojcu pieniądze... bo jeśli przypadkiem zostały nieuczciwie zdobyte [...] zwróć je ze względu na grzechy twego ojca*<sup>140</sup>. Choć – jak zauważa sam autor – dla biskupa, podobnie jak dla duchowieństwa tego czasu, już samo bycie kupcem było grzeszne i w tym stwierdzeniu nie musiało chodzić o lichwę<sup>141</sup>.

Z powyższej dyskusji wynika, że centrum kwestii stanowi Franciszkowe bycie w grzechach i przedstawienie jego młodości przez pierwszych biografów. Można zauważyć dwie ścieżki, po których rozwija się opowiadanie – młody Franciszek przedstawiany jako rozwiązał oraz jako ktoś pełen cnót, przede wszystkim uprzejmości. Przy rozpatrywaniu owych opisów należy wziąć pod uwagę charakter hagiograficzny tychże dzieł. Mają one cel religijny: doprowadzić do zbudowania religijnego słuchacza oraz skłonić do kultu opisywanego świętego. Tak więc mogą być traktowane jako dokument, ale dokument religijny, czyli taki, który zainteresowany jest historią świętego o tyle, o ile przyczynia się do kultu omawianego bohatera<sup>142</sup>. Z charakteru owych dzieł chcących przestawić pewien wzór świętości wynika ich odwoływanie się do modeli już istniejących – w przypadku Franciszka z Asyżu do św. Pawła, św. Marcina lub św. Augustyna. Pamiętając zawsze, że głównym wzorcem świętości w chrześcijaństwie jest Jezus Chrystus. Tak więc wcześniejsze modele służą do przedstawienia nowego świętego oraz do łatwiejszego zrozumienia projektu Bożego wobec niego. Z tych to powodów hagiograf posługuje się specyficznym językiem i stylem ukształtowanym przez literaturę hagiograficzną. Dzieła te zostały napisane nie po to, by opowiadać życie świętego, ale żeby zmienić życie tego, który czyta lub słucha. Ta zmiana celów pisania i użytych wzorów wpłynęła na różnice w przedstawianiu młodości Franciszka z Asyżu.

Do zrozumienia sformułowania *cum essem in peccatis* najlepszą drogą wydaje się ta, prowadząca do przeanalizowania tzw. *Pism Świętego*, i przyjrzenia się, jak on formułuje termin „grzech”, aby mu nie nadawać dodatkowych znaczeń. Już w omawianym fragmencie *Testamentu* Franciszek dostrzega grzech w swojej niemożności wytrzymania w towarzystwie trędowatych, a nawet niezdolność do patrzenia na nich.

Biedaczyna więc nie mówił o grzechu w znaczeniu moralnym, ale egzystencjalnym. Nie chodzi tu o przekroczenie jakiejś normy moralnej, ale o pewien sposób myślenia. Dlatego mówi się o nawróceniu, o zmianie fundamentalnej w życiu Franciszka, co on sam określa

---

<sup>140</sup> 3 T 19, w: ZF, s. 1470.

<sup>141</sup> Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione...*, s. 22.

<sup>142</sup> E. Prinzivalli, *Un Santo da leggere: Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti agiografiche*, w: *Francesco d'assisi e il primo secolo di storia francescana*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1997, s. 71-73. Zob. Cz. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie powstałe w XIII i XIV w.*, Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2005, s. 17-18.

skojarzeniem smakowym: wcześniej wydawało mu się to gorzkie, a później zmieniło się w słodczy<sup>143</sup>. Owa zmiana zaczęła się w określonym czasie i doprowadziła do nowego sposobu postrzegania rzeczywistości.

Wiadomości na temat nawrócenia Franciszka z Asyżu są bardzo skąpe. Poza kilkoma informacjami z *Testamentu* brakuje opowieści o tym, w jaki sposób dokonywał się ten proces. Mimo tego siedem dzieł, należących do tzw. *Źródeł franciszkańskich*, wspomina o tym fakcie<sup>144</sup>. Na tej podstawie całość opisów można podzielić na trzy główne części<sup>145</sup>. Pierwszy to okres obejmujący czas od powrotu z niewoli w Perugii poprzez rekonstrukcję kościoła św. Damiana, a kończący się procesem przed biskupem miejsca. W skład drugiego wchodzi okres pobytu Franciszka w kościele św. Damiana, który można nazwać życiem pustelniczym. Natomiast ostatni etap to czas od przybycia pierwszych naśladowców do ustnego zatwierdzenia reguły przez Innocentego III.

Wszystkie źródła są zgodne co do tego, że młody Franciszek był pełen rycerskich ambicji. Choć trzeba zauważyć, że język opowieści rycerskich i przedstawiania Franciszka jako rycerza w wielu wypadkach bardziej odnosi się do języka biografów niż do samego świętego<sup>146</sup>. W pewnym momencie dokonała się w nim wewnętrzna przemiana. Od strony religijnej był to bez wątpienia skutek działania łaski Bożej, ale przecież sama łaska nie jest w stanie zmienić człowieka – to on musi na nią odpowiedzieć i z nią współpracować. Pierwszym darem Ducha Świętego jest przekonanie człowieka o grzechu. Dlatego Asyżanin pod Jego wpływem określa swoje dotychczasowe życie „byciem w grzechu”. Konsekwencją tego rozpoznania jest chęć odpokutowania. Czyni on to w charakterystyczny dla jego epoki sposób, poprzez dzieła pokutne: jałmużnę, modlitwę i umartwienie. Również sposób poszukiwania pocieszenia jest charakterystyczny dla jego czasów. Franciszek wybrał się na pielgrzymkę do grobu św. Piotra w Rzymie oraz szukał pomocy u biskupa swojego miasta Gwidona I<sup>147</sup>. Autorzy wczesnych biografii pomniejszają rolę biskupa w odnalezieniu woli Bożej przez młodego asyckiego kupca, bowiem opierając się na *Testamencie*, chcieli podkreślić wyjątkowość nowej drogi, wskazanej tylko przez Boga. Według nich Franciszkiem kierował sam Bóg i nikt nie mógł mu wskazać drogi do realizacji powołania, nikt bowiem nie był w stanie odkryć tego, czego jeszcze nie było.

---

<sup>143</sup> Por. T, w. 3a, w: ZF, s. 155.

<sup>144</sup> Wśród tych siedmiu dzieł są: *Vita I* i *Vita II* Tomasza z Celano, *Vita Santi Francisci* Juliana ze Spiry, *Anonim z Perugii*, *Relacja trzech towarzyszy*, *Życiorys większy* oraz *Życiorys mniejszy* Bonawentury.

<sup>145</sup> Zob. P. Maranesi, *Facere misericordiam. La conversione di Francesco d'Assisi: confronto critico tra il Testamento e le Biografie*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2007, s. 124-126.

<sup>146</sup> Zob. F. Cardini, *L'avventura di un cavaliere di Cristo. Appunti per uno studio sulla cavalleria nella spiritualita' di s. Francesco*, „Studi Francescani” 1976, nr 73, s. 135-139. Już Celano przedstawia Franciszka jako *miles Christi*, ale ideę tę rozwinie św. Bonawentura, dla którego Franciszek jest *Miles Christi*, który *Crucifixo militat*. Mocnemu naciskowi na elementy rycerskie w życiu Biedaczyny sprzeciwia się Miccoli, twierdząc, że nie stanowiły one niczego istotnego w jego doświadczeniu religijnym. Zob. G. Miccoli, *Francesco d'Assisi e l'ordine dei Minori*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1999, s. 12.

<sup>147</sup> W ostatnich latach D'Accunto wykazał, że za życia Franciszka było dwóch biskupów miasta noszących imię Gwidon. Z tego powodu dla rozróżnienia zostali oznaczeni jako I i II. Zob. N. D'Accunto, *Il vescovo Guido oppure i vescovi Guido? Cronotassi episcopale assisana e fonti francescane*, „Melanges de l'Ecole française de Rome” 1996, nr 108, s. 479-482. Pielgrzymkę Franciszka do Rzymu i jego spotkania z biskupem asyckim opisuje 3 T 10, w: ZF, s. 1462-1463.

Z dotychczasowych dostarczonych przez biografów informacji wyłania się zmiana podejścia do biednych. Najpierw Franciszek dawał jałmużnę biednym, a następnie zaczął (choć krótko) dzielić ich sposób życia – przebierał się w ubogie szaty i prosił o pomoc przy wejściu do Bazyliki św. Piotra. Był to jednak tylko moment, po którym wracał do swojego dawnego życia. Przywdziewał dotychczasowe szaty i wracał do swojego miasta. Ubiór w czasach średniowiecza odzwierciedlał kondycję społeczną, w której znajdował się dany człowiek. Dlatego obowiązkiem było noszenie stroju swojego stanu: czy to świeckiego, czy też kościelnego<sup>148</sup>.

W tym okresie przyszły święty pomagał też biednym księżom. Niektórzy badacze franciszkanizmu wyciągają z tych faktów wniosek o dojrzwaniu do ubóstwa<sup>149</sup>. Autorzy ci są przekonani, że nawrócenie Asyżanina nie było tylko przemianą duchową, ale wyborem pewnej formy życia w społeczeństwie. Franciszek mógłby być kimś, kto nie zgadzał się z pewnym systemem, w tym wypadku z feudalizmem i polityką ekonomiczną gminy asyjskiej, bowiem opierały się one na pieniądzu i prawach rynku<sup>150</sup>.

Wszystkie te interpretacje zawierają bardzo mocny nacisk na ubóstwo. Należy jednak zastanowić się, czy Franciszek na tym etapie swego życia (i czy w ogóle) miał plany dotyczące zmiany struktur społecznych? Natomiast takie spojrzenie na ubóstwo ma posmak późniejszych dyskusji w łonie zakonu franciszkańskiego. Zarazem taka pauperystyczna interpretacja przysłańca głównego autora w dziele nawrócenia, którym był Bóg. To ze względu na Niego młody Bernardone zostawił bogactwa i zmienił swój styl życia. To Pan Bóg był początkiem nawrócenia, a nie ubóstwo albo sytuacje społeczne w ogólności. Dlatego w swym *Testamencie* Biedaczyna napisał: *Dominus ita dedit mihi*<sup>151</sup>. To właśnie Pan poprowadził młodego Franciszka i to do Niego zwracał się on z prośbą o „rozjaśnienie ciemności w sercu”<sup>152</sup>. To działanie Boga spowodowało nawrócenie Franciszka i podjęcie przez niego pokuty. Co ciekawe, w doświadczeniu z chorymi na trąd przemieniony został syn Piotra Bernardonego, a nie trędowaci. To on odkrył nową logikę, która pozwoliła mu odwrócić dawne wartości, a to z kolei pozwoliło mu na podjęcie drogi nawrócenia (*facere poenitentiam*) i stało się powodem opuszczenia świata. Owe wyjście ze świata było potwierdzeniem tego, co dokonało się we wnętrzu młodego Franciszka<sup>153</sup>.

Franciszek wyprowadził się z domu i zamieszkał być może w San Damiano albo w jego pobliżu. Trudno określić dokładnie, jak długo to trwało. Na pewno był to okres trudny dla niego samego i jego rodziny. W tym czasie dokonały się ważne wydarzenia: spotkanie z trędowatym, głos z krzyża i proces przed biskupem. Ze spotkania z trędowatym, jak piszą biografowie, albo z życia z trędowatymi, jak napisał w *Testamencie*, sam Franciszek uczynił kluczowe wydarzenie w życiu. Bowiem po nim „porzucił świat”. Hagiografowie podkreślają,

<sup>148</sup> Zob. C. Paolazzi, *Francesco in cammino. Testimonianza cristiana e „lodi di Dio Altissimo”*, Pazzini Editore, Villa Verucchio 2003, s. 11-12.

<sup>149</sup> Tak proces nawrócenia przedstawia m.in. Manselli. Zob. R. Manselli, *Św. Franciszek z Asyżu*, s. 130.

<sup>150</sup> D. Flood, *Francesco d'Assisi e il movimento francescano*, Edizioni Messaggero, Padova 1991, s. 91-94.

<sup>151</sup> Test 1, 1, w: FF1, s. 227.

<sup>152</sup> Słowa pochodzą z *Modlitwy przed krucyfiksem*, zob. Mpk 1, w: ZF, s. 403. Nie rozstrzyga się tu autentyczności albo jej braku, jedynie stwierdza, że odmówił ową modlitwę, nie rozwiązując sporu o autorstwo.

<sup>153</sup> G. Miccoli, *Seguire Gesu' povero*, Edizioni Qiqajon Comunita' di Bose, Magnano 1984, s. 26-27. Zob. również M. Erasmi, *Dal Vangelo alla Fraternita': le orme si fanno sentiero*, Edizioni Dehoniane Bologna 2010, s. 28-29.

że doprowadził do tego głos Chrystusa, który młody Bernardone miał usłyszeć w kościele św. Damiana. „Trzej towarzysze” opisują, że Ukrzyżowany przemówił do niego: „Franciszku, czyż nie widzisz, że ten dom mój chyli się ku upadkowi? Idź więc i napraw go”<sup>154</sup>.

Rodzi się tu pytanie: czy wydarzenie to było faktem historycznym, czy tylko późniejszą interpretacją teologiczną? Ciekawe wyjście z tego problemu przedstawił Pietro Maranesi, który twierdzi, że zauważalne jest tu łączenie dwóch tradycji – pochodzącej z *Testamentu* oraz z relacji św. Klary i brata Leona<sup>155</sup>. Ten ostatni przyjmowany jest w tym wypadku jako skryba, spisujący słowa świętej. Dla Klary momentem fundamentalnym w nawróceniu Franciszka było spotkanie z Chrystusem Ukrzyżowanym w San Damiano.

Nie można stwierdzić, czy Klara oparła to stwierdzenie na swojej osobistej znajomości faktów, czy na *Relacji trzech towarzyszy*? W każdym razie Franciszek i Klara potwierdzają istnienie dwóch tradycji opisujących nawrócenie. Dla Franciszka w centrum znajduje się jego służba trędowatym, dla Klary i biografów – zdarzenie w kościele św. Damiana. Wynika z tego, że obecnie znamy tylko fragmenty z procesu nawrócenia świętego z Asyżu. On sam z tego okresu wybiera tylko jedno wydarzenie: pobyt wśród trędowatych. Jest to zapewne konsekwencja charakteru samego dzieła, którym jest *Testament*, i momentu w życiu założyciela, który przed swą śmiercią chce zwrócić uwagę na wydarzenia esencjalne. Podobnie czyni święta Klara w swojej ostatniej woli. Tak więc nie można tych wydarzeń przeciwstawiać sobie, ale trzeba je łączyć. Jedno wpływa na drugie. Spotkanie z Chrystusem cierpiącym w trędowatych pozwoliło na odkrycie sensu w Chrystusie ukrzyżowanym i zrozumienie Jego miłości do człowieka. Dokonało się to nie na poziomie intelektualnym, ale egzystencjalnym. To spowodowało, że młody Jan Bernardone zmienił swoje pragnienia życiowe. Kontemplacja Ukrzyżowanego była możliwa dzięki doświadczeniu miłosierdzia przeżytemu wśród trędowatych. Ale możliwe jest też tłumaczenie odwrotne, czyli że spotkanie z Chrystusem ukrzyżowanym otworzyło oczy na Jezusa cierpiącego w biednych i opuszczonych.

Zmiana trybu życia: porzucenie działalności kupieckiej w sklepie ojca doprowadziło do konfliktu z Piotrem Bernardonem. Biografowie bardzo często przedstawiają Bernardonego w czarnych barwach: jako chciwca i tyrańca, ale nic nie wiadomo o jego przeżyciach. Jedno jest pewne i nie ukrywają tego źródła, oboje rodzice kochali swego syna. Nie zachowały się, jeśli w ogóle były, dokumenty dotyczące sporu z synem, oprócz opisów w hagiografiach. A te zarzucają rodzicom niedostrzeżenie działania Boga w życiu ich syna.

W sposób bogaty i pełen szczegółów przedstawia ów spór *Relacja trzech towarzyszy*, którzy znają dokładnie realia z życia miejskiego. Według autora dzieła Piotr zebrał na naradę całą rodzinę oraz przyjaciół i bliskich. Ustalili oni, że należy przyprowadzić syna do domu. Jednak Franciszek został uprzedzony o decyzjach rady rodzinnej (najwyraźniej przez kogoś

---

<sup>154</sup> 3 T 5, 7, w: ZF, s. 1466.

<sup>155</sup> P. Maranesi, *Facere misericordiam*, s. 290-292; Klara w swym *Testamencie* pisze: *Sam bowiem Święty, nie mając jeszcze braci ani towarzyszy, zajęty zaraz po swoim nawróceniu odnawianiem kościoła świętego Damiana, w którym spłynęła na niego pełnia pociechy Bożej i pobudziła do całkowitego opuszczenia świata*. TKI ww. 9-11, w: ZF, s. 2136. Chiara Frugoni, komentując ten urywek z *Testamentu* św. Klary, twierdzi, że „pełnia pociechy Bożej” nie odnosi się do cudu mówiącego Ukrzyżowanego, który miał usłyszeć Franciszek, ale do łaski wyjaśniającej mu, co ma dalej czynić. Zob. Ch. Frugoni, *Una solitudine abitata Chiara d'Assisi*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2006, s. 65-66.

ze znajomych) i ukrył się przed ojcem. Po pewnym czasie pojawił się w mieście. Ze względu na jego zaniedbany wygląd mieszkańcy uważali, że oszalał. Wówczas ojciec zabrał go do domu i przez kilka dni spierał się z synem. Najwyraźniej syn nie przyjmował argumentów ojca, bowiem ten przed swoim wyjazdem zamknął go w domu. Przepisy prawne miasta dawały ojcu takie możliwości<sup>156</sup>. Matka jednak uwolniła syna i powrócił on do życia, które wiódł od pewnego czasu. Po powrocie Piotr Bernardone postanowił podjąć walkę o uratowanie honoru swego domu i tym samym swoich interesów. Zorganizował spotkanie z synem i podjął ostatnią próbę przekonania go do zmiany swego zachowania. Nie przyniosła ona skutku, dlatego też udał się do rady miejskiej, wnosząc skargę na syna. Oskarżenie dotyczyło nieposłuszeństwa i rozproszenia dóbr<sup>157</sup>. Radni miejscy odmówili jednak wydania wyroku. Franciszek odwołał się wówczas do władzy biskupiej, podając się za osobę służącą Bogu.

Trudno określić, czy Asyżanin był formalnie przyjęty do stanu kościelnego. Być może był rozpoznany pustelnikiem lub też pokutnikiem? Nie ma dokumentów potwierdzających lub też zaprzeczających tym hipotezom. Jednak na podstawie faktów przekazanych przez wczesnych hagiografów, można stwierdzić, że rada miejska nie podjęła się przeprowadzenia sądu i że ten odbył się przed biskupem. Wynika z tego, że uznano argument potwierdzający przynależność młodego Bernardonego do jurysdykcji Kościoła. Należy podkreślić, iż był to okres walki o *libertas Ecclesiae* podjętej przez reformę gregoriańską. Asyż od niedawna przynależał do Państwa Kościelnego, a biskup Gwidon mocno dbał o swoje prawa, o czym świadczą liczne procesy<sup>158</sup>. Dlatego to on podejmuje się sądu nad człowiekiem, który określił siebie jako *servitum Dei*.

Czego dotyczył proces Franciszka z ojcem? Według Tomasza z Celano przedmiotem sprawy było odzyskanie pieniędzy<sup>159</sup>. Nie chodziło jednak – jak się wydaje – o pieniądze uzyskane ze sprzedaży konia, materiałów i zbroi (te bowiem syn oddał ojcu), a mimo wszystko nie wpłynęło to na zmianę decyzji o procesie. Thompson sugeruje, że chodziło o pieniądze z posagu matki, które Piotr mógł stracić z powodu niezrównoważonego syna, a była to znaczna część majątku stanowiąca podstawę działania jego firmy<sup>160</sup>.

Wydaje się, że biskup Gwidon I zasugerował Franciszkowi zrzeczenie się wszelkich praw do środków finansowych swojej rodziny, a syn Bernardonego wykonał pewien gest, który przeszedł do historii, mianowicie oddał ojcu szaty i wymówił ojcostwo Piotrowi. Czyn

---

<sup>156</sup> Zob. A. Fortini, *Nova Vita di san Francesco*, s. 285. Taki argument podaje również P. Brezzi, *Francesco e laici*, w: *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226, Atti del IV, Convegno internazionale assisi*, 15-17 ottobre 1976, Assisi 1977, s. 168.

<sup>157</sup> Taki motyw podaje A. Fortini, który w statutach komunalnych Asyżu, w 58. rubryce II *Księgi* znalazł zapis: *Syn, który nie jest posłuszny swemu ojcu i matce, na ich prośbę może być wygnany z miasta i nikt nie może mu dać nic do jedzenia i picia lub udzielić jakiegokolwiek pomocy*. Zob. A. Fortini, *Nuova Vita di san Francesco*, s. 288, tłum. z j. włoskiego A. Hejnowicz.

<sup>158</sup> Tamże, s. 152. Autor mówi o kontrastach między biskupem Guido, którego popierał papież a pierwszym konsulem miasta.

<sup>159</sup> Zob. 1 Cel 8, w: ZF, s. 452; Adamczewski uważa, że odbyło się wyzwolenie Franciszka spod władzy ojcowskiej i tym samym wygaśnięcie prawa do dziedziczenia majątku rodzinnego. Zob. K. Adamczewski, *Sąd nad św. Franciszkiem z Asyżu Giotta – próba prawniczej egzegezy*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2017, nr 26, s. 16.

<sup>160</sup> A. Thompson, *Franciszek z Asyżu...*, s. 207.



ten miał bez wątpienia znaczenie kościelne i duchowe. Nagość w tamtych czasach była jedną z form upokorzenia. Franciszek, oddając szaty, odrzucił przeszłość. Był to znak odarcia się ze wszystkiego i zarazem akt pokuty publicznej oraz podjęcia drogi nawrócenia.

Prawdopodobnie są późniejszymi interpretacjami hagiografów wyjaśnienia o przyjęciu przez przyszłego świętego formy naśladowania Chrystusa według tradycji sięgającej św. Hieronima *nudus nudum Christum sequi*<sup>161</sup>. Po tym goście biskup Asyżu okrył Franciszka swoją peleryną. Niektórzy uczeni widzą w tym rytuał ustanowienia pokutnika, inni natomiast znak przyjęcia do towarzystwa rycerskiego<sup>162</sup>. Pewnym jest, na podstawie późniejszego życia Biedaczyny, że to, co dokonało się przed biskupem Gwidonem, było zerwaniem więzów z rodziną. Oddając się pod protekcję Kościoła, młody Bernardone zrezygnował również ze swych praw wynikających z bycia mieszkańcem *comune* (gmina/komuna miejska).

W swoim *Testamencie* Franciszek napisał *exivi de saeculo*<sup>163</sup>. Nie jesteśmy pewni, co oznaczały te słowa dla Biedaczyny, być może odnosiły się tylko do porzucenia dotychczasowego życia z wszystkimi jego troskami i skupieniu się na Bogu. Czy też odnosiły się do przyjęcia życia mniszego? Owo „wyjście ze świata” kończy pewien etap w życiu Asyżanina. Opuszczał on dotychczasowy świat, dom, rodzinę, zabezpieczenie materialne i określony status społeczny. Ta zmiana dokonała się w sferze zewnętrznej – przeniósł się poza mury miasta, ale przede wszystkim w sferze duchowej, co sam określił jako podjęcie pokuty (*facere poenitentiam*). Niektórzy badacze życia świętego z Asyżu sugerują, że oznaczało to życie z biednymi i tak jak biedni<sup>164</sup>. Właśnie te dwa stwierdzenia stały się przedmiotem dyskusji, czy mają one to samo znaczenie?

W wiekach średnich *saeculum* nazywano wszystko to, co znajdowało się *extra claustrum*<sup>165</sup>. Z takiej interpretacji wynikałoby, że Franciszek zaczął żyć jako mnich. Nie wiadomo jednak, czy użył ich w kategoriach kanonicznych, czy ewangelicznych. Przyszły święty opuścił społeczność świecką i stał się osobą poświęconą Bogu, ale nie wiadomo, czy został mnichem. Co więcej, w swoich późniejszych wystąpieniach nigdy nie zgodził się na to, aby włączyć jego sposób życia w zorganizowaną strukturę życia mniszego lub pustelniczego.

---

<sup>161</sup> R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 139. Jest to odwołanie do 52. listu Hieronima, w którym pisze: *nudam crucem nudus sequar*. Zob. PL 22, 53.

<sup>162</sup> A. Thompson, *Franciszek z Asyżu...*, s. 27, uważa, że biskup wykonał obrzęd przyjęcia Franciszka do bractwa pokutników. Bowiem w czasie tej ceremonii odbywało się okrycie nowego brata obrusem z ołtarza. Natomiast F. Cardini uważa gest okrycia nagiego Franciszka przez biskupa za rytuał przyjęcia do stanu rycerskiego. Zob. F. Cardini, *L'avventura di un cavaliere di Cristo*, SF 1976, nr 73, s. 191. Jacques Dalarun zaś twierdzi, iż gest okrycia płaszczem przez biskupa był aktem wyjęcia spod jurysdykcji państwowej i przyjęciem pod jurysdykcję Kościoła. Zob. J. Dalarun, *Przedmowa*, w: T. Celano, *Żywot naszego Ojca Błogosławionego Franciszka*, Wydawnictwo Franciszkanów „Bratni Zew”, Kraków 2017, s. 23.

<sup>163</sup> Test 1, 3, w: FF1, s. 227.

<sup>164</sup> F. Accrocca, *La conversione di Francesco di Assisi*, w: A. Vari, *Conversione di san Francesco di Assisi. Una stimolante scelta di Cristo*, Casa Editrice Francescana „Miscellanea Francescana”, Assisi 2006, s. 37.

<sup>165</sup> K. Esser, *Il Testamento di san Francesco d'Assisi*, Edizioni Francescane „Cammino”, Milano 1978, s. 114-115. Kajetan Esser, opierając się na *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae latinitatis*, zauważa, iż termin *saeculum* określa rzeczywistość znajdującą się poza furtą klasztorną. Była ona pojmowana jako siedlisko sił i struktur zła, zgodnie z Janową wizją świata. Natomiast przeciwieństwem było *claustrum* – przestrzeń błogosławieństwa i królestwa Bożego na ziemi.

Franciszkowe *exire de saeculo* nie było wyrazem ucieczki od świata lub jakiejś formy pogardy dla niego, czyli *contemptus mundi*<sup>166</sup>.

Pozostaje do wyjaśnienia, w jaki sposób Franciszek podlegał pod władzę biskupią, jeśli nadal pozostawał w *ordo laicorum*? Pewną formą wyjaśnienia może być termin *servus dei*, którym określa samego siebie Franciszek w chwili odwołania się od jurysdykcji cywilnej. Być może sam moment sądu nie oznaczał przyjęcia jakiegoś nowego statusu społecznego. To dokona się w późniejszym czasie, kiedy syn Piotra Bernardonego przedstawiany jest jako pokutnik i nosi oficjalny strój<sup>167</sup>.

Franciszek po procesie przed biskupem porzucił wartości związane z życiem kupca, jego „wyjście ze świata” nie oznaczało konieczności wstąpienia do klasztoru i zostania mnichem, ale obejmowało jakąś formę konsekracji dla Boga. Dlatego rację ma Esser, który twierdził, że Franciszek od tego momentu nie uważał się za laika<sup>168</sup>. Trzeba więc przyjąć za prawdziwe stwierdzenie Tomasza z Celano, że był „podobny” do eremity. Jeżeli byłby to fakt, to pozostaje do wyjaśnienia zachowanie mieszkańców Asyżu, uważających Franciszka za kogoś, kto odszedł od zmysłów, i traktujących go wrogo<sup>169</sup>. Jeśli syn Piotra Bernardonego nosił habit eremitów, czyli miał rozpoznany status w Kościele i społeczeństwie średniowiecza, to raczej powinien być otaczany szacunkiem, a nie wyśmiewany? Takie zachowanie współmieszkańców miasta sugeruje, że Franciszek wyglądał jak biedak, co w porównaniu z jego wcześniejszą troską o ubiór było odbierane jako szaleństwo i postradanie zmysłów.

Od okresu patrystycznego istniał w Kościele stan pokutniczy. Za ciężkie przestępstwa nakładano na winnego publiczną pokutę. W pewnym sensie przez jakiś czas owi pokutnicy stawali się „mnichami”, ale żyli pośród ludzi<sup>170</sup>. Po pewnym czasie zaczęła rozwijać się również praktyka podejmowania dobrowolnego życia pokuty, czyli nie była to już kara za popełnione grzechy, a pokuta za winy cudze. Życie pustelnicze, które od pierwszych wieków chrześcijaństwa cieszyło się wielkim poszanowaniem, we Włoszech (szczególnie w wiekach XI i XII) miało swój bardzo bujny rozwój. Eremitami nazywano wówczas ludzi, którzy w pojedynkę lub w małych grupach, nie zawsze formalnie uznanych, prowadzili w surowych warunkach życie religijne. Najczęściej miejscami eremów były lasy lub groty skalne.

W wypadku Franciszka jego eremem stał się kościółek św. Damiana. Niektórzy historycy sugerują, że został bratem konwersem albo oblatem<sup>171</sup>. Zamieszkał przy wspomnianym kościele i podjął się jego remontu. Nie udawało mu się utrzymać z pracy

---

<sup>166</sup> A. Schmucki, *Początki formacji franciszkańskiej*, w: tegoż, *Współczesna formacja franciszkańska*, Franciszkańskie Wydawnictwo św. Antoniego, Wrocław 2014, s. 82.

<sup>167</sup> Zob. 1 Cel, 9, 21, w: ZF, s. 458. Celano tak pisze o ubiorze Franciszka w tym czasie: *nosił ubiór podobny do pustelniczego, przewiązywał się pasem rzemiennym, w ręku trzymał laskę, a na nogach nosił obuwie*. Thompson uważa, że to mało prawdopodobne, aby tak wyglądał, a już całkiem jest nieprawdopodobne, aby jego strój wskazywał na przynależność do konkretnego zakonu. Zob. A. Thompson, *Franciszek z Asyżu...*, s. 30.

<sup>168</sup> K. Esser, *Il Testamento di san Francesco d'Assisi*, s. 116.

<sup>169</sup> 3 T 7, 11, w: ZF, s. 1472-1473.

<sup>170</sup> M. Sykuła, *Testamenty św. Franciszka i św. Klary...*, s. 75-76.

<sup>171</sup> Zob. A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, s. 33. Sugestię, że mógłby być oblatem, podaje A. Pompei, *Grandi mistici. Francesco d'Assisi*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2015, s. 7.

własnych rąk, dlatego uciekał się do żebractwa ulicznego<sup>172</sup>. Pozostaje jednak nadal otwarty problem zrozumienia i interpretacji Franciszkowego *facere poenitentiam*. Czy ograniczając go do praktyk penitencjarnych, nie zawęża się tego określenia? Być może był on traktowany w owym tekście bardziej ewangelicznie, jako nawrócenie. Na takie właśnie znaczenie terminu zwrócił uwagę K. Esser, według którego „czynienie pokuty” jest połączone w wypowiedzi Franciszka ze zmianą sposobu życia<sup>173</sup>.

W tym czasie w Asyżu jest rozbudowywana katedra św. Rufina, dlatego wszystkie środki przeznaczane są na ten cel, a to z kolei powoduje zaniedbania w mniejszych kościołach, w szczególności znajdujących się poza murami miejskimi. Ponadto niedawna wojna z Perugią spowodowała pewne zniszczenia i opuszczenie podmiejskich kościołów przez kler. Trudno wyliczyć, ile dokładnie kościołów lub kaplic odbudował młody Franciszek. Źródła wspominają o san Damiano i Santa Maria degli Angeli.

Odnawianie lub budowanie kościoła było praktyką pokutną w średniowieczu<sup>174</sup>. Wydaje się jednak, że nie z tego powodu późniejszy święty podjął się tego dzieła. Dla niego kościół jako budynek był przede wszystkim miejscem modlitwy. Ponadto był przekonany, że tylko w Kościele katolickim znajduje się zbawienie. W tym miejscu widać wielką różnicę w działaniu już od samego początku między Franciszkiem a wszystkimi ruchami heretyckimi, które bardzo mocno krytkowały Kościół. Z tego wynikała też jego wiara w posługę sakramentalną kapłanów żyjących według norm Kościoła rzymskiego, bowiem tylko oni mogą, nawet będąc grzeszni, dzięki sakramentowi kapłaństwa doprowadzać do rzeczywistej obecności Chrystusa na tym świecie.

Nie wszyscy autorzy zajmujący się postacią św. Franciszka są zgodni co do jego zamieszkania przy san Damiano. Niektórzy, opierając się przede wszystkim na *Testamencie*, sugerują, że Asyżanin zamieszkał w leprozorium i zarabiał na utrzymanie, opiekując się chorymi<sup>175</sup>. Z tego powodu poszukują miejsca, w którym znajdowałoby się owo leprozorium. Według statutów gminnych miasta Asyżu to podesta miał obowiązek w miesiąc po swoim wyborze zrobić dokładną listę chorych na trąd w mieście i zamkach oraz umieścić ich w lazaretach. Żaden trędowaty nie mógł wchodzić do miasta i prowadzić wymiany handlowej, a nawet uczestniczyć w życiu religijnym, bowiem zabronione było im wchodzenie do kościołów. Gdy u kogoś wykryto chorobę, odbywał się ryt przypominający pogrzeb. Chory był pokrapiany wodą święconą przez księdza, a jego głowę posypywano ziemią z cmentarza. Po czym kapłan odprowadzał go do szpitala. Rektor owego szpitala miał obowiązek wyznaczyć co roku kapelana, który mieszkał w szpitalu, a gmina wypłacała mu stypendium. Ponadto każdy z mieszkańców leprozorium był zobowiązany przekazać na szpital wszystkie swoje dobra ruchome i nieruchome.

---

<sup>172</sup> Życiorysy Celano i *Relacja trzech towarzyszy* stwarzają wrażenie jakoby Franciszek utrzymywał się wyłącznie z uzyskanej jałmużny, ale położenie nacisku na żebractwo jest najwyraźniej projekcją wsteczną późniejszych praktyk z życia braci mniejszych.

<sup>173</sup> K. Esser, *Origini e inizi del movimento e dell'ordine francescano*, s. 197. Podobne wyjaśnienie przyjmuje Grado Merlo, według którego Franciszek przyjął status pokutnika. Zob. G.G. Merlo, *Frate Francesco*, Societa' editrice il Mulino, Bologna 2013, s. 30.

<sup>174</sup> A. Vauchez, *Francesco d'Asisi*, s. 33.

<sup>175</sup> A. Pompei, *Grandi mistici. Francesco d'Assisi*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2015, s. 8. Autor twierdzi, że Franciszek przez dwa lata przebywał w lazarecie w Gubbio. Nie podaje jednak żadnego źródła, na którym oparł swoje twierdzenie.

Na terytorium gminy asyjskiej znajdowało się kilka przytułków dla trędowatych, znane ze statutów miejskich: Ospedale di Santa Maria Maddalena dei lebbrosi, san Lazzaro, san Salvatore delle Pareti i Selva Grossa<sup>176</sup>. O pobycie późniejszego świętego wśród trędowatych wspomina Celano: *następnie [...] przeniósł się do trędowatych i przebywał z nimi*<sup>177</sup>. Natomiast ani on sam, ani inne źródła nie informują nas o tym, w którym z nich zamieszkał Franciszek. Jeden z polskich badaczy życia Asyżanina twierdzi, że wspomnienie w *Testamencie* odnosi się do leprozorium prowadzonego przez Zakon Braci św. Antoniego<sup>178</sup>. Podawana przez niektórych autorów Casa Gualdi, leżąca na drodze między Asyżem a Matką Bożą Anielską, jako miejsce pobytu i usługiwania trędowatym wydaje się być późniejszym naniesieniem faktów związanych z życiem Biedaczyny<sup>179</sup>. Większość autorów umieszcza pobyt wśród trędowatych w fazie początkowej lub centralnej jego nawrócenia, tylko *Vita I* w fazie końcowej<sup>180</sup>. Według opinii jednego z nich Franciszek w ten sposób odciął się od Asyżu, który wyrzucał trędowatych poza miasto, a zamieszkując z nimi złamał prawa miejskie, stał się wyłączonym, zrobił zaś to ze względu na sprzeciw co do reguł społeczeństwa burżuazyjnego<sup>181</sup>.

Źródła nie potwierdzają takiej interpretacji. Co więcej, to one wskazują na wizyty Franciszka w mieście, czy to opisując prośbę o olej do lampy, czy o kamienie do odbudowy św. Damiana, tak więc Biedaczyna nie zerwał więzów z rodzinnym miastem. Pozostał w swoim mieście i wśród znanych sobie ludzi. Nie można ustalić, ile trwał okres poszukiwania własnej drogi i gdzie Franciszek spędził ten czas. Wydaje się prawdopodobne, że przy kościele św. Damiana i trwało to około 2 lat<sup>182</sup>. Nie wyklucza to jednak pobytu wśród trędowatych i pracy przy odbudowie innych zniszczonych kościołów w okolicach Asyżu.

---

<sup>176</sup> Zob. StatAss I i Statuto II, *De expelledis leprosis*, w: E. Cani, *L'ospedale dei lebbrosi e le altre chiese presenti sul territorio di Rivotorto*. Artykuł ukazał się w zbiorze: *San Francesco e Rivotorto*, Casa Editrice Francescana, Assisi 2004, s. 280-282.

<sup>177</sup> 1 Cel 7, 17, w: ZF, s. 454. Dokładnie tak samo wyraża się Bonawentura w *Życiorysie większym*, por. 1 B 2, 6; ZF, s. 847.

<sup>178</sup> Zob. M. Sykuła, *Testamenty św. Franciszka i św. Klary...*, s. 80. Na potwierdzenie swojej tezy podaje dzieło Damiena Vorreux. Jednak odnosząc się do leprozorium w pobliżu Asyżu, twierdzi on, że prowadzone było przez Braci Szpitalników św. Jakuba z Altopascio, a nie przez Zakon Braci św. Antoniego (*Canonici Regulares Sancti Antoni*). Klasztor antonianów wymieniany jest przy pobycie Franciszka w Rzymie podczas zatwierdzenia ustnego reguły i według autora od nich święty miał przyjąć znak tau. Problem w tym, że jeden i drugi zakon posługiwał się symbolem tau.

<sup>179</sup> O tym miejscu jako mieszkaniu Franciszka wśród trędowatych wspomina D. Vorreux, *Tau simbolo francescano*, Edizioni Messaggero, Padova 1988, s. 24. Podobną opinię wyrażają autorzy anglojęzycznej wersji *Źródeł franciszkańskich*. Zob. R.J. Armstrong, J.A. Wayne Hellman, W.J. Short, *Francis of Assisi, The Saint: Early Documents*, t. I, Institute S. Bonaventure University, New York 1999, s. 195.

<sup>180</sup> V. Gamboso, *Dittico francescano. La conversione di san Francesco e il suo Testamento*, Edizioni Messaggero, Padova 1993, s. 41-47. Podobnie A. Thompson, *Franciszek z Asyżu...*, s. 28.

<sup>181</sup> Tak zamieszkanie z trędowatymi tłumaczy D. Flood, *Francesco d'Assisi e il movimento francescano*, s. 43-46. Autor wykorzystuje teorię liminalności Victora Turnera, aby dowieść swych racji, ale trudno odnaleźć w źródłach takiej interpretacji.

<sup>182</sup> Por. 3 T 27, 1, w: ZF, s. 1476.

### 3. Narodziny charyzmatu franciszkańskiego

Reforma gregoriańska, która miała na celu wolność Kościoła i przywrócenie porządku prawnego w życiu mnichów i kleru diecezjalnego, obudziła też nowe potrzeby religijne. Po uzyskaniu celów reformy pewne ruchy głosiły powrót do ideału ewangelicznego i życia na wzór pierwszej wspólnoty jerozolimskiej. Idea życia ubogiego i wędrownego na wzór apostołów była podłożem podjęcia działalności przez wielu wędrownych kaznodziejów i grup powstałych dzięki ich nauczaniu. Kościół próbował ich włączyć w tradycyjne struktury, ale te przewidywały tylko dwie możliwości – podjęcie życia mniszego, czyli zostanie mnichem lub konwersem albo publicznym pokutnikiem, *penitentes*. Wszystkie te grupy przynależały do jakiegoś kościoła lub opactwa<sup>183</sup>.

Jednak nie wszyscy chcący doskonalej naśladować Chrystusa przyjmowali wybraną formę życia mniszego lub kolegiackiego. Głównym problemem było życie w określonym miejscu i głoszenie kazań. Hierarchia Kościoła nie godziła się na głoszenie kazań przez laików i niezbyt życzliwie odnosiła się do wędrownego stylu życia. Brakowało w owej rzeczywistości zakonu, który miałby w swoim ideale nie tylko życie ubogie we wspólnocie klasztornej, ale również głoszenie Ewangelii wśród ludu, co spowodowało wypełnienie tej luki przez różne ruchy heretyckie. Wszystkie grupy heretyków XII i XIII wieku były przekonane, że życie, które prowadzą, i nauka, którą głoszą jest prawdziwie chrześcijańska i zgodna z *Nowym Testamentem*, dlatego wykazują, że to życie Kościoła i kleru nie jest zgodne z normą ewangeliczną i należy go odrzucić lub z nim walczyć. Trzeba podkreślić, że były próby pogodzenia niektórych ruchów z tradycyjnymi formami, które kończyły się dostosowaniem się do tradycyjnych form życia monastycznego. W ten sposób istniejące zakony oddzieliły się od wielu ruchów poszukujących doskonałości chrześcijańskiej i pozwoliły na wzrost przekonania, że powołaniem każdego chrześcijanina jest życie według przykładu Chrystusa i apostołów i każdy, kto w ten sposób żyje, jest doskonały i można go nazwać następcą apostołów<sup>184</sup>.

Nie wszystkie ruchy odnowy w Kościele przyjmowały bądź to mniszy lub heretycki sposób realizacji swojego pragnienia reformy. Już po upadku patarii w Mediolanie niektórzy wierni przyłączyli się do Landolfi i żyjąc wspólnie, nie przyjęli form mniszych. Podobnie zwolennicy reformowanego klasztoru w Hirsau praktykowali życie wspólne, nie stając się mnichami lub księżmi i nie włączając się do opactwa. W taki sposób zaczęły powstawać wspólnoty pokutne, w których członkowie rezygnowali z własności prywatnej. Jako znak zewnętrzny owego wyrzeczenia przywdziewali ubogie ubranie, mężczyźni nosili długie brody, a kobiety obcinały włosy. Były to pobożne bractwa zrzeszające wiernych obu płci, którzy z własnej woli wybrali drogę nawrócenia i pokuty. Wyróżniali się od innych świeckich nie tylko ubiorem, ale również odrzuceniem uciech światowych i odmawianiem brewiarza, gdy umieli czytać, lub też *Pater noster*, jeśli byli analfabetami. Ponadto nie uczestniczyli w życiu publicznym, nie składali przysięg i nie nosili broni<sup>185</sup>. Ani grupy, ani indywidualni

<sup>183</sup> A. Pompei, *Il movimento penitenziale nei sec. XII-XIII*, w: *L'Ordine della penitenza di san Francesco d'Assisi nel secolo XIII*, Atti del Convegno dei Studi Francescani Assisi, 3-4-5 luglio 1972, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1973, s. 24-25.

<sup>184</sup> Tamże, s. 27.

<sup>185</sup> Tamże, s. 36; A. Vuchez, *Francesco d'Assisi*, s. 46-47.

penitencji nie byli wyłączeni spod władzy biskupa miejsca, przed którym składali ślub dobrowolnego podjęcia życia w pokucie nazywany *propositum*.

#### **a. Odkrywanie własnej drogi przez pierwszych braci mniejszych**

Syn Piotra Bernardonego nie miał wyraźnie zarysowanego celu ani ustalonego sposobu życia. Sam w swym *Testamencie* stwierdzał, że nikt nie pokazał mu, jak ma żyć; objawił mu to Najwyższy i miało to być życie według *Ewangelii*<sup>186</sup>. Biografowie są zgodni co do tego, że dokonało się to podczas słuchania *Pisma Świętego*, a w szczególności urywka o rozesłaniu apostołów. Na tym jednak ich zgodność się kończy. Celano w *Życiorysie I* napisał, że dokonało się to w Porcjunkuli, ale nie wskazuje konkretnego fragmentu *Ewangelii*. Ponadto wbrew słowom *Testamentu* przedstawił kapłana, który wyjaśnia Biedaczynie usłyszany tekst. Co więcej, owo wyjaśnienie zawiera treści z trzech *Ewangelii*. Najwyraźniej Cellańczyk nie znał konkretnej daty i dlatego przesunął punkt ciężkości z usłyszanego tekstu na wyjaśnienia kapłana.

Autorzy *Relacji trzech towarzyszy* stwierdzają: „pewnego dnia, podczas Mszy św.” i podają fragment z Mt 10,9-10<sup>187</sup>. W ich opisie również występuje kapłan wyjaśniający przyszłemu świętemu usłyszane słowa. Ten sam fragment *Ewangelii*, jako usłyszany przez Franciszka, przedstawił też Bonawentura, który precyzuje, że było to podczas „Mszy św. o apostołach”<sup>188</sup>. Teksty, o których wspomina autor, czytane są trzy razy w roku. Podczas święta św. Łukasza (18 października), w święto św. Macieja (24 lutego) i w święto św. Marka (25 kwietnia). Naukowcy podjęli pracę nad ustaleniem, w jakim okresie liturgicznym przypadały te święta w 1208 r. I tak: 24 lutego to pierwsza niedziela Wielkiego Postu, a więc nie mogła być sprawowana msza o apostołach. Inne daty, jak 25 kwiecień i 18 październik wypadają po przyłączeniu się pierwszych towarzyszy do Franciszka<sup>189</sup>. Mimo tych wątpliwości niektórzy autorzy podają datę 24 lutego 1209 r.<sup>190</sup>. Znany liturgista franciszkański S. van Dijk na podstawie *Ordo Romanae Curiae* (1213-1216) stwierdził, iż fragment z *Ewangelii według św. Mateusza* (Mt 10, 1-9) był czytany podczas święta św. Macieja 24 lutego i 25 kwietnia na święto Marka ewangelisty. Przy okazji jednak zaznacza, że w owym czasie nie było jednego mszału dla całego Kościoła i każda diecezja lub zakon mogły posiadać własne<sup>191</sup>.

Próbie rozwiązania problemu w całkiem inny sposób podjął Theophile Desbonnets. Według niego od 1206 do 1209 r. Franciszek, podejmując życie pokuty, miał mnogość okazji

---

<sup>186</sup> Por. T 14, w: ZF, s. 157.

<sup>187</sup> 3 T 8, 2, w: ZF, s. 1475.

<sup>188</sup> 1 B 3, 1, w: ZF, s. 851.

<sup>189</sup> Cała dyskusja nad ustaleniem daty owej mszy o apostołach w: L. Di Fonzo, *Per la chronologia di S. Francesco*, s. 72-75. Zob. A. Hejnowicz, *Św. Franciszek z Asyżu...*, s. 42-45.

<sup>190</sup> Taką datę podaje P. Sabatier, *Vita di san Francesco d'Assisi*, s. 107, jak również G. Miccoli, *Francesco d'Assisi e l'Ordine dei Minori*, s. 18. F. Uribe podaje datę 24 II 1209 r., ale zastrzega, iż jest ona oparta na niepotwierdzonej tradycji. Zob. F. Uribe, *La Regola di san Francesco. Lettera e Spirito*, Edizioni Dehoniane Bologna 2011, s. 16. Taką datę przyjął też polski franciszkanista R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 124.

<sup>191</sup> S. van Dijk, *The ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and related Documents*, Fribourg Switz 1975, s. 378-379.

wysłuchania wielu fragmentów *Ewangelii*, przechowywał je w swojej pamięci, wiedząc, że dotyczą jego życia, ale nie będąc w stanie wyrazić konkretnie, jak ono miałoby wyglądać. Pewnego razu (nieważne, czy w Porcjunkuli, czy w innym miejscu, czy podczas Mszy św., czy podczas rozmowy z kapłanem) odkrył to, czego szukał, i co było jego głębokim pragnieniem: „żyć według świętej *Ewangelii*”. Tak narodziła się inicjatywa nowej formy życia zakonnego<sup>192</sup>. Pod wpływem Słowa Bożego w życiu Franciszka nastąpił zwrot. Porzucił dotychczasowy strój pustelniczy, przywdział uboższy, przepasał się sznurem i odtąd nie używał obuwia. Zaczął też głosić kazania pokutne. Przy założeniu prawdziwości wydarzenia z usłyszeniem ewangelii był to wrzesień 1208 lub luty 1209 r. Tak więc syn Piotra Bernardonego miał 26 lub 27 lat i z pokutnika stał się wędrownym kaznodzieją. Jak zauważył Jacques Le Goff, wówczas narodził się święty Franciszek, a franciszkanie wkrótce się narodzią<sup>193</sup>.

Oczywiście istnieją też uczeni zajmujący się Franciszkiem z Asyżu, którzy całkowicie odrzucają historię związaną z Mszą św., w czasie której doszło do odkrycia powołania przez Jana Bernardonego. Twierdzą oni, że wszystkie źródła franciszkańskie dokonują projekcji wstecznej. Dzięki niej ukazują pewne późniejsze praktyki zakonne jako mające swe początki w życiu założyciela lub w natchnieniu boskim. Uważają, iż Msza św. o apostołach, gdy młody Franciszek odkrywa swój sposób życia, jest pewnego rodzaju opracowaniem mającym na celu uczynienie z Biedaczyny założyciela zakonu zainspirowanego przez samego Boga. Argumenty te miały posłużyć hagiografom do obrony określonych form życia w późniejszych dyskusjach o ideale franciszkańskim. Biografowie wybrali z życia Poverella epizody warte opowiedzenia i te, które zyskiwały popularność wśród czytelników i słuchaczy. Opierając się na takich argumentach, odrzucają prawdziwość owej historii<sup>194</sup>.

Ponadto zakon, który z czasem przybrał formy wielkiej organizacji religijnej, nie mógł nie zastanawiać się nad swoimi początkami, ale wielokrotnie u podłoża owych prac leżała chęć dostarczenia nowych przykładów (*exemplum*). Miały być wykorzystane w dyskusjach nad tym jak miało wyglądać życie franciszkańskie, które toczyły się w zakonie. Na przełomie XIII i XIV wieku. Tak więc sytuacja wymuszała rozważania nad swoją własną historią, aby w niej znaleźć odpowiedzi na bieżące problemy. Autorzy poszukiwali faktów i wydarzeń, które uważali za niezbędne. Dlatego w niektórych opowieściach jest problem z prawdą historyczną. Odtworzone bowiem wydarzenia zostały poddane przeróbkom i korektom<sup>195</sup>.

Jak jak wspomniano, Franciszek nie miał planu założenia zakonu albo jakiejś organizacji religijnej i dlatego nie prowadził żadnej akcji propagandowej lub prozelityzmu. Z tego powodu przyjdzie do niego ludzi, którzy chcieli naśladować jego sposób życia, dla niego samego było zaskoczeniem i pozwoliło mu odczytać ten fakt jako dar od Boga. Takie spojrzenie leży też u podstaw relacji między Franciszkiem a jego naśladowcami, bowiem według zamysłu Biedaczyny z Asyżu wszyscy byli braćmi. Czuł się on odpowiedzialny za nowo przybyłych, których Bóg mu powierzył. Autorzy hagiografii nie mogli zignorować

<sup>192</sup> Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione. I Francescani*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1986, s. 19.

<sup>193</sup> J. Le Goff, *San Francesco d'Assisi*, Editori Laterza, Roma-Bari 200, s. 37.

<sup>194</sup> Zob. A. Thompson, *Franciszek z Asyżu...*, s. 213.

<sup>195</sup> Zob. G. Miccoli, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1991, s. 192-194.

syntezy wydarzeń podanych przez Świętego w *Testamencie*, ale każdy z nich – korzystając z owych zdarzeń – włącza je w swoje opowiadania i dodaje szczegóły pochodzące od pierwszych towarzyszy. Ponadto każdy z piszących życiorys założyciela daje inne znaczenie dla poszczególnych wydarzeń, w zależności od celu, jaki sobie założył<sup>196</sup>.

Być może, opierając się na „ostatniej woli” Poverella, w pamięci zakonu pozostały też inne opowiadania o odkryciu własnej drogi, co legło u podstaw powstania różnych tradycji – najpierw ustnych, a później pisanych. Świadkiem jednej z nich jest tzw. *Anonim z Perugii*. Autor kieruje swoje dzieło do braci, którzy jak on idą tą samą drogą. Można przypuszczać, że dziełko powstało jako próba odpowiedzi na pytania o młodość założyciela i o początki zakonu. Nie przypomina on utworu pochwalnego na cześć świętego, jest raczej rzeczowym przedstawieniem konkretnej historii. Co ciekawe, nie zawiera polemik i osądów, co wyróżnia go na tle literatury franciszkańskiej<sup>197</sup>. Według tego dzieła projekt na sposób życia narodził się po przyłączeniu się do Asyżanina pierwszych naśladowców. Fakt przybycia towarzyszy sprawił, iż poszukiwał on jakiegoś programu życia nie tylko dla siebie, ale i dla nich. Jego styl życia pociągnął ich do niego. Chcieli żyć tak jak on, ale nie wiedzieli, co mają robić wspólnie.

Potwierdzeniem takiej interpretacji wypadków może być tekst z *Testamentu*: *Et postquam Dominus dedit mihi de fratribus, nemo ostendebat mihi, quid deberem facere, sed ipse Altissimus revelavit mihi quo deberem vivere secundum formam Santi Evangelii*<sup>198</sup>. Franciszek wskazuje na pełną autonomię i oryginalność. Sposób życia nie narodził się z czyjeś sugestii, ale z inspiracji samego Boga. Jednak z drugiej strony podkreśla on swoje wątpliwości co do tego, jak ma wyglądać jego życie z przybyłymi naśladowcami. Był to poważny problem. Nie wiedząc, co uczynić, Franciszek z pierwszymi braćmi udał się 16 kwietnia 1208 r. do kościoła, by zapytać Tego, od którego otrzymał w darze braci, o radę<sup>199</sup>. Skierowali się do kościoła i po modlitwie poprosili o księgę *Ewangeli*, którą otworzyli trzy razy. Takie poszukiwanie woli Bożej przez otwieranie *Biblie* nazywane było *sortes biblicae* lub *sortes sanctorum*<sup>200</sup>. Mimo że była to praktyka zabobonna i krytykowana przez Kościół, nadal ją stosowano. Franciszek potraktował usłyszane teksty jako bezpośrednie przesłanie od Boga, jako wolę Bożą względem niego i jego towarzyszy. Problem z zaakceptowaniem takiej nie do końca ortodoksyjnej praktyki mieli pierwsi biografowie Biedaczyny, dlatego próbowali tłumaczyć zachowanie założyciela na różne sposoby. Autor *Anonimu z Perugii* twierdził, że

<sup>196</sup> L. Pellegrini, *Rivotorto e i racconti agiografici sulla prima fraternitas (1208-1210)*, w: *San Francesco e Rivotorto*, s. 50.

<sup>197</sup> A. Zajac, *Wprowadzenie*. *Anonim z Perugii*, w: ZF, s. 1404-1407.

<sup>198</sup> T 14-15: *I gdy Pan dał mi braci, nikt mi nie wskazywał, co mam czynić, lecz sam Najwyższy objawił mi, że powinienem żyć według Ewangeli*, w: *Pisma*, s. 214-216.

<sup>199</sup> Datę 12 kwietnia 1208 r. podaje *Anonim z Perugii*. Zob. AP 1, 1, w: ZF, s. 1409. J. Moorman przyjmuje tę datę jako powstanie zakonu. Zob. J. Moorman, *L'espansione francescana dal 1216 al 1226*, w: *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, Atti del IV Convegno internazionale, Assisi 15-17 ottobre 1976, Assisi 1977, s. 267-268.

<sup>200</sup> Nazwy *sortes biblicae* używa A. Thompson, *Franciszek z Asyżu...*, s. 215. Natomiast określeniem *sortes sanctorum* posługują się Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1986, s. 16, oraz naukowcy włoscy. Zob. G. Miccoli, *Francesco d'Assisi*, s. 154; R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 161; O. Schmucki, *La „forma di vita secondo il vangelo” gradatamente scoperta da S. Francesco d'Assisi*, „L'Italia Francescana” 1984, nr 59, s. 350.



nie umieli dobrze czytać, a według trzech towarzyszy uczynili tak ze względu na wielką cześć dla Trójcy Świętej, natomiast Celano w *Vita I* opowiada to wydarzenie całkiem inaczej, pomijając epizod z *sortes*. Tylko Francis de Beer spośród naukowców zajmujących się tą kwestią był skłonny przyznać pierwszeństwo relacji Tomasza z Celano przed *Testamentem* Franciszka<sup>201</sup>. Wszyscy inni są przekonani o prawdziwości informacji podanych przez Biedaczynę w swej ostatniej woli. Podkreślają oni, że Franciszek nawet w momencie śmierci był lepiej poinformowany o etapach swego życia niż każdy inny, nawet piszący o nim<sup>202</sup>.

Od lat w środowiskach naukowych franciszkanów toczy się dyskusja, w którym kościele się to dokonało? Przedstawiane są dwie propozycje. Pierwsza, oparta na *Relacji trzech towarzyszy*, mówi o kościele san Nicolo', który znajdował na głównym placu miasta. Inni, posługując się *Vita Fratis Bernardi de Quintavalle*, umiejscawiają owe wydarzenie w dawnej katedrze, czyli w Santa Maria del Vescovado. Pewnym potwierdzeniem pierwszej hipotezy było odnalezienie mszału ołtarzowego z kościoła san Nicolo' w amerykańskim Walter Art Museum w Baltimore. Autentyczność mszału nie rozstrzyga jednak problemu, gdzie dokonało się owo zapytanie o wolę Bożą.

Od czasów ojców Kościoła księgi *Pisma Świętego* interpretowano według czterech sensów: wyrazowego, alegorycznego, moralnego i eschatologicznego. Nie ma żadnych danych, aby stwierdzić, jaką metodę interpretacji zastosował poproszony o to przez Franciszka i towarzyszy kapłan. Nie wiadomo też, jaką metodę interpretacji zastosował sam Franciszek. *Biblia* jest wspólnym mianownikiem całej kultury średniowiecza, ale w różnych środowiskach podchodzono do niej w inny sposób. Możemy wyróżnić trzy środowiska i tym samym trzy sposoby użycia słowa Bożego. Są nimi: mnisi, uniwersytet i ruchy ewangeliczne. W życiu monastycznym *Pismo Święte* służyło do modlitwy, a klasycznym tego przykładem było *Lectio divina*. Natomiast w środowisku uniwersyteckim było podstawą teologii scholastycznej i dysput. W tym wypadku chodziło bardziej o studium niż o modlitwę. Oprócz tych dwóch rzeczywistości od XII w. *Biblia* była fundamentem, na którym opierają swoje istnienie i działanie wszystkie ruchy ewangeliczne i pauperystyczne. Z całą pewnością możemy wykluczyć świat uniwersytecki. Franciszek nie pobierał żadnej formy wykształcenia akademickiego. Nie miał też bezpośredniej styczności ze światem monastycznym; przynajmniej, jeśli chodzi o przynależność do jakiegoś zakonu mniszego lub o jego formację, ale to nie wyklucza jego kontaktów z tradycją monastyczną. Z powyższych rozważań wynika, że Poverello nie posiadał wystarczającej wiedzy do szukania poczwórnego sensu w *Piśmie Świętym*.

Bardzo trudno rozstrzygnąć sprawę kontaktów lub też wpływów ruchów ewangelicznych na Asyżanina. Szczególnie waldensów, z którymi pierwotny ruch franciszkański miał wiele elementów wspólnych, jak: dobrowolne ubóstwo, wędrowne kaznodziejstwo czy życie pokuty<sup>203</sup>. Nie ma dokumentów lub świadectw potwierdzających kontakty Biedaczyny z tymi ruchami. Natomiast na podstawie jego wypowiedzi i późniejszych pism można zauważyć wielką różnicę w podejściu do Kościoła i papieża między nim a grupami kontestującymi hierarchię Kościoła. Właśnie owo podkreślanie katolicyzmu i

<sup>201</sup> Zob. F. De Beer, *La conversion de saint Francois selon Thomas de Celano*, Paris 1963.

<sup>202</sup> R. Manselli, *Francesco e i suoi compagni*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1995, s. 137.

<sup>203</sup> L. Iriarte, *Francesco d'Assisi di fronte ai movimenti evangelici del tempo*, „Laurentianum” 1996, nr 37, z. 1-2, s. 245.

posłuszeństwa zwierzchnikowi Kościoła rzymskiego może być dowodem kontaktów z ruchami ewangelicznymi<sup>204</sup>. Być może czynił tak, aby zaakcentować swą odrębność, bowiem w sposobie życia i głoszeniu Słowa on i jego towarzysze przypominali heretyków. Nie posiadając dokumentów potwierdzających Franciszkowe kontakty z grupami heretyckimi, na pewno można stwierdzić, że wzrastał on w atmosferze fermentu religijnego związanego ze zwróceniem się do przesłania biblijnego, w szczególności ewangelicznego, którym żyła Italia i Francja w XII i XIII wieku.

Jednak najważniejszym źródłem poznania *Pisma Świętego* dla Asyżanina była liturgia. To podczas jej sprawowania słuchał słowa Bożego. W tym wypadku nie można odnieść się do jego *Pism*, bowiem wszystkie zachowane pochodzą z okresu po 1219 r. i nawet, gdy Święty wraca w nich do wydarzeń z czasu swego nawrócenia, widzi i ocenia te wydarzenia z perspektywy dwudziestu lat życia zakonnego i codziennego słuchania *Biblii*.

Od czasów *Vita I* Tomasza z Celano utrzymuje się przekonanie, że Franciszek zachowywał *Ewangelię* co do litery<sup>205</sup>. Jednak mówiący o Franciszkowym literalizmie bardziej podkreślają literalną aktualizację Słowa niż jego literalną interpretację<sup>206</sup>. By móc zastosować sens wyrazowy tekstu biblijnego, konieczna jest znajomość języka hebrajskiego i greckiego. W tym okresie historycznym jest bardzo niewielu uczonych, którzy znali te dwa języki, a z całą pewnością nie należał do nich Franciszek z Asyżu.

Wydaje się więc, że Celano nie kładł nacisku na literalną postawę Franciszka wobec *Biblii*, ale na gotowość podjęcia wezwania i wypełnienie go. *Ad litteram* odnosi się nie do interpretacji tekstu, a do jego realizacji. Młody Franciszek, prosząc kapłana wraz z Bernardem i Piotrem o wyjaśnienie, nie prosił o historyczne przedstawienie wydarzenia, ale o poznanie tego, czego Bóg oczekuje od nich w konkretnej sytuacji, o to, co mają czynić? Tak więc Franciszek i pierwsi naśladowcy nie tyle odkrywają *Ewangelię* jako słowo Boże, ale *Ewangelię* jako sposób życia. Owo odkrycie dokonuje się dzięki przybyciu braci. Franciszek w swym *Testamencie* podkreślił, iż odkrył, jak ma żyć po tym, kiedy *Dominus dedit mihi de fratribus*<sup>207</sup>. Można więc stwierdzić, że objawienie Najwyższego było możliwe dzięki wspólnocie braci. Wspólnota stała się miejscem objawienia woli Boga<sup>208</sup>. Dzięki *Pismu Świętemu* Bóg objawił Franciszkowi i naśladowcom, co mają uczynić z dobrami, które posiadają. Odpowiedzią był tekst z *Ewangeli* św. *Mateusza*<sup>209</sup>. Po czym Bernard z

<sup>204</sup> C. Vaiani, *Storia e teologia dell'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2013, s. 65.

<sup>205</sup> 1 Cel 9, 10, w: ZF, s. 459: *Nie był bowiem głuchym słuchaczem Ewangeli, ale wszystko, co słyszał, zachowywał [...] i starał się wypełnić dokładnie, co do litery*. Zob. FF1, s. 297: *Non enim fuerat Evangelii surdus auditor, sed laudabili memoriae quae audierat cuncta commendans, ad litteram diligenter implere curabat*.

<sup>206</sup> S. Mazgaj, *Ewangelia w życiu św. Franciszka*, w: S.C. Napiórkowski, W. Koca, *Duchowość świętego Franciszka*. Materiały z sympozjum odbytego w dniach 13-14 listopada 1998 roku w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2001, s. 178.

<sup>207</sup> Test 14, w: FF1, s. 228. Wydanie polskie przekłada: „Pan zlecił mi troskę o braci”. Zob. ZF, s. 157.

<sup>208</sup> C. Vaiani, *Storia e teologia dell'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi*, s. 102-103. Franciszek w swoich pismach nie używa terminu „wspólnota”, zastępuje go pojęciem *fraternitas*. Zob. L. Pellegrini, *Storia e geografia del „reclutamento” francescano*, w: *I compagni di francesco e la prima generazione minoritica*, Atti del XIX convegno internazionale Assisi, 17-19 ottobre 1991, Spoleto 1992, s. 11.

<sup>209</sup> Mt 19, 21: *Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim*.

Quintavalle sprzedał swoje posiadłości, a otrzymane z tego pieniądze rozdał ubogim. Następne dwa teksty odnosiły się do naśladowania Chrystusa i do głoszenia ewangelii przez apostołów<sup>210</sup>.

Z powyższych rozważań wynika, że w pierwszych latach zakonu istniały przynajmniej dwie wersje mówiące o odkryciu przez Franciszka tekstów *Pisma Świętego*, będących odpowiedzią na poszukiwanie modelu, według którego chciał formować swoje życie. Poszukiwanie to trwało przez kilka lat, a zaczęło się sporem z własnym ojcem, następnie procesem przed biskupem, pobytem wśród trędowatych i odbudową kościołów. W *Testamencie*, ze względu również na jego charakter, Święty zredukował ten proces do kilku podstawowych informacji. Natomiast biografowie na podstawie własnej wiedzy zaczęli składać poszczególne wydarzenia w pewną całość.

Pozostaje otwarte pytanie: skąd pochodziły ich wiadomości na temat tego okresu? Niektóre na pewno od samego Franciszka, inne od tych, którzy z nim byli. Pozostaje jednak bez odpowiedzi pytanie: ile z owych faktów, które zdarzyły się na początku ich życia pokutnego, pozostało w pamięci po 20 lub 30 latach od owych wydarzeń? Tak więc wydaje się niepozbowione podstaw stwierdzenie, że w większości skorzystali z tradycji hagiograficznej, niekiedy w całkowym oderwaniu od faktów historycznych.

Dobrym przykładem takiego wykorzystania wydarzeń jest Porcjunkula. Wszystko wskazuje na to, że Biedaczyna zajął się jej reparacją po tym jak pierwsza wspólnota, *fraternitas* była już uformowana. W hagiografii franciszkańskiej ta świątynia przedstawiana jest jako stałe miejsce pobytu. Jednak badania historyczne ruchu franciszkańskiego stwierdzają, że nie można mówić o stałych miejscach pobytu przed tzw. *Regulą niezatwierdzoną*. Więcej, niektórzy historycy twierdzą na podstawie dokumentów papieskich, że o kościołach, a nawet o stałych ołtarzach oficjalnie poświęconych nie można mówić wcześniej niż po śmierci Franciszka<sup>211</sup>. Dopiero na początku 40-tych lat XIII wieku zakończył się proces stabilizacji siedzib franciszkańskich.

Wynika więc z tego, że nie można uznać Porcjunkuli za miejsca stałego pobytu Biedaczyny przed przybyciem naśladowców. Co więcej, według *Anonima z Perugii* Piotr Bernard i Franciszek, nie mając, gdzie się zatrzymać w Asyżu, udali się do Matki Bożej Anielskiej i tam obok prawie kompletnie zniszczonego kościoła wybudowali sobie szałas w lesie. Z relacji pierwszych towarzyszy wynika, że dopiero później dokonano „zakupu” kościółka od benedyktynów z Monte Subasio. Nic więc nie potwierdza szczególnych relacji Franciszka z tym miejscem od początku jego nawrócenia. Tym samym odbudowanie kościoła, sprawowanie w nim liturgii i przebywanie księdza jest pewnego rodzaju „obróbką” faktów. Widać więc, że Tomasz z Celano wprowadził swoje ułożenie oraz interpretację wydarzeń. Jak już wspomniano, chodzi mu o pokazanie pewnego modelu życia i uczynienie z Porcjunkuli kolebki zakonu oraz jego misji głoszenia Ewangelii.

W podobny sposób należy podejść do ubioru Biedaczyny. Celano w swym pierwszym życiorysie twierdził, że Franciszek po odbudowie san Damiano zmienił ubranie. Miałoby to

<sup>210</sup> Relacja 3 T powołuje się na Łk 9, 3: *Nie bierzcie nic na drogę: ani laski, ani torby podróżnej, ani chleba, ani pieniędzy*, oraz na Mt 16, 24: *Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje*. Zob. 3 T, 29; ZF, s. 1477.

<sup>211</sup> Zob. L. Pellegrini, *I luoghi di frate Francesco*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2010, s. 29-30. Zob. również G. Miccoli, *Francesco d'Assisi*, s. 169-175.

być ubranie eremity<sup>212</sup>. Natomiast *Anonim z Perugii* mówi o tym, że w tym okresie przyszły święty chodził boso i nosił godny pogardy habit<sup>213</sup>. Już z tego prostego zestawienia wynika, że Celańczyk posługuje się wpisem o ubiorze, aby go następnie wykorzystać, przedstawiając swego bohatera jako eremitę, a to z kolei ma za zadanie przygotowanie sceny pod fakt usłyszenia ewangelii i dostosowania ubioru do jej słów. Tomasz czyni to, aby przedstawić dokonujące się przemiany w kontekście „ubiorów religijnych”, a tym samym udowodnić różnice między braćmi mniejszymi i innymi zakonami, podkreślając, że strój braci (habit) jest wynikiem posłuszeństwa Słowu Bożemu.

Obecnie brakuje instrumentów, by stwierdzić, która z dwóch tradycji jest historycznie prawdziwa, ale trzeba podkreślić, że nie istnieją uzasadnione motywy, by podważyć prawdziwość jednej z nich. Tym bardziej, że ani Tomasz z Celano w *Vita II*, ani Bonawentura nie zdecydowali się na jedną z nich, co najwyżej dodali do obu wersji dodatkowe szczegóły. Można przyjąć, jak niektórzy historycy, prawdziwość obu wersji i nie przeciwstawiać ich sobie<sup>214</sup>. Enrico Menesto' umieszcza odkrycie własnego powołania przez Franciszka między 9 i 14 kwietnia 1208 r., natomiast przystąpienie naśladowców 16 kwietnia 1208 r. Jednocześnie akceptuje możliwość jeszcze bardziej zawężonego kalendarza wydarzeń. Według niego wszystko mogło wydarzyć się w obrębie ośmiu, a nawet dwóch dni<sup>215</sup>.

Oprócz *Testamentu* wszystkie inne źródła wspominające o młodości i nawróceniu Franciszka powstały po jego kanonizacji, a więc miały na celu przede wszystkim pokazanie jego świętości. Stąd często wykorzystywany był schemat hagiograficzny. Przynależność do tego rodzaju dzieł powodowała konieczność przestrzegania reguł związanych z tym gatunkiem, a więc przede wszystkim podtrzymywanie i rozwijanie kultu oraz zdobywanie czytelników. Opowieści hagiograficzne rozwijają się z biegiem czasu. Nowe wydarzenia stale są dopisywane i im bardziej rozwijał się kult danego świętego, tym obszerniejsze stawały się jego życiorysy. Autorzy bowiem chcieli odpowiedzieć na pytania czytelników i sprostać wymaganiom pobożności, w szczególności ludowej.

Ta sama zasada działania została zastosowana również wśród hagiografów Biedaczyny z Asyżu. Święty przed nawróceniem ukazany jest jako grzesznik i członek skorumpowanej społeczności. Później dzięki łasce Bożej nawraca się, opuszcza grzeszny świat i podejmuje wysiłek ratowania go przez głoszenie pokuty. Jego działalność pobudza naśladowców do obrania podobnego stylu życia i tak rodzi się nowy zakon, który w zamysłach Bożych ma być odnowicielem Kościoła. Z tego schematu podjęto próbę wyłowienia faktów historycznych i oddzielenia ich od późniejszej interpretacji. Wszystkie te treści powstały w pewnym kontekście, nierzadko sporów i napięć wewnątrz zakonu. Dlatego

---

<sup>212</sup> 1 Cel 9, 1 *quai eremiticum ferens habitum*, w: ZF, s. 457. Podobną informację podaje zależny od Celano Julian ze Spiry w swej *Legendzie o św. Franciszku*. Zob. JL 15, w: ZF, s. 1178. Opierając się na tych źródłach, angielski historyk Lawrence stwierdził, iż Franciszek żył jako biedny eremita. Zob. C.H. Lawrence, *I Mendicanti. I nuovi ordini religiosi nella società medievale*, Edizioni san Paolo, Milano 1998, s. 43.

<sup>213</sup> Por. AP 1, 9, w: ZF, s. 1412.

<sup>214</sup> E. Menesto', *Leone e i compagni di Assisi*, w: *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica. Atti del IXI Convegno internazionale Assisi, 17-19 1991*, Spoleto 1992, s. 37-38.

<sup>215</sup> Tamże, s. 38. Podobną możliwość dopuszcza również L. Di Fonzo, *Per la cronologia...*, s. 77.

w tekstach tych opisywane wydarzenia z życia Asyżanina są nierozzerwalnie związane z życiem zakonu, którego stał się założycielem<sup>216</sup>.

Podobny problem stanowi ustalenie konkretnych dat wydarzeń i miejsc, w których się one dokonały. Jako iż dokumentów historycznych jest niewiele, ponadto zostały spisane po wielu latach od ich zaistnienia, bardzo trudno ułożyć je w chronologiczny, a zarazem w logiczny ciąg zdarzeń, gdzie jedno wynika z drugiego. Franciszek z Asyżu, jak każdy człowiek, był dzieckiem swego czasu i wydarzenia, które miały miejsce w Europie, a w szczególności w jego rodzinnym mieście wpłynęły na jego historię życia. Chodzi tu szczególnie o spór między papieżem i cesarstwem oraz powstanie gminy miejskiej. Zarazem duch epoki, jak np. mit rycerstwa, miał swoje oddziaływanie na jego młodzieńcze pragnienia i marzenia oraz podejmowane na ich podstawie działania. Jednak około roku 1205 w życiu syna Piotra Bernardonego dokonała się radykalna zmiana, którą on sam nazywa nawróceniem i podjęciem życia w pokucie. Takie życie doprowadziło do bardzo mocnych sporów z ojcem i w końcu do procesu przed biskupem Asyżu. Po zerwaniu z rodziną przez pewien czas Franciszek powadził życie eremickie lub oblackie. Oddawał się posłudze trędowatym i odbudowie lub naprawie zniszczonych kościołów. Okres nawrócenia i poszukiwania własnej drogi życiowej trwał do 1208 lub początku 1209 r.

Proces nawrócenia i poszukiwania własnej tożsamości Franciszka z Asyżu, który trwał – jak już wspomniano – ponad dwa lata, spowodował wielkie zmiany w jego życiu. On sam w ostatnich dniach życia, dyktując *Testament* jako punkt zwrotny w swym życiu, podał spotkanie z trędowatymi. Jak wykazano w poprzednim punkcie pracy, nie był to gest wynikający z jego wyboru ubóstwa, czyli jego nawrócenie nie było motywowane pauperyzmem, ale zaakceptowaniem życia jako człowiek wykluczony ze społeczeństwa. Syn Bernardonego nie wybrał jakiegś formy pomocy ludziom biednym, chorym i wykluczonym, było w owym czasie bardzo wiele organizacji kościelnych, a nawet zakonów, które to czyniły, a przyszły święty wybrał życie jako biedny. Jednak owo ubóstwo było konsekwencją, a nie przyczyną jego zmiany życia. Bogaty kupiec, mający ugruntowaną pozycję w hierarchii społecznej i aspirujący do tego, aby wznieść się jeszcze wyżej, stał się z własnej woli żebrakiem, a nawet kimś uważanym za chorego psychicznie i „trędowatego” ówczesnego społeczeństwa. Dokonało się to poprzez działanie łaski Bożej, co rozpoznaje sam zainteresowany. W rzeczywistości dla niego było to odkrycie pokory Boga i drogi do Niego. W biednych, chorych, opuszczonych odkrył oblicze Boga lub też to Bóg objawił mu siebie w tych osobach. Przebywając wśród trędowatych, doświadczył miłosierdzia, a stało się to dzięki temu, że sam okazał miłosierdzie trędowatym.

Podczas pobytu wśród najuboższych odkrył również drogę do stania się bratem. Już wcześniej, po wydziedziczeniu ze strony ojca Asyżanin przed biskupem miejsca uznał Boga jako swego ojca<sup>217</sup>. To jednak pobyt w leprozorium pozwolił mu dostrzec Chrystusa Syna Bożego, który stał się naszym bratem. Duchowość Franciszka opiera się na jego doświadczeniu. Drogą do tego było wypełnianie woli Bożej, a Bóg poprowadził go do najniżej postawionych w hierarchii społecznej. Franciszek ze swej strony stał się jednym z

---

<sup>216</sup> G. Miccoli, *Francesco d'Assisi memoria, storia e storiografia*, Edizioni Bibilioleta Francescana, Milano 2010, s. 222-224.

<sup>217</sup> Zob. 3 T 20, w: ZF, s. 1471.

nich<sup>218</sup>. W momencie nawrócenia dokonało się odwrócenie wszystkich wartości. To, co wcześniej było „gorzkie”, stało się „słodkie”. Franciszek odnalazł nową logikę, dzięki której mógł uwolnić się od mechanizmów struktury feudalnej. Młody Jan Bernardone porzucił definitywnie sny o zostaniu rycerzem, a został bratem. Zaakceptował drogę krzyża i pójścia za Chrystusem oraz zaczął czynić pokutę. Wyrażało się to poprzez życie w samotności, odbudowę i remont zniszczonych kościołów oraz słuchanie słowa Bożego. Trzeba przyznać, że lata przeżyte przez Franciszka przed przybyciem Bernarda i Piotra są w większości tajemnicą.

Dzięki słuchaniu słowa Bożego i działaniu łaski późniejszy Biedaczyna asycki odkrył nowy sposób naśladowania Chrystusa, który nazwał *vivere secundum formam Santi Evangelii* (żyć według świętej Ewangelii). Wydarzenie to zakończyło definitywnie okres zwany nawróceniem. Dokonała się totalna przemiana, którą wyrażają imiona własne. Do tego momentu przyszły święty posługuje się imieniem Jan Bernardone, syn Piotra, zwany Franciszkiem, a od przyłączenia się naśladowców do 4.09.1226 r., czyli do momentu śmierci, we wszystkich dokumentach będzie występował jako brat Franciszek. W następnych punktach pracy zostanie zaprezentowany sposób, w jaki kształtował się zaproponowany sobie i towarzyszom Franciszkowy projekt naśladowania Chrystusa.

## **b. Przyłączenie się pierwszych naśladowców**

Przykład Franciszka przyciągał naśladowców, wśród których byli świeccy i kapłani, osoby wykształcone i nieumiejący czytać. Nie da się wymienić osób, które wchodziły w skład pierwszej wspólnoty<sup>219</sup>. Pierwszych hagiografów bowiem bardziej interesowały liczby i ich symboliczne znaczenie, przede wszystkim odniesienie do apostołów, czyli jedenastu lub dwunastu, w zależności od tego, czy Biedaczyna był wliczany do grupy nowych apostołów, czy też przedstawiany jako Jezus, za którym podążają apostołowie.

*Źródła franciszkańskie* wspominają o dwóch rodzajach braci – z jednej strony znajdują się ci, których obecność została tylko zasygnalizowana, a z drugiej, którzy zostali wymienieni z imienia. Trudno jest wyjaśnić, dlaczego tak postąpiono, być może ze względu na to, że skład pierwotnej wspólnoty ciągle się zmieniał. Niektórzy byli jej częścią tylko przez krótki okres czasu, a inni na stałe weszli w jej skład<sup>220</sup>. W *Vita I* Celano jako pierwszego naśladowcę przedstawił bezimiennego ucznia. Określił go „pewien człowiek z Asyżu”<sup>221</sup>. Informacja ta nie została podjęta przez żadne ze wczesnych źródeł franciszkańskich. Tak więc oprócz tego, że pochodził z Asyżu, nic o nim nie wiadomo. Trudno wyjaśnić też, dlaczego nie uwzględniono go w późniejszych hagiografiach. Być może człowiek ten bardzo wcześnie opuścił wspólnotę i z tego powodu nie był znany autorowi *Vita I*, który do zakonu wstąpił kilka lat później i informację o tym człowieku otrzymał od jednego z pierwszych braci, być może od tego, który opisywany jest jako drugi. A jako drugi przedstawiony jest Bernard z

<sup>218</sup> J. de Schamhleer, *Francesco davanti a Dio*, w: *La spiritualita' di Francesco d'Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1993, s. 77.

<sup>219</sup> W. Block, *Franciszek z Asyżu i jego bracia*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2017, s. 32.

<sup>220</sup> Tenże, *Vivere il vangelo con Francesco d'Assisi. Temi e figure della fraternita' minoritica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2013, s. 21.

<sup>221</sup> 1 Cel 24, 1, w: ZF, s. 460.

Quintavalle, bogaty szlachcic asycki. Pochodził on z wysokiej klasy społecznej *miles*, czyli był rycerzem (szlachcicem). Jego przyłgnięcie do Franciszka nazywane *conversio* stało się dla hagiografów wzorem ewangelicznego postępowania dla wszystkich, którzy chcieli iść drogą Franciszka z Asyżu.

Ciekawy jest motyw nawrócenia Bernarda według Celano. Otóż zmienił swe życie nie dlatego, że widział posługującego trędowatym Franciszka i nie z powodu jego ubóstwa, ale ze względu na sposób modlitwy syna Bernardonego<sup>222</sup>. W późniejszych dokumentach przedstawiany jest na wzór Nikodema z *Ewangelii św. Jana*, który w ukryciu i nocą rozmawia z Franciszkiem, nowym Chrystusem. Bernard stał się też (szczególnie w pismach spirytualów), pierwszym z naśladowców i przekazicielem woli świętego zakonodawcy. Bernard zmarł w Asyżu, ale nieznany jest dokładnie dzień jego śmierci. Wadding podaje, że stało się to 10.07.1241 r., ale data ta nie zgadza się ze świadectwem Salimbenego, który twierdził, że rozmawiał z bratem Bernardem w 1242 r. i że ten pochowany został w dolnej Bazylice św. Franciszka<sup>223</sup>.

Tomasz z Celano po Bernardzie wspomina o jeszcze jednym anonimowym asyżaninie, którego później zidentyfikowano jako Piotra Cattaniego, bogatego szlachcica, który ukończył studia prawnicze w Bolonii i po roku 1220 był wikariuszem Franciszka oraz jego towarzyszem w podróży na Bliski Wschód. Taką informację potwierdza Jordan z Giano w swojej kronice<sup>224</sup>. Nie zgadza się ona jednak z opisem autora *Anonima z Perugii*, stwierdzającego, że Piotr był ubogi w dobra doczesne<sup>225</sup>. Tak więc nie mógł być bogatym prawnikiem. Również z jego nazwiskiem, określającym miejscowość, z której pochodził, były problemy. Źródła określają go jako Petrus Cattani lub Pietro di Catanio, co przede wszystkim w tłumaczeniach sugerowało, iż pochodził z miasta na Sycylii. Sprawę pochodzenia Piotra wyjaśnił Arnaldo Fortini, który na bazie dokumentów z archiwum komunalnego w Asyżu i archiwum katedralnego potwierdził asyckie pochodzenie Piotra, a zarazem odrzucił sugerowane przez niektórych uczonych posiadanie przez niego tytułu kanonika katedry św. Rufina<sup>226</sup>. Piotr zmarł 10.03.1221 r., co potwierdza tablica znajdująca się na zewnętrznej ścianie Porcjunkuli.

---

<sup>222</sup> R. Michetti, *Francesco d'Assisi e il paradosso della „minoritas”*. La „Vita beati Francisci” di Tommaso da Celano, Roma 2004, s. 148.

<sup>223</sup> Odnosnie do daty śmierci Bernarda z Quintavalle zob. W. Block, *Vivere il vangelo con Francesco d'Assisi...*, s. 127-128.

<sup>224</sup> Zob. G. da Giano, *Cronaca*, w: FF 2333, s. 1976. Kronika Jordana z Giano została przetłumaczona przez Marka Sekułę. Jednak jest to tłumaczenie dokonane na podstawie tekstu włoskiego zawartego w *Fronti francescane*, a nie tekstu oryginalnego. Zob. M. Sykuła, „Kronika” br. Jordana z Giano OMin, „Studia Franciszkańskie” 2011, nr 21, s. 183-211.

<sup>225</sup> Por. AP 11, 8, w: ZF, s. 1413.

<sup>226</sup> A. Fortini, *Nuova Vita di san Francesco d'Assisi*, s. 278. Problem pochodzenia Piotra i jego bycie wikariuszem Franciszka opisuje C. Schmitt, *I Vicari dell'Ordine francescano da Pietro Cattani a frate Elia*, w: *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, s. 244-245; R. Manselli twierdzi, że Piotr był księdzem i zastanawia się, w jaki sposób mógł wstąpić do wspólnoty laickiej? Zob. R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 156-157; Holzapfel stwierdza, że Piotr był nie tylko kanonikiem, ale i doktorem obojga praw. Zob. H. Holzapfel, *Podręcznik historii Zakonu Braci Mniejszych*, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 2012, s. 22. Oryginał w j. łacińskim *Manuale Historiae Ordinis Fratrum Minorum* ukazał się w 1909 r., czyli jeszcze przed wszystkimi badaniami ostatniego stulecia.

Następnie przyłączył się do nich człowiek prosty i bojący się Boga o imieniu Idzi. Celano podaje jego imię, bowiem był postacią bardzo znaną w momencie pisania przez Tomasza swego dzieła. Idzi dołączył do wspólnoty 23.04.1209 r., w święto św. Jerzego<sup>227</sup>. Był towarzyszem Biedaczyny w jego wyprawach misyjnych i był obecny wśród braci, którzy udali się do papieża Innocentego III. Przez długie lata przebywał w różnych eremach, m.in. w Fabrione, Cetonie i najdłużej na Monte Ripido w okolicach Perugii, gdzie zmarł w 1262 r. Pochowany został w kościele franciszkańskim w tym mieście. Do historii franciszkańskiej przeszedł jako mistyk i autor krótkich sentencji mądrościowych, zwanych *Dicta*<sup>228</sup>.

Po owych czterech autor *Vita beati Francisci* wspomina jeszcze o następnych dwóch, jednak nie wymienia ich imion, po czym do grupy dołączył Filip, który doprowadził do numeru kompletnego, czyli do siódemki<sup>229</sup>. Celano, opierając się na tradycji biblijnej, uważał, że liczba siedem jest wyrazem doskonałości. Tak więc przystąpienie Filipa było dopełnieniem (*adimplevit*) doskonałości. Tomasz z Celano nie wymienia z imienia nikogo więcej z grupy pierwszych braci. Zatrzymuje się przy liczbie osiem, bowiem potrzebna mu jest ona do podzielenia po dwóch braci i wysłania ich w cztery strony świata, czyli w każdym kierunku. Podobnie symboliczna jest liczba dwanaście. Można dostrzec w opisie Celańczyka pewien nacisk na to, aby osiągnąć liczbę określającą apostołów.

Autor *Vita I* nie jest w stanie podać imion ośmiu z dwunastu braci. Dopiero kilka lat później *Anonim z Perugii* doda kilka imion. Są nimi: Sabbatino, Jan i Morico Mały<sup>230</sup>. Pierwsi biografowie Franciszka nie podają ani miejsca, ani czasu, w którym owi bracia przystąpili do grupy. To, co interesowało hagiografów, to osiągnięcie liczby dwanaście, aby podkreślić zgodność z modelem ewangelicznym. Autorom chodziło o to, aby przedstawić pierwszą grupę braci jako wspólnotę ewangeliczną.

Ci pierwsi naśladowcy z okresu przedinstytucjonalnego w literaturze franciszkańskiej często określani są jako *primi compagni di Francesco* (pierwsi towarzysze św. Franciszka). Jednak określenie to powoduje pomieszanie dwóch terminów i związanych z nimi rzeczywistości, mianowicie pierwszych braci *fratres* i tych, którzy przyłączyli się w późniejszym czasie, czyli po wizycie u papieża Innocentego III w 1209 r., określanych terminem *socii*. Ci ostatni często określani są pierwszymi towarzyszami, ale w rzeczywistości stali się naśladowcami Franciszka pod koniec jego życia. Wśród *socii* wyróżniają się trzy imiona: Leon, Rufin i Anioł, od których bierze tytuł *Legenda trium sociorum*. Chociaż – jak wykazali badacze – nie byli ani świadkami, ani protagonistami wydarzeń, które opisują<sup>231</sup>.

Już samo określenie *socii* budzi pewne zastrzeżenia, biorąc pod uwagę, że termin nie występuje w *Pismach* Franciszka z Asyżu. Ciekawy jest też fakt, że Celano wydaje się nie znać nikogo z owych *socii*, pojawiających się w późniejszej tradycji. Pewnym wyjaśnieniem może być, iż autor *Vita I* od 1221 r. wraz z Cezarym ze Spiry zakładał misję franciszkańską w Niemczech, dlatego nie mógł opisać niektórych faktów, a w szczególności ducha, jak to mogli

<sup>227</sup> Datę taką podaje S. Brufani, *Egidio d'Assisi. Una santità feriale*, w: *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*, s. 288.

<sup>228</sup> *Dicta beati Aegidii Assisiensis* zostały wydane drukiem przez ojców Kolegium św. Bonawentury w Quaracchi w 1939 r.

<sup>229</sup> *Frater Filippus septenarium numerum adimplevit*. Zob. FF1, s. 299.

<sup>230</sup> Zob. AP 17, w: ZF, s. 1416.

<sup>231</sup> L. Pellegrini, *Storia e geografia del „reclutamento” francescano*, s. 13.



oddać naoczni świadkowie<sup>232</sup>. Dopiero dzięki Bonawenturze i obowiązkowej lekturze jego legendy termin *socii* na określenie braci z pierwszych dni ruchu przeszedł do powszechnego użycia. Natomiast w dyskusjach historyków franciszkańskich zagościł w ostatnich latach dzięki książce Mansellego *Nos qui cum eo fuimus*<sup>233</sup>, który zebrał perykopy z tym określeniem i uznał je za świadectwa prawdziwe historycznie. Podział na braci i towarzyszy podtrzymuje św. Klara w swoim *Testamencie*, która omawiając okres nawrócenia Franciszka, stwierdziła: *Ipsa sanctus adhuc non habend Fratres nec socios*<sup>234</sup>. Biografowie na określenie owej pierwotnej grupy używają określenia *societas*. Natomiast w późniejszych latach pojawiły się terminy *ordo* lub *religio*.

Wśród naśladowców drugiej generacji przemilczany i usuwany z listy imion jest Elias z Asyżu, który dzięki późniejszym wydarzeniom został skazany na *damnatio memoriae*<sup>235</sup>. Nie ma zbyt wielu informacji o jego życiu przed wstąpieniem do grupy naśladowców Franciszka. Prawdopodobnie urodził się w Asyżu około roku 1180. Ukończył studia w Bolonii. Tomasz z Eccleston określa go jako *scriptor Bononiae*<sup>236</sup>, natomiast Salimbene de Adam stwierdza, że uczył dzieci czytać i pochodził z niskiej warstwy społecznej<sup>237</sup>. Jednak jego późniejsze zainteresowania kulturą świadczyłyby o tym, że nie obcy mu był świat uniwersytetów<sup>238</sup>. Postać ta pojawi się w późniejszym omawianiu faktów, których był głównym bohaterem.

Trudność w odczytaniu prawdziwego historycznie obrazu początku zakonu wynika również z faktu, iż hagiografowie przedstawiają ten okres jako pewnego rodzaju „złoty wiek”, co w literaturze hagiograficznej jest kwestią naturalną. Każda grupa, która odczytuje swoją przeszłość, ma tendencje do tego, aby genezie nadać niemalże mityczną doskonałość<sup>239</sup>.

### c. Życie pierwotnej *fraternitas* franciszkańskiej

Przybycie naśladowców wymusiło na Franciszku i jego pierwszych towarzyszach podjęcie dyskusji nad tym, kim są i co ma regulować ich wspólne życie. Pierwszym problem było przekonanie się, czy również oni mają prowadzić takie życie, jakie do tej pory wiódł on sam. Naśladowcy bowiem według jednego ze źródeł chcieli czynić to, co on czyni, i być takimi jak on<sup>240</sup>. Franciszek jednak (podobnie jak w stosunku do samego siebie, tak i w odniesieniu do towarzyszy) chciał odkryć wolę Bożą. Biedaczyna – jak widać – nie zachowywał się jak mistrz życia duchowego, do którego przychodzą naśladowcy. Nie daje

<sup>232</sup> Takie wyjaśnienie podaje Salezy Kafel we wprowadzeniu do *Relacji trzech towarzyszy*. Zob. ZF, s. 1453.

<sup>233</sup> R. Manselli, „*Nos qui cum eo fuimus*”. *Contributo alla questione francescana*, Roma 1980. Książka ukazała się również w języku polskim. R. Manselli, *Św. Franciszek i jego towarzysze*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2008.

<sup>234</sup> TKI 1, 9 *Sam bowiem Święty, nie mając jeszcze braci ani towarzyszy*, w: ZF, s. 2136.

<sup>235</sup> L. Pellegrini, *I luoghi di frate Francesco*, s. 11.

<sup>236</sup> Zob. T. Eccleston, *De adventu fratrum Minorum in Angliam*

<sup>237</sup> S. de Adam, *Cronica*, Bari 1966, s. 137.

<sup>238</sup> G. Barone, *Da frate Elia agli Spirituali*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1999, s. 21.

<sup>239</sup> A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, s. 52.

<sup>240</sup> Por. AP, 10, 2, w: ZF, s. 1412. Dobrze oddaje to wersja łacińska: *Volemus esse te cum de cetero, et facere quae tu facis*, w: FF1, s. 1316.

odczuć swojej wyższości. Nowo przybyli traktowani są jako dar od Boga. Jednak Pan nie dał bratu Franciszkowi mnichów, uczniów lub rycerzy. Nie traktuje więc przybyłych jak uczniów, ale jako swoich „towarzyszy”. Chociaż i ten termin jest niezbyt adekwatny. Święty określał ich bowiem pojęciem „brat”.

Bóg, który w swoim miłosierdziu okazał łaskę młodemu Bernardonemu i pozwolił mu odkryć swoją tożsamość chrześcijańską jako bycie bratem, teraz pozwala mu rozszerzyć ten termin na naśladowców. Można stwierdzić, że fundamentem, na którym budowana była wspólnota franciszkańska, było bycie bratem. To właśnie braterstwo ustaliło relacje między członkami grupy. Bycie bratem pociągało za sobą odkrycie wspólnego ojca, którym dla pierwotnej *fraternitas* jest Bóg. Jeśli przynależą do jednego Ojca, to mają taką samą godność, są braćmi między braćmi. Sam Franciszek od tego momentu do końca swojego życia będzie zawsze określał siebie jako „brat Franciszek”. Jedynym mistrzem jest Chrystus i to u Niego szukali odpowiedzi na pytanie, jak ma wyglądać ich życie. Franciszek w *Ewangeli* odnalazł swoje powołanie oraz odpowiedź na dręczące go pytania. Dlatego w słowie Bożym poszukiwał odpowiedzi w kwestii swoich naśladowców. Przyszły święty wobec Słowa Bożego nie oddawał się dyskusjom, ale stosował je bezpośrednio do konkretnej sytuacji. Szukał w *Piśmie Świętym* praktycznych wskazówek do życia, a nie tylko prawd do wierzenia<sup>241</sup>. Trzykrotne otwarcie *Biblii* w kościele św. Mikołaja i usłyszane teksty stanowiły załączek przyszłej reguły franciszkańskiej. Franciszek był przekonany, że w *Biblii* obecny jest Chrystus i że to on przemawia, jednak aby to lepiej zrozumieć, prosił o wyjaśnienie kapłana.

Mimo że przyłączali się do Franciszka coraz to nowi członkowie nastawienie ludności miasta w stosunku do nich nie było najlepsze. Autor *Relacji trzech towarzyszy* wspomina, że jak przechodzili przez miasto, rzadko kto udzielał im jałmużny i dlatego cierpieli wielki niedostatek. Ponadto prześladowali ich rodzice i krewni, uważając ich za szaleńców<sup>242</sup>. Może z tego powodu osiedlili się poza miastem. Jednak wskazanie konkretnego miejsca, w którym Franciszek i pierwsi towarzysze się gromadzili, stwarza problemy.

Hagiografowie podkreślają, iż byli w ciągłym ruchu, przemieszczając się w swoich wyprawach kaznodziejskich z jednego miejsca na drugie. Ich życie przypominało bardziej to prowadzone przez pielgrzymów niż mnichów i pustelników ówczesnego świata. Pomimo tego piszący po śmierci Franciszka biografowie chcą od początku wykazać pewną organizację w pierwotnym ruchu i nadać mu cechy monastyczno-konwentalne<sup>243</sup>. Dlatego poszukują miejsca na siedzibę, pewnego centrum. Również w tym wypadku wzmiankowane są dwie tradycje w historii zakonu. Wyrazem jednej jest *Anonim z Perugii*, według którego pierwszym i głównym miejscem odniesienia dla grupy jest Sancta Maria de Portincula, przy którym

---

<sup>241</sup> S. Mazgaj, *Ewangelia w życiu św. Franciszka*, s. 178-181; G.P. Freeman, H. Sevenhoven, *Testament św. Franciszka. Komentarz duchowy*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2009, s. 74-75.

<sup>242</sup> 3 T 35, w: ZF, s. 1481.

<sup>243</sup> L. Pellegrini, *Storia e geografia...*, s. 16.

wybudowali mały domek i zamieszkali wspólnie<sup>244</sup>. Podana jest tu więc nie tylko siedziba ruchu, ale również opis wspólnego życia. Jednak ów „domek” w tekście łacińskim podany jest jako *domunculam* (FF 14), termin tłumaczony przez niektórych jako *hospitium*. Potwierdzeniem takiego rozumienia pojęcia jest opis przyłączenia się do grupy Idziego, który pojawia się w *Vita* tego ostatniego, autorstwa brata Leona. Idzi skierował się do kościoła Matki Bożej w Porcunkuli, ale co dziwne dla asyżanina, nie wiedział, gdzie znajdują się bracia. Udał się więc do szpitala dla trędowatych, tam za chwilę pojawił się Franciszek wychodząc z lasu, gdzie się modlił<sup>245</sup>. Podobny opis wydarzeń daje nam Arnold da Sarrant, autor *Chronica XXIV generalium*, który stwierdził, że Idzi udał się do *hospitale leprosorium*, przy którym mieszkał w szopie, ruderze *tugurio* Franciszek z Bernardem<sup>246</sup>. Tu dochodzi do głosu druga tradycja, której wyrazicielem jest Tomasz z Celano, autor powstałej między rokiem 1227 a 1228 *Vita I*. Według niego pierwszym miejscem wspólnego przebywania Franciszka wraz z pierwszymi naśladowcami było Rivotorto<sup>247</sup>. Trzeba jednak podkreślić, iż Celańczyk umieszcza w tym miejscu *fraternitas* po zatwierdzeniu tzw. protoreguly i pobycie w Rzymie u papieża Innocentego III.

Teksty późniejszych autorów chcą pogodzić obie tradycje. Wyrazem czego jest między innymi opis w *Relacji trzech towarzyszy*, gdzie Porcunkula została przedstawiona jako siedziba Franciszka Bernarda i Piotra, natomiast Rivotorto jako miejsce życia wspólnego. Godne podkreślenia jest, że autor po opowieści o wieśniaku i jego ośle napisał: *Opuścili więc szopę, by mogła służyć ubogim trędowatym*. We wszystkich powyżej podanych tekstach przewija się wzmianka o szpitalu dla trędowatych, co skłania do postawienia hipotezy, że pierwsi braci mieszkali wraz z trędowatymi, czyli w leprozorium i że były one ich główną siedzibą<sup>248</sup>.

Ponadto teksty te podkreślają bardzo wielką mobilność pierwszych franciszkanów, a co za tym idzie tylko krótkie pobyty w okolicach Asyżu po zakończonych podróżach misyjnych, w czasie których bracia przemieszczali się nie tylko po regionie Umbrii, ale również Toskanii i Marchii Ankońskiej. Tak więc gdyby nawet przyjąć za prawdziwe, że posiadali jakąś *domunculam*, to większość czasu byłyby ona nie zamieszkała. To samo można powiedzieć o życiu wspólnym pierwszych braci. Jeśli takowe było, to musiało być bardzo krótkie i rzadkie. Jednak teksty hagiograficzne opisują je dość często, ale jak pamiętamy one mają za zadanie przedstawienie roli Franciszka w pierwotnej *fraternitas*. Przedstawiają go więc jako mistrza i przewodnika, a nawet proroka przepowiadającego przyszłość późniejszego Zakonu Braci Mniejszych. Przy takim założeniu autorzy nie przykładali zbyt

---

<sup>244</sup> AP 14, 2-3, w: ZF, s. 1414: *Nie mając miejsca pobytu, poszli i wynaleźli pewien ubożuchny kościół, prawie opuszczony, który zwał się Święta Maria z Porcunkuli. Tam zrobili sobie mały domek, gdzie wspólnie zamieszkali.*

<sup>245</sup> Tekst łaciński i angielski w: R.B. Brooke, *The writings of Leo, Rufino and Angelo Companions of St. Francis*, Oxford 1990, s. 320.

<sup>246</sup> *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, „Analecta Franciscana. Analecta franciscana sive chronica aliaque documenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia”, Ad Claras Aquas, Quaracchi 1885, s. 75.

<sup>247</sup> Idee Rivotorto jako miejsce spotkań młodej wspólnoty przyjmuje R. Prejs, *Reguła Zakonu Braci Mniejszych – aspekt historyczno-teologiczny*, w: F.M. Rosiński, *Observare Evangelium. Wroclawska Księga Jubileuszu 800-lecia Zakonu Braci Mniejszych*, Franciszkańskie Wydawnictwo św. Antoniego, Wrocław 2009, s. 208.

<sup>248</sup> L. Pellegrini, *I luoghi di frate Francesco*, s. 20.

wielkiej wagi go tego, w jakim miejscu odbywały się opisywane przez nich wydarzenia, co mogłoby tłumaczyć niektóre sprzeczności spotykane w opisach biografów świętego.

Zarazem wspomniane miejsca stały się symbolami i tak Porcjunkula jest znakiem doskonałego życia klasztornego, Rivotorto z kolei symbolizuje modlitwę i życie wspólne, w którym Franciszek pokazany został jako model praktyk ascetycznych<sup>249</sup>. Z powodu owych założeń szopa w Rivotorto i mały domek w Santa Maria, które zapewne służyły jako zamieszkanie dla pierwszych braci z powodu bliskości do leprozorium, gdzie pracowali, stały się w opisach hagiografów prototypem klasztoru, w którym płynie dobrze zorganizowane życie zakonne. Mamy tu więc do czynienia z ciągłą projekcją wstecz życia prowadzonego przez braci w późniejszych czasach. Świadectwem tego jest choćby cela do modlitwy, którą posiadał Franciszek w Rivotorto<sup>250</sup> lub jego troska o to, aby bracia mieli możliwość pochówku we własnym kościele<sup>251</sup>.

Oczyściwszy więc obraz pierwszej grupy braci z późniejszych naleciałości, można stwierdzić, że Rivotorto i Porcjunkula były tylko miejscem odniesienia dla Franciszka i braci w początkach ich wspólnego życia. Bracia żyli z pracy własnych rąk, naśladowując pokorę i ubóstwo Jezusa Chrystusa i głosząc wszystkim potrzebę nawrócenia, często pracując w szpitalach dla trędowatych, ale nie przyjmując wynagrodzenia w pieniądzu. W swych wędrówkach apostoelskich zatrzymywali się w hospicjach, które służyły im za prowizoryczne mieszkanie<sup>252</sup>. Grupa samych siebie określa jako *penitentes de civitate Assisi*<sup>253</sup>.

W swych początkach ruch franciszkański podobny był do tych grup pokutników i sam siebie nazywał *penitentes*. Jednak penitencjarze Franciszka z Asyżu różnili się nieco od innych wspólnot pokutnych. Przede wszystkim od samego początku oddają się wędrównemu głoszeniu kazań. Nie zamykają się w klasztorze lub eremie, lecz prowadzą czynne życie. Użycie terminu „kazanie” w przypadku Franciszka i pierwszych braci jest nie do końca uzasadnione, nie głosili oni bowiem kazań dogmatycznych lub katechetycznych, ale zachęcali do podjęcia życia pokutnego i nawrócenia, czyli zmiany swojego podejścia i zachowania względem Boga, oraz do pokoju<sup>254</sup>.

Oczywiście można postawić pytanie: co było inspiracją do takiego zachowania? Hagiografowie odpowiedzą, że było to natchnienie Boże wyrażone przez słowa *Pisma Świętego*. Natomiast współcześni historycy skłaniają się do szukania inspiracji w ruchach ewangelicznych, a w szczególności w naśladowcach Piotra Waldo<sup>255</sup>. Hierarchia kościelna chciała, zwłaszcza po wydarzeniach związanych w tzw. wyprawą krzyżową dzieci, ograniczyć działalność samowolnych kaznodziejów, działających bez rozpoznania i pozwolenia ze strony Kościoła. Poza tym Franciszek od samego początku podkreślał swą wierność Kościołowi rzymskiemu i jego kapłanom. Co więcej, Biedaczyna z Asyżu odróżnia

<sup>249</sup> Taki obraz Rivotorto przedstawia L. Iriarte, gdy pisze, że zgromadzona wokół Franciszka grupa nabywała świadomości siebie w szopie Rivotorto, gdzie przez doświadczenie modlitwy i ubóstwa przygotowywała się do wypraw misyjnych. Por. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, Bracia Mniejsi Kapucyni, Kraków 1998, s. 28.

<sup>250</sup> Por. ZA 54, 2, w: ZF, s. 1568.

<sup>251</sup> Por. ZA 56, 2-6, w: ZF, s. 1570.

<sup>252</sup> F. Accrocca, *La Vita della prima fraternita' – L'approvazione della prima regola*, w: *San Francesco e Rivotorto*, s. 33-36; L. Pellegrini, *I luoghi...*, s. 30-31.

<sup>253</sup> 3 T 37, w: ZF, s. 1483.

<sup>254</sup> C. Delcorno, *Predicazione francescana*, w: *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, s. 147.

<sup>255</sup> A. Vauchez, *San Francesco*, s. 47; G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco*, s. 16.

się od waldensów również podejściem do pracy. „Ubodzy z Lyonu” mimo swego nawrócenia nadal wykonywali swoje wcześniejsze zawody, nadając znaczenie ewangeliczne swojej pracy. Franciszek i jego naśladowcy zostawiają swe wcześniejsze zajęcia i oddają się głoszeniu Słowa oraz służbie ubogim, przede wszystkim trędowatym. Ale mimo tego ostatniego zajęcia Asyżanin nie chciał założyć wspólnoty zajmującej się trędowatymi lub jakiegoś nowego zakonu szpitalników.

Penitenci z Asyżu byli jedną z wielu grup w tym czasie, która chciała żyć w dobrowolnym ubóstwie. Choć powiedzenie, że ruch franciszkański był jednym z nurtów, które pojawiły się w Europie na przełomie XII i XIII wieku, nie wystarcza do jego wyjaśnienia. Jest rzeczą oczywistą, że Franciszek i jego wspólnota byli częścią historii i ich sposób życia przynależał do warunków panujących w owym czasie<sup>256</sup>. Historycy często pierwotną wspólnotę zgromadzoną wokół Franciszka nazywają *fraternitas*, choć sam Święty używa bardzo rzadko tego pojęcia<sup>257</sup>. By zrozumieć znaczenie terminu, należy cofnąć się do starożytnego Rzymu, bowiem już w tych czasach istniały korporacje osób wykonujących ten sam zawód lub czczących to samo bóstwo, określających siebie: *consortium*, *societas* lub *fraternitas*. Prawo rzymskie pozwalało im gromadzić się wspólnie, zbierać składki od członków, odprawiać własne rytzy religijne i uczestniczyć we wspólnym świątecznym posiłku, zwanym *convivium*. Te rozwiązania ze starożytności przejęło średniowiecze, choć dzięki chrześcijaństwu nabrały one nowego znaczenia.

Termin *fraternitas* w średniowiecznej Europie zaczął być używany na określenie duchowej wspólnoty krwi wszystkich ochrzczonych. Używano go również na oznaczenie pobożnego stowarzyszenia laików. W okresie tym powstają też neologizmy od tego terminu, jak: *confraternitas*, *confratria*, *fraterna*<sup>258</sup>. Można więc stwierdzić, że *fraternitas* to grupa ludzi na tym samym poziomie społecznym, zgromadzonych razem dla wspólnego celu religijnego lub świeckiego. Członkowie takiej wspólnoty między sobą tworzyli związki oparte na braterstwie. Oprócz relacji opartych na równości braterskiej członkowie posiadali kalendarz wspólnych spotkań i praktyk religijnych. Jednocześnie każda ze wspólnot wybierała swojego zwierzchnika, przywódcę różnie nazywanego. Takie struktury religijne istniały w owym czasie również w Asyżu<sup>259</sup>. Wiele cech wspólnych wskazuje na to, że w swoich początkach grupa franciszkańska zorganizowana była jak jedna z wielu wspólnot pobożnych laików, czyli jako *fraternitas*. Potwierdzeniem takiej formy życia pierwszych franciszkanów jest list Jakuba z Vitry z 1216 r., w którym pisał, że członkowie tej grupy spotykają się w określonym miejscu, aby chwalić Pana i spożywać wspólnie posiłek<sup>260</sup>.

Z taką interpretacją pierwotnego życia naśladowców Franciszka nie zgadzał się Kajetan Esser. Dla niego Asyżanin od początku zorganizował swój ruch jako zakon.

<sup>256</sup> D. Flood, W. van Dijk, Th. Matura, *La nascita di un carisma*, s. 42-44.

<sup>257</sup> Desbonnets wykazał, że termin ten występuje 10 razy w *Pismach* Franciszka i 1 raz u Celano i jak podkreśla autor, używany jest zawsze na określenie grupy braci, nigdy zaś jako cnoty braterstwa. Zob. Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione*, s. 82-83. Na ten temat zob. F. Uribe, *L'identità francescana. Contenuti fondamentali del carisma di san Francesco d'Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2019, s. 307-316.

<sup>258</sup> Tamże, s. 86.

<sup>259</sup> Potwierdzają to prace: U. Nicolini, E. Menesto', F. Santucci, *Le fraternite mediavali di Assisi. Linee e testi statuari*, Assisi 1989.

<sup>260</sup> J. de Vitrac, *Ex Epistola I*, w: C. Leonardi, *La Letteratura Francescana*, vol. I, Fondazione Lorenzo Valla/Arnaldo Mondadori Editore, Bologna 2004, s. 234-235.

Natomiast termin *fraternitas* używał na takiej samej zasadzie, jak określenia *ordo* lub *religio*, były one bowiem dla niego synonimami<sup>261</sup>.

Odminną opinię wyraża A. Thompson. Dla niego świeccy pokutnicy z Asyżu w tym okresie nie byli w żaden sposób zorganizowani, posiadali tylko status pokutników, ale nie mieli struktur instytucjonalnych. Z tego powodu ruch trudno nazwać bractwem, a co dopiero zakonem<sup>262</sup>. Byli po prostu grupą pobożnych wędrowców żyjącą na pograniczu kultury pokutowania i pielgrzymowania.

Jeszcze inną próbę odczytania rodzaju życia prowadzonego przez pierwszych naśladowców Biedaczyny podjął David Flood, który porównał *fraternitas* do korporacji robotników. Według niego bracia pracowali ręcznie na swoje utrzymanie i stworzyli *l'economia della fraternita'* (ekonomia braterstwa), czyli wykluczyli obieg pieniądza ze swego życia i poprzez swoje zachowanie stworzyli nowy porządek społeczny, różny od rodzącego się kapitalizmu<sup>263</sup>.

Nie wchodząc w ocenę pewnych interpretacji terminu *fraternitas*, można stwierdzić, iż przynależy on do słownika pierwotnych naśladowców Franciszka z Asyżu i że nie był przez nich używany tylko przypadkowo, albo że nie znano jego znaczenia i traktowano go zastępczo z inni określeniami. Na podstawie powyższych tekstów można założyć, iż termin ten nie określał tylko instytucji, ale również pewien styl życia wewnątrz pierwotnej organizacji. Dlatego by w pełni wyjaśnić sposób życia pierwszych franciszkanów, nie wystarcza słowo *fraternitas*, ale trzeba dodać do niego nazwę najczęściej używaną przez Asyżanina, a mianowicie *frater*. W języku założyciela nie ma ona znaczenia technicznego, które nabierze później na określenie życia zakonnego, ale raczej wymiar rodzinny. Dlatego niektórzy „franciszkańscy”<sup>264</sup> zastanawiają się, jak przetłumaczyć na język włoski termin *fratrem*, czy jako *i frati* czy jednak *i fratelli*?<sup>265</sup>. Mimo że określenie *frater* istniało już w zakonach rycerskich i u trynitarzy, to w ruchu franciszkańskim bardziej odnosiło się do więzi rodzinnych odwołujących się do wspólnych korzeni. Jak stwierdzi Celano: wszystkich braci zrodził ten sam Ojciec<sup>266</sup>.

Franciszek dla swojej grupy nie przyjął inspiracji benedyktyńskiej, w której mnich otrzymuje wszystko, co konieczne do życia duchowego i cielesnego, ani modelu wspólnot augustiańskich, czyli pierwszej wspólnoty jerozolimskiej, gdzie celem było życie wspólne (*vita communis*), rozumiane jako życie pod jednym dachem, ze wspólnym stołem, sypialnią i

---

<sup>261</sup> K. Esser, *Origini e valori autentici dell'Ordine dei Frati Minori*, Edizioni Francescane „Cammino”, Milano 1966, s. 27. Książka jest tłumaczeniem z języka niemieckiego. *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbruder*. Opinię Essera przejął Fernando Uribe Escobar. Por. F. Uribe, *L'identità francescana*, s. 313.

<sup>262</sup> A. Thompson, *Franciszek z Asyżu...*, s. 51; G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco*, s. 24. Ten ostatni, opisując *fraternitas* Franciszka, stwierdza, że była to *mala oryginalna wspólnota braterska... z całą pewnością nie zakon – la piccola e originale fraternita'.... Non certo quella di un „Ordine” religioso*.

<sup>263</sup> D. Flood, *Francesco d'Assisi e il movimento francescano*, Edizioni Messaggero, Padova 1991, s. 26-29.

<sup>264</sup> Terminu tego używamy na określenie ekspertów zajmujących się problematyką franciszkańską.

<sup>265</sup> C. Vaiani, *La Fraternitas nella Regola*, w: A. Czortek, *Un testo identitario. Metodo e temi di lettura della Regola di Francesco d'Assisi*, Cittadella Editrice, Assisi 2013, s. 110. *Frati* we współczesnym włoskim określa braci zakonnych, natomiast termin *fratelli* używany jest na opisanie relacji rodzinnych, charakteryzujących braci pochodzących od tego samego rodzica.

<sup>266</sup> 2 Cel 191, w: ZF, s. 705.

miejszem modlitwy. W pierwotnej *fraternitas* franciszkańskiej elementy składowe *vita communis* życia kanonickiego lub monastycznego nie miały większego znaczenia. Modelem do naśladowania nie było „miasto Boże na ziemi”, jak dla benedyktynów, ani pierwotna wspólnota chrześcijan w Jerozolimie, ale życie, jakie prowadził Jezus ze swoimi apostołami, głosząc Ewangelię światu<sup>267</sup>.

Od wszystkich tych, którzy chcieli przyłączyć się do tej grupy, Franciszek wymagał sprzedaży swojego całego majątku i przekazania zysku biednym. Wymóg taki w społeczeństwie średniowiecza nie był rzeczą łatwą, jednak dla Poverella pozbycie wszystkich dóbr było równoznaczne z wyrzeczeniem się świata. Podobnie jak podejmujący życie mniszę również musieli wyrzec się wszystkich posiadłości, istniała jednak wielka różnica między podjęciem życia mniszego a przystąpieniem do grupy Franciszka.

Kandydat wstępujący do klasztoru mniszego stawał się członkiem wspólnoty, która posiadała budynki, ziemie i zapewniała utrzymanie. W wypadku grupy pokutników z Asyżu kandydat nie otrzymywał żadnego zabezpieczenia i musiał własnoręcznie pracować na swoje utrzymanie, a jeśli nie mógł tego uczynić, był zmuszony prosić o jałmużnę. Przystąpienie do takiej wspólnoty wymagało bardzo mocnych motywów religijnych, biorąc pod uwagę również fakt, że znosiło ono wszystkie przywileje wynikające z wcześniejszego statusu społecznego. W grupie franciszkańskiej wszyscy byli braćmi. Tak więc ci, którzy wcześniej byli bogaci lub uczeni, łączyli się w pragnieniu naśladowania Chrystusa pokornego i ubogiego.

Dla Franciszka ubóstwo było przede wszystkim wyzbyciem się wszelkich mechanizmów obronnych i podporządkowaniem się wszystkim. Dlatego w późniejszym okresie Franciszek nazwie życie braci naśladowaniem Chrystusa, który był ubogi i bezdomny oraz żył z jałmużny. Nie tylko On, ale również Maryja, Jego Matka i apostołowie<sup>268</sup>. Ta chęć naśladowania wzoru ewangelicznego była podstawą wybrania życia jako „obcy i pielgrzymi”. *Ewangelie* bowiem przedstawiają Jezusa będącego wędrownym kaznodzieją, taki sposób życia wybrał też dla siebie i swych naśladowców Franciszek. Mimo tego, że dla wielu ludzi Kościoła odrzucenie stałego miejsca było podejrzane, podawało bowiem w wątpliwość jedną z podstaw życia mniszego według św. Benedykta. Benedykt w swej regule napisał, iż najgorszym rodzajem mnicha są ci, którzy nie mają stałego miejsca i włączają się od jednego do drugiego miejsca<sup>269</sup>.

Można więc stwierdzić, że początkowe życie franciszkańskie polegało na opuszczeniu wszystkiego, czyli na wywłaszczeniu z posiadanych dóbr i rozdaniu ich ubogim oraz podjęciu naśladowania Chrystusa poprzez prowadzenie życia na wzór Jezusa i Jego apostołów, czyli głoszeniu wezwania do pokuty, nawrócenia i pokoju oraz budowaniu relacji braterskich między członkami grupy.

Członkowie grupy w swoim ubiorze i sposobie życia nie odróżniali się od biednych owego czasu i wraz z nimi dzielili warunki życia na marginesie społeczeństwa. O takiej

---

<sup>267</sup> L. Iriarte, *Vocazione francescana. Sintesi degli ideali di san Francesco e di santa Chiara*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1987, s. 158-160.

<sup>268</sup> Por. 1 Reg 9, 6, w: ZF, s. 106-107.

<sup>269</sup> 1 Reg 1, 10-11, cyt. za: N. Kuster, *L'itineranza francescana nelle opere di Tommaso da Celano*, w: L. Padovese, *Pellegrini e forestieri. L'itineranza francescana*, Centro editoriale dehoniano, Bologna 2004, s. 125.

formie życia napisał Franciszek we wspomnieniach zawartych w *Testamencie*, w szczególności w wersetach 16-23.

Można wyróżnić trzy elementy, dzięki którym Święty charakteryzuje pierwotne życie grupy. Jako pierwszy przedstawiony został wybór radykalnego ubóstwa, sprzedaż wszystkiego i rozdanie ubogim. Następnie opisuje wygląd zewnętrzny jako wynik dokonanego wyboru. Sposób ubioru odwołuje się do ubierania się apostołów wysłanych przez Jezusa na głoszenie Ewangelii. Strój składał się z tuniki, która mogła być połatana od spodu i z wierzchu, ze sznura i z majtek.

Jak zauważył Th. Desbonnets, nie jest łatwo interpretować słowa Franciszka. Nie znane jest bowiem dokładne znaczenie terminów używanych w XIII wieku na określenie poszczególnych części ubioru<sup>270</sup>. Co do jednego jest zgodność wśród badaczy, a mianowicie, że chodzi o ubiór ubogi. Nie wiadomo jednak, czy był to strój zakonny, czy świecki? Użycie słowa „tunika”, a nie „habit”, co było określeniem ubioru mnicha, może świadczyć mimo to o stroju świeckich. Przynależność do pewnej grupy wyrażała się też w noszeniu takiego samego ubrania. Jeżeli więc nie nosili stroju mniszego, habitu, to był to strój ludzi świeckich, a ze względu na decyzję o ubóstwie było to ubranie wieśniaków. Sposób ubioru świadczył o stopniu przynależności do hierarchii społecznej. Nie mając żadnej własności, Franciszek i jego naśladowcy postrzegani byli jako biedni i wyłączeni ze społeczeństwa. Taki sposób życia łączył się też z przyjęciem możliwości bycia pogardzanym przez ludzi.

Brat Franciszek mówił o tunice połatanej, co może oznaczać dwie rzeczy. Po pierwsze, może chodzić o rzecz w nienajlepszym stanie, która wymaga reparacji, ale również o wzmocnienie jej tak, aby była bardziej wytrzymała, a zarazem cieplejsza. Bracia więc ubierali się jak biedacy i za takich byli uważani. Dlatego Poverello zachęcał ich do tego, aby byli zadowoleni: *powinni się cieszyć, gdy przebywają wśród ludzi prostych i wzgardzonych, ubogich i słabych, chorych i trędowatych, i żebraków przy drogach*<sup>271</sup>. Bowiem żyjąc w ten sposób, osiągnęli swoją tożsamość, stali się ubogimi wśród ubogich.

Życie według *Ewangelii* wśród biednych było znakiem szczególnym nowego ruchu. Bracia byli biednymi między biednymi, nie zamykali się w klasztorze lub pustelni, lecz żyjąc na marginesie społeczeństwa z własnego wyboru, stawali się szczęśliwi. Warte podkreślenia jest to, że ubóstwo pierwszych naśladowców Franciszka było rzeczywiste. W niektórych przypadkach nie byli oni w stanie zaspokoić nawet potrzeb koniecznych do życia i dlatego (jak inni żebracy) prosili o jałmużnę, pokładając nadzieję w dobroci ludzi. Konieczność zwrócenia się do jałmużny stanowiła moment weryfikacji ich sposobu życia i potwierdzała ich bycie biedakami. Podjęcie żebractwa wynika jednak tylko z konieczności, gdy bracia po wykonaniu pracy nie otrzymali sprawiedliwej zapłaty.

#### **d. Papieskie zatwierdzenie franciszkańskiego sposobu życia**

Dopóki grupa „pokutników z Asyżu” była niewielką wspólnotą poruszającą się w okolicach Asyżu, podlegała protekcji biskupa Gwidona I, ale gdy ruch zaczął się rozrastać, a jego członkowie prowadzić działalność ewangelizacyjno-misyjną na terenach niepodległych

<sup>270</sup> Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione*, s. 33-34.

<sup>271</sup> 1 Reg 9, 2, w: ZF, s. 106.



biskupowi, pojawiły się nowe problemy, które zmuszały do zdefiniowania w sposób bardziej precyzyjny charakter ruchu i jego relacje z Kościołem<sup>272</sup>.

Z powyższych motywów Franciszek wraz z towarzyszami udał się do Rzymu, aby osobiście przedstawić papieżowi Innocentemu III swój sposób naśladowania Chrystusa i otrzymać papieskie zatwierdzenie. Podstawowym motywem tej podróży wydaje się być potrzeba otrzymania pozwolenia na głoszenie kazań przez laików poza diecezją asyjską. Drugim argumentem było przedłożenie do zatwierdzenia podjętego sposobu życia nowej wspólnoty, wzorowanego na ewangelii. Być może powodem była też potrzeba odróżnienia od heretyckich sekt i tzw. katolickie skrupuły Biedaczyny<sup>273</sup>.

Wszystkie opisy wczesnych hagiografów wskazują, że pomysł udania się do papieża był wyłączną inicjatywą Biedaczyny. Taki wniosek można też wyciągnąć ze słów zapisanych w *Testamencie*, gdzie Święty opisuje spotkanie w Rzymie w pierwszej osobie. Niektórzy historycy podważają taką opinię i sugerują, że decyzja zapadła wspólnotowo, podczas spotkania *fraternitas*, zgodnie z ówczesną zasadą prawną *quo omnes tangit ab omnibus tractari debet*<sup>274</sup>. Najlepsze rozstrzygnięcie tej kwestii nakreślił autor *Anonimu z Perugii*, gdzie Franciszek przedstawia swoją propozycję braciom, a oni ją przyjmują<sup>275</sup>.

W ostatniej swej woli Poverello napisał, że po tym jak Pan dał mu braci i objawił, że mają żyć według świętej *Ewangelii*, kazał to spisać, a papież mu to zatwierdził<sup>276</sup>. Powstaje więc pytanie: dlaczego Asyżanin chciał przedstawić ten tekst Innocentemu III? Tradycyjną odpowiedzią jest stwierdzenie, iż potrzebował prawnego uznania dla nowo założonego zakonu. Taką interpretację podaje w swoich badaniach Kajetan Esser, według którego Franciszek chciał powołać do życia nową wspólnotę religijną opartą na *norma di vita*, różniącą się od innych reguł zakonnych już istniejących i stąd wynikała konieczność zatwierdzenia jej przez najwyższy urząd Kościoła katolickiego<sup>277</sup>. Takie podejście do problemu jest jednak projekcją na początki ruchu tego, co stało się jego udziałem po kilku lub kilkunastu latach, gdy ruch stał się w Kościele wielkim i znaczącym zakonem.

Nie wydaje się konieczna aproba Stolicy Apostolskiej dla niewielkiej grupy, która chciała wieść ubogie życie oparte na *Ewangelii*. Do tego wystarczyłaby zapewne zgoda biskupa miejsca. Niewymagana była też decyzja papieża do tego, aby „żyć według świętej *Ewangelii*”, nawet w formie bardzo radykalnej. Natomiast potrzebna była ona, jeśli zamierzano głosić kazania. Co więcej, jeśli członkowie grupy byli laikami, a nie kapłanami,

---

<sup>272</sup> Nie ma pewności, czy biskup Gwidon I w sposób kanoniczny zatwierdził sposób życia Franciszka i pierwszych braci? Desbonnets uważa, że nic takiego się nie dokonało, bowiem biskup nie przyznał im jeszcze żadnego kościoła jako siedziby dla Franciszkowej *fraternitas*. Zob. Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione*, s. 43.

<sup>273</sup> Takiego terminu jako motywu podróży do Rzymu używa A. Ghinato, *Una regola in cammino: Il dinamismo della Regola nella evoluzione storica dei Frati Minori*, Roma 1973, s. 42-43.

<sup>274</sup> Zob. F. Accrocca, P. Maranesi, *I testi e la vita. Francesco e la prima testualità normativa della fraternità minoritica*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, s. 13.

<sup>275</sup> AP 31, w: ZF, s. 1423-1424.

<sup>276</sup> Por. T 14-15, w: ZF, s. 157.

<sup>277</sup> K. Esser, *Origini e inizi del movimento dell'ordine francescano*, Edizioni Jaca Book, Milano 1975, s. 35-36. Zmodyfikowaną wersję tego poglądu przedstawia Manselli, według którego Franciszek z Piotrem z Cattanio, który według autora był księdzem i biegłym w prawie kanonicznym, zredagował regułę i chciał ją poddać ocenie i zatwierdzeniu przez papieża. Por. R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 181.

szczególnie jeśli weźmie się pod uwagę sytuację w Kościele pod koniec XII i na początku XIII wieku. Chodzi tu o ruchy ewangeliczne świeckich, które oddawały się działalności apostołskiej, jak waldensi lub humiliaci. Jeśli więc *fraternitas* „Pokutników z Asyżu” nie chciała wejść w konflikt z władzami kościelnymi i być oskarżona o herezję, musiała nawiązać relacje ze Stolicą Apostolską, tak jak uczyniły to wcześniej wymienione ruchy<sup>278</sup>.

Oprócz kwestii głoszenia kazań problemem w oczach instytucji kościelnych mógł być wędrowny styl życia bez stałego miejsca zamieszkania i odrzucenie wszelkiej własności. Tym bardziej, że wiele ruchów pauperystycznych XII wieku opierających swe życie na ubóstwie i wędrownym głoszeniu kazań okazało się, w oczach papieża, niepowodzeniem<sup>279</sup>.

Jeszcze innym sposobem wyjaśnienia udania się do Rzymu mogła być chęć zweryfikowania poprawności odczytania woli Bożej, czyli poddanie pod osąd papieski prawdziwości tego, o czym Franciszek i bracia byli przekonani, że zostało im objawione przez Boga<sup>280</sup>. Wydaje się jednak, że do tego wystarczyłby autorytet biskupa miejsca i niekonieczne było podejmowanie kilkunastodniowej wędrówki do Rzymu. Jest rzeczą trudną oznaczyć jeden motyw lub ustalić jedno znaczenie podjęcia owej wędrówki. Na podstawie *Źródeł franciszkańskich* można stwierdzić, iż jest to jeden z tematów, który został poddany wielowątkowej interpretacji w kolejnych biografiach Świętego. Podkreślają one przede wszystkim pozwolenie na głoszenie kazań i posłuszeństwo Kościołowi rzymskiemu, co – biorąc pod uwagę sytuację w ich czasach – było głównym argumentem w prowadzonych dyskusjach, ale nie musi świadczyć, iż było tak w 1209 r.

Podobnie jak w innych kwestiach, tak i w sprawie ustalenia daty wizyty Franciszka u papieża toczy się dyskusja. Mimo tego, że wyprawę do Rzymu opisują wszystkie wczesne *Źródła franciszkańskie*<sup>281</sup>, żadne nie podaje konkretnych odniesień chronologicznych. W tradycji Zakonu Braci Mniejszych utrzymała się data 16.04.1209 r. jako dzień zatwierdzenia *Reguły*<sup>282</sup>. Ale jest to data połączona z przybyciem pierwszych naśladowców i przesunięta o rok. Dlatego jest mało prawdopodobna.

---

<sup>278</sup> W. Maleczek, *Francesco, Innocenzo III e gli inizi dell'Ordine minoritico. Una nuova riflessione su una questione antica*, „Frate Francesco” 2003, nr 69, s. 172-173.

<sup>279</sup> A. Vauchez, *La spiritualita' dell'Occidente mediavale (VIII-XIII secolo)*, Edizioni Vita e Pensiero, Milano 2006, s. 67-68.

<sup>280</sup> Por. P. Maranesi, *L'eredita' di Frate Francesco*, Edizioni Porziuncula, Assisi 2009, s. 232.

<sup>281</sup> Zob. 1 Cel 23-33 i zależne od niego LVer i JL; 3 T 46-52; 2 Cel 16-17; Ap 31-36. Źródła te jednak powstały wiele lat po fakcie, a ich autorzy mają świadomość przynależności do zakonu dobrze uformowanego od strony struktur i z takiej pozycji piszą o początkach ruchu franciszkańskiego.

<sup>282</sup> L. di Fonzo, *Per la cronologia di S. Francesco*, s. 96. Taką datę podawały brewiarze franciszkańskie do czasów Soboru Watykańskiego II. Przyjmuje ją również Heribert Holzapfel w swym *Manuale*, gdzie stwierdza, że rodzina Franciszkowa została prawnie ustanowiona 16 kwietnia 1209 roku. Zob. H. Holzapfel, *Podręcznik historii...*, s. 22. Natomiast L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 28, twierdzi, że: „Nowy zakon został zatwierdzony na wiosnę 1210 roku”. Autor nie podaje żadnych argumentów uzasadniających ową datę. Najwyraźniej odwołuje się do Gretien de Paris, *Histoire de la fondation et l'evolution de l'Ordre des Freres Mineurs au XIII siecle*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1982, s. 7 (pierwsze wyd. 1928); Luciano Bertazzo po kwerendzie w archiwach Asyżu stwierdził, że pierwszy raz w 1909 r. świętowano w zakonach franciszkańskich rocznicę powstania zakonu. Zob. L. Bertazzo, *1209-2009: i percorsi della memoria tra recordatio e celebratio*, w: A. Cacciotti, M. Melli, *Francesco a Roma dal signor Papa*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2008, s. 389-390.

Do ustalenia okresu, w którym mogłaby się ona odbyć, naukowcy biorą pod uwagę dwa wydarzenia – przejazd cesarza Ottona IV przez Asyż i wyjazd papieża z kurią z Rzymu do Viterbo. O pierwszym wydarzeniu informuje Celano w *Vita I*, iż Święty zabronił sobie i wszystkim braciom (z wyjątkiem jednego) patrzeć na to widowisko<sup>283</sup>. Na podstawie *Regesta Imperii* ustalono, iż Otton mijał miasto Franciszka we wrześniu 1209 r. w drodze do Rzymu i w listopadzie 1210 r. w drodze powrotnej. Koronacja Ottona z Brunszwiku odbyła się w Bazylice św. Piotra 4.09.1209 r.

Natomiast Innocenty III wyjechał ze swej stolicy dzień po święcie Zesłania Ducha Świętego, które w roku 1209 przypadało 17 maja, a powrócił we wrześniu tegoż roku. Skupiamy się więc na roku 1209, bowiem według Tomasza z Celano Otton udaje się do Wiecznego Miasta „celem przejęcia korony ziemskiego imperium”<sup>284</sup>. Jest jeszcze jeden argument potwierdzający ten przedział czasu, mianowicie milczenie Celańczyka o kard. Hugolinie, późniejszym Grzegorzu IX, który był zleceniodawcą *Vita I*. Gdyby kardynał był obecny w Rzymie podczas wizyty pierwszych braci, autor nie omieszczałby o nim wspomnieć<sup>285</sup>. Kardynał od wiosny 1207 r. do września 1209 r. przebywał jako legat papieski w Niemczech.

Po tych uściśleniach autorzy są zgodni co do tego, że podróż odbyła się w okresie wielkanocnym, czyli między 29 marca a 17 maja 1209 r. Biorąc pod uwagę odległość między Asyżem a Rzymem (ok. 200 km) i warunki atmosferyczne, najlepszym okresem na wędrówkę, którą dokonywano pieszo, był okres od 25 kwietnia do 16 maja. Podróż trwała od 10 do 14 dni. Nie można ustalić konkretnego dnia. Co więcej, w 390 listach Innocentego III, które zachowały się z okresu między listopadem 1208 r. a październikiem 1209 r., nie ma nawet najmniejszej wzmianki o Franciszku i jego towarzyszach<sup>286</sup>. Fakt tym bardziej dziwny, gdy weźmie się dosłownie dwa wyrażenia z *Testamentu*: *Et ego paucis verbis et simpliciter feci scribi ed dominus Papa confirmavit mihi*<sup>287</sup>. Nie istnieją uzasadnione motywy, by wątpić w prawdziwość tych słów. Co najwyżej zmienia się bezpośredni wykonawca. Franciszek twierdzi, że kazał spisać (*feci scribi*), natomiast biografowie już od Tomasza z Celano poczynając – chcąc podkreślić pochodzenie *Reguły* od Franciszka – podkreślają, że to on ją napisał: *scripsit sibi et fratribus*<sup>288</sup>. Z wszystkich wymienionych tekstów wynika, że Biedaczyna napisał lub też polecił napisać jakiś tekst. Taka była również procedura w kurii rzymskiej. Proszący o zatwierdzenie musieli przedstawić do rozpatrzenia i oceny *propositum* w formie pisemnej.

Trudno przedstawić w jasny sposób, jak przebiegał proces prośby braci w kurii papieskiej. Jednak nie do przyjęcia jest utwierdzone w tradycji franciszkańskiej przekonanie o „ustnym zatwierdzeniu”. Oczywiście w praktyce Stolicy Apostolskiej występuje taka

---

<sup>283</sup> 1 Cel 43, w: ZF, s. 473-474.

<sup>284</sup> Tamże, s. 473-474.

<sup>285</sup> F. Accrocca, *Francesco e la santa Chiesa romana. La scelta del Vangelo e la codificazione difficile di un ideale*, Cittadella Editrice, Assisi 2015, s. 39.

<sup>286</sup> W. Maleczek, *Innocenzo III e la curia romana nell'anno 1209*, w: A. Cacciotti, M. Melli, *Francesco a Roma dal signor Papa*, Atti del VI Convegno storico di Greccio, Greccio, 9-10 maggio 2008, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2008, s. 102-103. Najlepszym materiałem do poznania Innocentego III jest J.P. Migne, *Innocentii III Romani Pontificis, Opera omnia*, Lutetiae Parisiorum 1891.

<sup>287</sup> Test 15, w: FF1, s. 228.

<sup>288</sup> 1 Cel 32, w: FF1, s. 305.

możliwość, ale – jak wykazał W. Maleczek – nigdy za rządów Innocentego III i w późniejszych czasach nie została podjęta decyzja o zatwierdzeniu *propositum* w formie ustnej, a wyłącznie pisemnej<sup>289</sup>. Co nie dziwi w obliczu faktu, że prośbę z propozycją należało przedstawić pisemnie do kurii. Tak więc i odpowiedź miała formę dokumentu. Potwierdzeniem takiego przebiegu spraw są zachowane dokumenty dotyczące zatwierdzenia modelu życia dla Humiliatów w 1201 r. i przede wszystkim „Ubogich z Lyonu”, którzy po zatwierdzeniu papieskim 18.12.1208 r. zaczęli być nazywani *Poveri Cattolici*<sup>290</sup>. Stąd też wniosek, że w praktyce kurii rzymskiej nie istniała możliwość „ustnego zatwierdzenia”, a jeśli tak, to i Franciszek z braćmi nie mogli jej otrzymać. A jeżeli uzyskali pisemne zatwierdzenie, to powstaje pytanie: dlaczego ani w dokumentacji zakonu, ani w archiwum Stolicy Apostolskiej nie zachowała się najmniejsza wzmianka o tym wydarzeniu?

Pewną formą wyjaśnienia może być sytuacja, w jakiej znajdował się Innocenty III w latach 1209-1210. Jest to bowiem okres po upadku IV krucjaty i zdobyciu Bizancjum przez krzyżowców. Jednak głównym problem, który przykuwał uwagę Rzymu w tym okresie, była sytuacja w Niemczech, gdzie toczyła się walka o sukcesję cesarską między zwolennikami Hohenstaufów wysuwających kandydaturę Filipa Szwabskiego a zwolennikami Ottona IV. Papież wysłał do tego kraju swoich zaufanych kardynałów jako legatów. Chodziło o Hugolina z Ostii i Leona Brancaleo z Santa Croce. Rezultatem rozmów między stronami było podpisanie ze strony Ottona 22.03.1209 r. deklaracji w Spirze, która potwierdzała posiadłości papieskie w Italii, a w szczególności na Sycylii, i otworzyła mu drogę do koronacji cesarskiej.

Inną kwestią, która pochłaniała uwagę papieską, była sprawa heretyków na południu Francji. Tam bardzo mocno wzrosli w siłę katarzy i waldensi oficjalnie krytykujący Kościół katolicki. Wśród panów feudalnych, którzy wspierali heretyków, znalazł się również hrabia Tuluzy Rajmund VI. W tej sytuacji papież wysłał do niego swego legata Piotra de Castelnau. W trakcie negocjacji został zamordowany. Zbrodnia ta została uznana za osobistą zniewagę Innocentego III i papież ogłosił tzw. krucjatę przeciw albigensom.

Z powyższych informacji wynika, że od jesieni 1208 r. do zimy 1209 r. w centrum zainteresowania kurii rzymskiej była sytuacja polityczna w cesarstwie i walka z herezją we Francji. Wszystkie inne sprawy w polityce papieskiej przeszły na drugi plan. W związku z czym Franciszek i jego towarzysze, przybywszy do Rzymu, zastali papieża zajętego wielką polityką, ale zarazem otwartego na nowe ruchy religijne. Innocenty III przyjął na łono Kościoła Duranda z Huesci, a kilka miesięcy później udzielił dla *pauperes catholici* pozwolenia na głoszenie kazań. Wygląda więc na to, że papież i jego kuria w tym okresie byli bardzo otwarci na wszelkiego rodzaju ruchy ewangeliczne. Jeżeli byłaby to prawda, to przybycie asyjskich pokutników właśnie w owym czasie może nie być przypadkiem. Kto zatem poinformował Poverellę o sytuacji w Stolicy Apostolskiej i zasugerował udanie się właśnie w tym czasie do pałacu laterańskiego?

Asyżanin i pierwsi franciszkanie znaleźli się wśród bardzo wielu petentów oczekujących najprzeróżniejszych łask od Ojca Świętego. W dokumentach pochodzących z tamtych czasów możemy dostrzec, jak działała ówczesna kuria papieska. Wszystkie listy z

---

<sup>289</sup> W. Maleczek, *Innocenzo III e la curia romana nell'anno 1209*, s. 100.

<sup>290</sup> G.G. Merlo, „*Venientes ad Apostolicam Sedem*”: *Incontri romani*, w: A. Cacciotti, M. Melli, *Francesco a Roma dal signor Papa*, s. 238-239.

prośbą posiadają imię proszącego lub też imię jego prokuratora, który w imieniu proszącego złożył petycję. Ponadto zawierają informację o tym, jaką otrzymał odpowiedź.

W takiej sytuacji powstają spontanicznie pytania: kto napisał petycję lub kto był protektorem *fraternitas* franciszkańskiej? Nadal pozostaje bez odpowiedzi pytanie o „zatwierdzenie”, o którym pisze Święty. Pewne rozwiązanie ostatniego problemu przedstawił wspomniany już wcześniej Maleczek. Autor po analizie terminów *approbare* i *confirmare* w korpusie epistolarnym Innocentego III stwierdził, że prawdopodobnie papież udzielił Franciszkowi *approbatio* w sposób niewiążący prawnie<sup>291</sup>.

Na temat wyboru terminu przybycia do Rzymu nowe światło rzucają prace Nicolangelo D'Acunta, który sugeruje, że to biskup asyski Gwidon I polecił udać się przyszłemu świętemu do Wiecznego Miasta i że to on postarał się o protekcję u kard. Jana od św. Pawła<sup>292</sup>. Źródła franciszkańskie, poczynając od Tomasza z Celano i jego *Życiorysu I*, przedstawiają w dość dziwny sposób rolę biskupa Asyżu. Cellańczyk twierdził, że do spotkania biskupa i Franciszka doszło w Rzymie przez czysty przypadek<sup>293</sup>. Wydaje się jednak mało przekonujące, aby Franciszek nie poinformował swego biskupa o zamiarze udania się do papieża? Oprócz tego, nawet zakładając bardzo poetycką duszę Biedaczyny, trudno jest sobie wyobrazić, aby spodziewał się pozytywnego załatwienia sprawy bez pomocy kogokolwiek znającego sytuację w kurii rzymskiej? Z drugiej strony nie byłoby to logiczne, gdyby bracia próbowali najpierw uzyskać pozwolenie od Innocentego III, a później informowali o tym biskupa miejsca, na którym przebywali. Kto jednak przed papieżem lub jego komisją miałby poświadczyć za nimi? Wreszcie, kto napisał petycję oraz był lub znalazł im protektora? Jediną sensowną odpowiedzią na powyższe pytania jest postać Gwidona I, który wiedział bardzo dobrze, z jakiego powodu Franciszek i jego towarzysze znajdują się w Rzymie i co więcej, najwyraźniej ich „spontaniczne” spotkanie było wcześniej uzgodnione<sup>294</sup>.

Tomasz z Celano w swym opisie rzymskiego spotkania opuszcza wszystkie osoby pośredniczące, aby w ten sposób pozostawić tylko głównych „aktorów” wydarzeń. Jednak przed wizytą u Innocentego III Franciszek spotkał się z kard. Janem Colonną, który był pracownikiem trybunału papieskiego i pełnił funkcję audytora spraw sądowych.

W kurii było kilku kardynałów otwartych na nowe formy życia zakonnego, jak np. kard. Leon Brancalone, który miał decydujący udział w rozmowach z *pauperes catholici* oraz Hugolin z Osti. Jednak obaj byli wysłani jako legaci papiescy do Niemiec. Kardynał Leon w jednej z swoich książek wspomina o tym, że pełnił funkcję protektora i korektora w stosunku do grupy Duranda z Huesci<sup>295</sup>.

Maria Pia Alberzoni postawiła hipotezę, iż podobną funkcję w stosunku do grupy asyskiej sprawował kard. Jan. Swoją tezę opiera na wypowiedzi autorów *Anonimu z Perugia*

<sup>291</sup> W. Maleczek, *Innocenzo III e la curia romana nell'anno 1209*, s. 100.

<sup>292</sup> N. D'Acunto, *Il vescovo di Assisi Guido I presso la curia romana*, w: A. Cacciotti, M. Melli, *Francesco a Roma dal signor Papa*, s. 57.

<sup>293</sup> 1 Cel 32, w: ZF, s. 475. Tak to przedstawia Celano: *Właśnie w tym czasie był w Rzymie czcigodny biskup asyski, imieniem Gwidon [...]. Kiedy ujrzał świętego Franciszka i jego braci, poważnie zaniepokoił się ich przybyciem, bo nie znał jego przyczyny.*

<sup>294</sup> F. Accrocca, *Francesco e la santa Chiesa romana*, s. 42-43.

<sup>295</sup> M.P. Alberzoni, *Francesco d'Assisi, Giovanni dai san Paolo e il collegio cardinalizio*, w: A. Cacciotti, M. Melli, *Francesco a Roma dal signor Papa*, s. 68-69. Kard. Leon w *Liber contra Manicheos* określa swą funkcję jako *corrector*.

(AP 42) i *Relacji trzech towarzyszy* (3 T 61), gdzie autorzy twierdzą: *venerabilis autem pater dominus Ioannes de Sancto Paulo cardinalis, qui Beato Francisco cosilium et protectionem frequenter impendebat*<sup>296</sup>. Natomiast twórca *Relacji trzech towarzyszy* zatytułował XV rozdział swej pracy *De morte domini Ihannis primi protectoris*<sup>297</sup>. Można więc przypuszczać, że funkcja korektora powstała w celu pełnienia kontroli nad nowymi ruchami religijnymi w fazie ich rozpoznania przez Stolicę Apostolską i obrony przed oskarżeniami o herezję po zatwierdzeniu papieskim oraz że już istniała, gdy Biedaczyna z Asyżu umieścił w *Regule* zapis o funkcji kard. Hugolina z Ostii, przedstawiając go jako: *gubernator, dominus, protector et corrector*<sup>298</sup>.

Na podstawie opowieści *Vita I* trudno rozstrzygnąć, czy rozmowy między kard. Janem a Franciszkiem toczyły się tylko między nimi, czy też w obecności braci? Mimo tego, że autor starał się w jak najlepszym świetle przedstawić kardynała, nie ukrywa, iż Jan od św. Pawła wypytywał brata Franciszka o wiele spraw i namawiał do przyjęcia jednej z form życia religijnego już zatwierdzonego. Nie wiadomo, czy rzeczywiście była to – jak chce Alberzoni – *reale inquisitio*<sup>299</sup>.

Zwyczajem kurii już od czasów rozmów z waldensami w latach 1179 i 1208 było przeprowadzenie pewnego egzaminu mającego na celu wykazanie braku herezji i katolickość ruchu. Od czasów Bernarda z Clairvaux praktyką było również sugerowanie dla wędrownych kaznodziejów przyjęcie jakiejś formy życia monastycznego, aby w ten sposób wyeliminować podejrzenie o herezję.

Brat Franciszek, mimo wielu nacisków, nie przyjął sugestii kardynalskich, aby wstąpić do zakonu mniszego i audytor kurialny był zmuszony przedstawić sprawę do rozpatrzenia samemu papieżowi. Postawa kard. Jana od św. Pawła dobrze wpisuje się w charakterystykę działań Innocentego III, który od początku swego pontyfikatu starał się, by nie przyjmować nowych reguł życia zakonnego i włączyć nowe ruche w struktury już istniejące w Kościele, co później zostanie potwierdzone przez decyzję IV Soboru Laterańskiego.

Kardynał Colonna był pierwszym urzędnikiem papieskim, który starał się nadać ruchowi Franciszka z Asyżu zdefiniowany charakter instytucjonalny. Jednak Asyżanin postąpił w tej sytuacji tak samo, jak za kilka lat zachowa się w obliczu identycznej propozycji ze strony kard. Hugolina: *Deus vocavit me per via humilitatis et ostendit michi viam simplicitatis: nolo quod nominetis michi Regulam aliquam, neque sancti Augustini, nec sancti Bernardi, nec sancti Benedicti*<sup>300</sup>. Zapewne takie podejście Franciszka stanowiło duży problem dla administracji Stolicy Apostolskiej i być może tutaj należy szukać jednej z odpowiedzi na pytanie: dlaczego *Reguła* braci mniejszych została zatwierdzona dopiero w 1223 r., czyli po czternastu latach od omawianego spotkania w Rzymie.

---

<sup>296</sup> AP 42-43, w: FF1, s.1345.

<sup>297</sup> 3 T 61, w: FF1, s. 1433.

<sup>298</sup> ReBu 12, 5, w: FF1, s. 181.

<sup>299</sup> M.P. Alberzoni, *Francesco d'Assisi...*, s. 77. Na podstawie źródeł hagiograficznych można się zgodzić z tezą, iż kard. Jan pełnił względem Franciszka rolę inkwizytora, która zgadza się z jego funkcją audytora.

<sup>300</sup> CAss 18, w: FF1, s. 1497-1498: *Bóg powołał mnie na drogę pokory i ukazał mi drogę prostoty; nie chcę, abyście mi wspominali o jakiejś regule: ani świętego Augustyna, ani świętego Bernarda, ani świętego Benedykta*; ZA 18, w: ZF, s. 1544.

Na podstawie powyższych informacji nie można dostrzec, jak czynią to późniejsze hagiografie, wielkiego entuzjazmu ze strony kard. Jana względem Franciszka i jego rodzącego się ruchu. Kardynał ograniczył się do przestrzegania procedur związanych z *iter* dokumentu, czyli wypełnienia swoich obowiązków. Nie przyczynił się też do otrzymania zatwierdzenia złożonego *propositum*, natomiast zorganizował spotkanie z papieżem Innocentym III. Nie wiadomo, czy odbyło się ono zgodnie z normalną procedurą i projekt został przedstawiony na konsystorzu, czy na prywatnym spotkaniu pomiędzy papieżem, kardynałem protektorem z jednej strony i Franciszkiem z braćmi z drugiej. Być może obecny był też biskup asycki? Brakuje materiałów źródłowych, by odpowiedzieć na to pytanie.

W omawianych czasach konsystorz z kardynałami odbywał się dwa razy w tygodniu, w środy i piątki. Kardynałowie mogli swobodnie przedstawiać swoje propozycje, które następnie trafiały pod obrady kurialistów, a decyzję ogłaszano podczas następnego konsystorza. Dość powszechną praktyką było również reprezentowanie wnioskodawców przez pełnomocników. Jeżeli taki przebieg miała sprawa pokutników asyckich, a wiele na to wskazuje, to Franciszek nie był obecny podczas przedstawiania wniosku. W jego imieniu występował kard. Jan Colonna, a on sam został wezwany na ogłoszenie decyzji papieskiej na następnym konsystorzu.

Reakcja papieża Innocentego III na Franciszka i jego grupę nie była entuzjastyczna. Bardzo delikatnie wspominają to hagiografie franciszkańskie, ale dość mocno wybrzmiewa to w kronice Ruggera di Wendovera – Innocenty III po wysłuchaniu propozycji poleca Asyżaninowi głosić swoje teorie świniom<sup>301</sup>.

Potwierdzeniem dość brutalnego potraktowania przez następcę św. Piotra jest tekst dodany do *Leggenda maggiore* na życzenie Hieronima z Ascoli, następcy Bonawentury na urzędzie generała zakonu i późniejszego papieża Mikołaja IV (1288-1292), który opisuje, iż spotkanie dokonało się w pałacu laterańskim i że Biedaczyna został wyrzucony sprzed oblicza Innocentego III<sup>302</sup>.

Postępowanie Stolicy Apostolskiej względem Franciszka i jego towarzyszy było bardzo ostrożne. Papież nie odrzucił prośby, ale też nie przyznał im niczego. Ograniczył się do błogosławieństwa i oczekiwania na dalszy rozwój wypadków. Mimo wszystko należy zauważyć wrażliwość Ojca Świętego Innocentego na nowe ruchy religijne i danie im szansy na rozwój<sup>303</sup>. Zachowanie takie zrodziło się z głębokiego zrozumienia sytuacji w świecie i Kościele. Zarazem z trudności, w jaki sposób nadać charakter systematyczny i jasny prawnie ruchowi, który był bardzo spontaniczny<sup>304</sup>.

Określone przez tradycję „ustne” zatwierdzenie było raczej pozwoleniem czasowym, *ad experimentum*, pozwalającym na głoszenie wezwań do pokuty i nawrócenia. Jednak mała grupa pokutników z Asyżu otrzymała prawo istnienia w świecie katolickim. Od tego

<sup>301</sup> R. de Wendover, *Chronica*, w: FF, s. 1947.

<sup>302</sup> Tekst owego dodatku nie znajduje się w polskiej wersji *Źródeł franciszkańskich*. Natomiast zamieszcza go wersja włoska. Zob. FF 1063, s. 858. Na temat dodatków Hieronima z Ascoli zob. A. Lopez, *Litterae inedita fr. Hieronimi ad Asculum Gen. Ministri (1274-1279): De additione facienda in Legenda maj. S. Bonaventurae*, „Archivum Franciscanum Historicum” 1908, nr 1, s. 85-87.

<sup>303</sup> N. Kuster, *Francesco d'Assisi maestro di spiritualita'*, Edizioni Messaggero, Padova 2004, s. 52.

<sup>304</sup> P. Zerbi, *San Francesco d'Assisi e la Chiesa romana*, w: *Francesco d'Assisi nell'ottavo centenario della nascita*, Pubblicazioni della universita' Cattolica „Vita e Pensiero”, Milano 1982, s. 81.

momentu zaczyna się też relacja między Franciszkiem i jego ruchem a papieżem Kościoła rzymskiego. Nie ma żadnego świadectwa o tym spotkaniu, pochodzącego z otoczenia Innocentego III ani od samego Franciszka. Nie zachowały się też wzmianki o tym w archiwum watykańskim. Wszystkie informacje o przebiegu tego spotkania zostały napisane po kanonizacji Poverella, wzbogacone o wiele szczegółów i opowieści nadprzyrodzonych, jak na przykład o sen o upadającej bazylice św. Jana na Lateranie.

Można stwierdzić, że Kościół instytucjonalny i nowy ruch religijny rozpoznały się wzajemnie i zawiązały pakt, który w przyszłości pozwolił przezwyciężyć kryzys, a przede wszystkim przyczynił się do wytrącenia argumentów z rąk wielu heretyków i schizmatyków<sup>305</sup>. Być może ze względu na problem heretyków autorzy hagiografii, chcąc odróżnić ruch Franciszka od tych, które znalazły się poza Kościołem, opisują, że Święty złożył ślub posłuszeństwa na ręce papieża i wraz z towarzyszami przyjął tonsurę<sup>306</sup>.

Trudno jednak ustalić, jaką tonsurę otrzymali pierwsi franciszkanie. W tych czasach istniały dwie formy tonsury – ministerialna (udzielana przez biskupa wszystkim tym, którzy podejmowali drogę do zostania kapłanem) i zwana *conversionale* (otrzymywali ją ci, którzy podejmowali życie mnisze i udzielał jej przełożony zakonny). Sprawę na długie lata rozwiązał w historii zakonu św. Bonawentura, który w swej *Legenda Major* stwierdził, iż papież wszystkim braciom towarzyszącym Biedaczynie, którzy nie mieli święceń kapłańskich, polecił wystrzyc tonsury<sup>307</sup>. W ten sposób święty z Bagnoregio włączył pokutników z miasta Asyż w zakon klerycki, czyli zostali oni formalnie inkorporowani do zakonu kleryckiego w Kościele katolickim.

Również Anonim z *Perugii* opisał scenę złożenia przysięgi posłuszeństwa ze strony Franciszka i innych braci, którzy przyrzekają posłuszeństwo Franciszkowi jako swemu przełożonemu. W ten sposób Innocenty III, według autora, wprowadził we *fraternitas* pierwszą instytucję hierarchiczną. Takie rozwiązanie nie dziwi, jeśli weźmie się pod uwagę cel, jaki sobie założył piszący to dzieło. Chodziło mu bowiem o opisanie początków zakonu, co potwierdza sam tytuł: *De inceptione vel fundamento Ordinis*. W opisach tych bardziej lub mniej świadomie pewne formy prawne lub instytucjonalne rozwiniętego zakonu przesuwają się na jego początki<sup>308</sup>. W taki sposób Franciszek stał się oficjalnym wyższym przełożonym ustanowionym przez samego papieża, a mała grupa pokutników formalnie zatwierdzonym zakonem.

Takie spojrzenie na zakon i jego początki utrzymuje się w wielu opracowaniach naukowych, gdzie przedstawia się spotkanie w Rzymie jako aprobatę ze strony Innocentego III dla nowej formy życia religijnego, czyli powstanie nowej *institutio religiosa*, która została dołączona do trzech już istniejących: instytutów monastycznych, eremickich i kanonicznych.

---

<sup>305</sup> K. Elm, *Alla sequela di Francesco d'Assisi. Contributi di storia francescana*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2004, s. 41.

<sup>306</sup> O tonsurze wspomina autor AP 36 oraz 3 T 52. Toczy się dyskusja o tym, jaką tonsurę otrzymali bracia: małą czy dużą? Czyli mniszą czy też klerycką? Inaczej mówiąc, czy pokutnicy asyscy otrzymali status duchownych zgodnie z ówczesnym prawem kanonicznym? Niektórzy autorzy sugerują, że podczas pobytu w Rzymie Franciszek otrzymał święcenia diakonatu. Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 127.

<sup>307</sup> 1 B 3, 10, w: ZF, s. 858.

<sup>308</sup> R. Rusconi, *Francaesco e l'istituzione ecclesiastica*, w: *Frate Francesco d'Assisi. Atti del XXI Convegno internazionale*, s. 82.



Powstał nowy zakon: *institutio apostolica*, którego misją powierzoną mu przez zwierzchnika Kościoła jest głoszenie nawrócenia (*mandatum de poenitentia praedicanda*)<sup>309</sup>. Potwierdzeniem takiego rozwiązania sprawy miałyby być postanowienia Soboru Laterańskiego IV, który w swoich konstytucjach zabronił powstawania nowych zakonów i nakazywał nowym przyjęcie jednej z już istniejących reguł<sup>310</sup>. Dekret soborowy nie objął franciszkanów, co oznaczałoby, że ich reguła była już wcześniej zatwierdzona.

#### e. Pierwotna *Forma vitae* – *Protoregula*

Gdyby nie świadectwo samego Franciszka: „kazałem to spisać i Ojciec św. potwierdził mi”, można by przyjąć, iż całe spotkanie między rodzącą się wspólnotą franciszkańską a Stolicą Apostolską odbyło się na poziomie wypowiedzi słownych, po których nie zostały żadne wzmianki w dokumentach pisanych. Jednak zapis w *Testamencie* jest jednoznaczny – jego autor przedstawił do zatwierdzenia tekst, który sam określa jako krótki i prosty. Tak więc mamy do czynienia z tekstem. Negowanie jego istnienia byłoby zaprzeczeniem prawdziwości wypowiedzi Asyżanina.

Istnieli naukowcy, którzy jednak negowali istnienie tekstu pisanego<sup>311</sup>. Z powyższego wynika, że pierwotna *fraternitas* posiadała zatwierdzony przez Innocentego III sposób życia, określany *propositum vitae* lub *Protoregula*. Powstaje więc spontaniczne pytanie: gdzie znajduje się ów tekst? Nie może nim być tzw. reguła bez bulli, ponieważ posiada ponad 5 tys. słów, a w *Testamencie* jest mowa o „niewielu słowach”. Większość historyków uważa, że tekst *Protoreguly* zaginął i niemożliwe jest jego odtworzenie<sup>312</sup>.

Poszukiwanie *Protoreguly* w jej pierwotnym brzmieniu, bez późniejszych dodatków i przeróbek, Theophile Desbonnets nazwał „zaczarowanym kręgiem” naukowców franciszkańskich, z którego należy jak najszybciej wyjść<sup>313</sup>. Nie ma bowiem, według francuskiego franciszkanina, żadnej nadziei na odtworzenie tekstu. Mimo jednak tak – wydałoby się – zdecydowanego stanowiska, ten sam uczony stawia hipotezę o możliwych fragmentach pierwotnej reguły w ww. 16-23 *Testamentu*. Wskazują one, co powinni zrobić kandydaci, którzy chcieliby podjąć rodzaj życia proponowany przez Poverellę. W tekście tym powinny znaleźć się fragmenty *Ewangeli*i, które Święty uważał za podstawę swego sposobu

<sup>309</sup> Takie stanowisko przedstawia w swoich opracowaniach Martino Conti i Andrea Boni. Zob. M. Conti, *Studi e ricerche sul francescanesimo delle origini*, Edizioni Dehoniane, Roma 1994, s. 16-17; A. Boni, *La novitas francescana nel suo esse e nel suo divenire*, Edizioni Antonianum, Roma 1998, s. 14-15.

<sup>310</sup> A. Baran, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, Sobór Laterański IV (1215), „Konstytucja” 1215, nr 13, s. 251: *Ktokolwiek będzie chciał wstąpić do zakonu, niech wybierze jeden z już zatwierdzonych. Podobnie, chcący ufundować nowy dom zakonny, niech regułę i porządek przyjmie od zakonów już zatwierdzonych.*

<sup>311</sup> Zob. C. Paolazii, *La forma vitae presentata da Francesco a papa Innocenzo III*, w: *Francesco a Roma...*, s. 129. Z uczonych franciszkańskich istnieniu *Protoreguly* sprzeciwia się Armando Quaglia, twierdząc, że Franciszek nie przedstawił żadnego tekstu papieżowi Innocentemu III. Por. A. Quaglia, *La Regola francescana. Lettura storico-esegetica*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1987, s. 33-34. Na temat rozwoju *Reguly* św. Franciszka zob. tenże, *Origine e sviluppo della Regola francescana*, Napoli 1948.

<sup>312</sup> Por. F. Uribe, *La Regola di san Francesco. Lettera e Spirito*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2011, s. 20.

<sup>313</sup> Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione*, s. 29-30. Do podobnego wniosku – o niemożliwości rekonstrukcji dochodzi również Miccoli. Zob. G. Miccoli, *Francesco d'Assisi*, s. 171-173.

naśladowania Chrystusa. Sam bowiem stwierdził, iż Pan objawił mu, że ma „żyć według Ewangelii świętej”<sup>314</sup>.

Poszukiwania owych tekstów podjął się Luigi Pellegrini, który wykazał, że w prologu do *Reguły niezatwierdzonej* znajdują się odniesienia do Innocentego III, a w I rozdziale pewne urywki z *Pisma Świętego*. Według autora stanowią one jądro pierwotnego projektu Asyżanina<sup>315</sup>.

Takiemu rozwiązaniu sprzeciwił się Brufani, według którego same cytaty z *Nowego Testamentu* nie mogły być przedmiotem zatwierdzenia lub też odrzucenia ze strony papieża. Natomiast „krótki tekst” z Franciszkowego *Testamentu* nie pozostawił żadnego śladu w *Regola non bolata*. Mimo tego nie jest błędem założenie, iż stanowił podstawę pod tekst *Reguły*<sup>316</sup>. Autor wyraża również przekonanie, że dla odnalezienia tekstu *Protereguły* nie jest dobrą drogą zaczynanie od biografii, lecz od *Reguły niezatwierdzonej*, która była prawdopodobnie źródłem informacji dla hagiografów. Dlatego proponuje drogę wprost przeciwną do sugestii Pellegriniego, a mianowicie: to nie rozdział I ma być oceniany w świetle źródeł hagiograficznych, ale właśnie owe źródła poprzez pryzmat *Reguły bez bulli*.

W swoim tekście autobiograficznym Franciszek dostarczył dwóch informacji odnośnie do początków zakonu. Wszystko rozpoczęło się dzięki „objawieniu” ze strony Boga i zawarło się w stwierdzeniu „żyć według Ewangelii świętej”. Co rozumiał Święty przez określenie „objawił”? Najczęściej, wykorzystując *Anonim z Perugii*, rozumie się przez to potrójne otwarcie *Biblii*. Jednak powstaje pytanie, czy takie podejście nie jest zawężeniem owego pojęcia do jednego wydarzenia. Być może poprawniejszym określeniem na dokonujące się zmiany w życiu Franciszka byłoby nazwanie ich procesem nawrócenia, którego ostatnim etapem było otwarcie *Pisma Świętego*<sup>317</sup>.

Pierwszym stopniem Bożego objawienia dla Asyżanina było zaprowadzenie go przez Pana między trędowatych. Wtedy poznał on sens swego życia jako służbę biednym i stał się jednym z nich. Następnie Bóg objawił mu swoją obecność w Kościele i jego sakramentach. Dzięki przeżyciu owych etapów pierwsi naśladowcy chcieli żyć tak jak Franciszek. Biedaczyna zaś odczytuje to jako następny etap objawienia woli Bożej. To ten sam Pan, który zaprowadził go do trędowatych, dał mu wiarę w Kościół i podarował mu braci. Mamy tu więc do czynienia z jednym procesem objawienia. Ponadto rozumienie odkrycia *Ewangelii* jako pojedynczego przypadku, poprzez *sortes apostolorum*, odbiera Franciszkowi i jego braciom wolność i odpowiedzialność za własną decyzję w obliczu Boga. Oczywiście pozostawia dużo nadprzyrodzoności, ale niewiele rozpoznania ze strony człowieka.

---

<sup>314</sup> T 14, w: ZF, s. 157. Tekst łaciński mówi konkretnie o tym, że forma życia to Ewangelia: *vivere secundum formam sancti Evangelii*, FF1, s. 228. Trzeba jednak podkreślić, że dla Franciszka *Ewangelia* nie jest prawem lub normą, ale osobą, Jezusem Chrystusem i to Jego sposób życia chcą naśladować franciszkanie.

<sup>315</sup> L. Pellegrini, *La prima „fraternitas” francescana*, w: *Frate Francesco d’Assisi. Atti del XXI Convegno internazionale*, s. 61.

<sup>316</sup> S. Brufani, *Le citazioni evangeliche della „scoperta” del vangelo nella Regola non bullata*, „Franciscana” 2005, nr 7, s. 26.

<sup>317</sup> Taki sposób patrzenia na „objawienie” w życiu Franciszka proponuje Maranesi. Zob. P. Maranesi, *Storia e contenuto di un testo fondativo per una missione: il „propositum vitae”*, w: P. Martinelli, *La grazia delle origini. Studi in occasione dell’VIII centenario dell’approvazione della prima regola di san Francesco d’Assisi (1209-2009)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009, s. 59-61.

Franciszkowe stwierdzenie, iż ma „żyć według *Ewangelii*”, nie może być traktowane jako coś nowego i należącego wyłącznie do franciszkanów. Ewangelia Jezusa Chrystusa jest podstawą do życia dla wszystkich chrześcijan. Również zakony już wcześniej istniejące u swoich podstaw legislacyjnych miały *Pismo Święte*. Jak słusznie zauważył Pietro Maranesi, wszystkie inne zakony istniejące w Kościele nie wybrały *Koranu* jako bazy dla swojego życia?<sup>318</sup> Nie chodzi więc – jak tego będą chcieli w przyszłości sipiritualowie – o *Ewangelię* w całości, ale raczej o nowe spojrzenie, nową perspektywę w patrzeniu na Jezusa Chrystusa. To właśnie stało się odkryciem dla brata Franciszka i zostało spisane, aby zbadał to „pan papież”.

Można stwierdzić, że syntezą życia według *Ewangelii* świętej są słowa, które znajdujemy w *Regule niezatwierdzonej: Domini nostri Jesu Christi doctrinam et vestigia sequi*<sup>319</sup>. Po tym wyrażeniu następują teksty biblijne, które wyjaśniają to określenie. Cztery teksty z *Nowego Testamentu* (mimo że nie wszystkie są potwierdzone przez biografów) wydają się być bardzo ważne, one to bowiem wyjaśniają, co dla pierwotnego ruchu franciszkańskiego znaczyło: *naśladowanie przykładu i zachowywanie nauki Pana naszego Jezusa Chrystusa*. Określenie to pochodzi z *Listu św. Piotra* (1P 2,21), nie oznacza jednak chęci kopiowania albo odtwarzania życia ziemskiego Jezusa, ale jest zaproszeniem do podjęcia w swym życiu wszystkich wymagań *Ewangelii*, łącznie z cierpieniem i śmiercią oraz nadzieją przyszłej chwały<sup>320</sup>.

Tekstami biblijnymi znajdującymi się w I rozdziale *Reguły niezatwierdzonej* w swych pracach zajął się m.in. Dozzi, który po analizie owych tekstów stwierdził, iż można je zredukować do trzech słów nakreślających program działania brata mniejszego: *lasciare, seguire, ricevere* (zostawić, podążać za kimś, otrzymać)<sup>321</sup>. Według włoskiego uczonego plan działania rozpisany został w dwóch punktach w *Regule niezatwierdzonej*, gdzie stwierdza się, że *Reguła* i życie braci polegają na czystości, posłuszeństwie i bez własności oraz naśladowaniu życia Pana Jezusa. Jednak pierwsza część nie jest synonimem drugiej. Dlatego niektórzy, przyjmując logikę Dozzi, twierdzą, że owe trzy słowa bardziej odnoszą się do drugiej części, czyli do naśladowania, niż do pierwszej mówiącej o trzech ślubach i że zostały dodane właśnie jako wyjaśnienie dla *doctrinam et vestigia Christi sequi*. Wydaje się logiczne, iż teksty biblijne mają swoje następstwo. Najpierw pozostawienie, następnie naśladowanie, a na końcu otrzymanie nagrody. Celem owych działań było głoszenie *Ewangelii*, które aby było przekonujące, wymaga pewnego stylu życia.

Tak więc Franciszek i jego towarzysze według pierwotnego założenia mieli głosić *Ewangelię*, przyjmując styl życia Jezusa Chrystusa i Jego apostołów podczas Chrystusowej działalności na ziemi. Święty i pierwsi naśladowcy tak zrozumieli swoje powołanie. Bóg wezwał ich do pójścia za Chrystusem poprzez zaakceptowanie warunków podanych w

---

<sup>318</sup> Tamże, s. 63.

<sup>319</sup> RnBu 1, w: FF1, s. 183.

<sup>320</sup> Th. Matura, *Francesco maestro nello Spirito. Le linee fondamentali della spiritualita' di Francesco d'Assisi*, Edizioni Qiqajon Comunita' di Bose, Magnano 2002, s. 73-74.

<sup>321</sup> D. Dozzi, *Il vangelo nella Regola non bollata di Francesco d'Assisi*, Roma 1989, s. 135-136. Chodzi tu o następujące teksty: Mt 19,21: *jeśli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj wszystko, co masz i daj ubogim*; Mk 10, 29; Łk 18,21 oraz Mt 19,29: *Każdy, kto opuściłby ojca albo matkę, braci albo siostry, żonę albo dzieci, domy albo pola dla Mnie, stokroć więcej otrzyma i posiędzie życie wieczne*.

tekstach *Nowego Testamentu*, tzn. mają pozostawić wszystko, aby w ten sposób być wolnymi i niezależnymi w postępowaniu za Jezusem. To wyrzeczenie się wszystkiego było *conditio sine qua non* do podjęcia naśladowania<sup>322</sup>. Dlatego Poverello, by podkreślić ów radykalizm, do tekstu biblijnego dodał słowo *omnia* (wszystko). Decyzja ta nie jest skierowana na samą siebie; to warunek, od którego spełnienia zależy następny krok, czyli pójście za Jezusem. Bez pozostawienia wszystkiego niemożliwe jest naśladowanie Jezusa. Dodatek „omnia” nie powinien być rozumiany w sensie ascetycznym. Zaproszenie do ubóstwa ze strony Chrystusa nie ma charakteru penitencjalnego, ale jest warunkiem wstępnym do naśladowania. Punkt ciężkości nie powinien być położony na to, co się zostawia, ale na to, dlaczego się to zostawia. Kandydat na naśladowcę Chrystusa na sposób Franciszka z Asyżu powinien zostawić wszystko, aby móc iść za swym Mistrzem. Tak więc sprzedaż wszystkiego i rozdanie biednym tego, co się uzyskało ze sprzedaży, stało się warunkiem, by wejść do wspólnoty franciszkańskiej. Ale nie ograniczało się to tylko do wymiaru materialnego. Należało wyzbyć się również zależności od własnej rodziny i własnego „ego” oraz wziąć swój krzyż, zgodnie z Mt 16,24. Cały ten proces ma cel pozytywny, a mianowicie osiągnięcie poprawnych relacji ze światem i w ostateczności życia wiecznego.

Na podstawie powyższych tekstów Franciszek wraz z pierwszymi naśladowcami zrozumiał, że ma kroczyć za Chrystusem na sposób, w jaki żył On sam na ziemi, czyli stawszy się obcym i wędrowcem głoszącym wszystkim potrzebę nawrócenia. Należy zaznaczyć, iż Asyżanin w odróżnieniu od swoich współczesnych mówił o życiu zgodnym z *Ewangelią*, a nie o naśladowaniu modelu apostołskiego. Nie wziął za przykład dla siebie i swoich towarzyszy życia apostołów ani pierwszej wspólnoty w Jerozolimie, ale bezpośrednio odwołał się do sposobu życia Jezusa Chrystusa<sup>323</sup>.

Przy obecnym stanie badań nad figurą i myślą Franciszka z Asyżu trudno jest stwierdzić, czy do oryginalnego tekstu *Protoreguly* należały też inne cytaty z *Ewangeli*i, które możemy znaleźć w *Regule niezatwierdzonej*? Na uwagę zasługują jednak słowa z *Prologu* na temat obietnicy posłuszeństwa papieżowi Innocentemu III ze strony brata Franciszka<sup>324</sup>. Zastanawiające jest, że w tekście z 1221 r. znajduje się fragment o posłuszeństwie Innocentemu III, który zmarł w 1216 r. Wynika z tego, że ten urywek został włączony do *Reguly bez bulli* i że stanowił część innego dokumentu, obowiązującego przed 16 lipca 1216 r., bowiem śluby posłuszeństwa można złożyć tylko przed kimś żyjącym. Dlaczego umieszczono ten fragment w *Regule* z 1221 r.? Jediną logiczną odpowiedzią wydaje się, że został on zamieszczony z powodu jego ważności prawnej w danym czasie<sup>325</sup>. Oficjalnie bullą papieską *Reguła* braci mniejszych została zatwierdzona przez Honoriusza III 29.11.1223 r. Jako że zakon nie mógł poruszać się w pustce prawnej, do tego czasu obowiązywała *Reguła* z 1209 r. Wydaje się więc uzasadniona hipoteza, iż wspomniany fragment przynależał do *Protoreguly*.

---

<sup>322</sup> L. Lehmann, *L'identita' del frate minore. A partire dal Vangelo come forma di vita*, w: A. Czortek, *Un testo identitario...*, s. 61.

<sup>323</sup> K. Esser, *Origini e valori autentici*, s. 257-260.

<sup>324</sup> *Frater Franciscus [...] promittat obedientiam et reverentiam domino Innocentio pape et eius successoribus*. ReBu, *Prologus*, 3, w: FF1, s. 185.

<sup>325</sup> C. Paolazzi, *La Forma Vitae presentata da Francesco a papa Innocenzo III*, w: A. Cacciotti, M. Melli, *Francesco a Roma dal signor Papa*, s. 134.

Jest jeszcze jeden fragment *Reguły bez bulli*, który wzbudza pytania i może przynależeć do *Protoreguły*. Chodzi o tekst z zakończenia, gdzie Święty wzywa braci do zachowania, przechowywania i strzeżenia owej *Reguły* w imieniu Boga wszechmogącego i Ojca Świętego na mocy posłuszeństwa<sup>326</sup>. Wydaje się niewyobrażalne, aby Biedaczyna z Asyżu nakazywał coś i twierdził, że związane jest to z posłuszeństwem Bogu i papieżowi, gdyby ten tego nie potwierdził. Tekst nie może odnosić się do *Reguły* z 1221r., bowiem nie została ona zatwierdzona przez papieża. Przynależy więc do innego dokumentu, który otrzymał aprobatę papieską.

W historii zakonu istnieje tylko jeszcze jedna reguła posiadająca zatwierdzenie papieskie, ale pochodzi ona z 1223 r. Tak więc nie może być brana pod uwagę w dokumencie z 1221 r. Jedynym tekstem, o którym tylko wspomina Franciszek: *dominus Papa confirmavit*, pozostałe opracowania stwierdzają, iż stało się to „ustnie”, jest *Protoregula*. Argumentem potwierdzającym taki tok myślenia może być wypowiedź Honoriusza III, który w *Solet annuere* napisał: *regulę waszego zakonu potwierdzoną przez [...] papieża Innocentego [...] powagą apostolską wam potwierdzamy*<sup>327</sup>. Ojciec Święty jasno deklaruje, że reguła została „zatwierdzona” (*approbatam*) przez jego poprzednika, natomiast Stolica Apostolska tylko „potwierdza” (*confirmamus*) obecną wersję reguły. W kurii rzymskiej dobrze zdawano sobie sprawę, że tekst *Reguły* z 1223 r. jest mocno odbiegający od obowiązującego od 1209 r., ale uznano, że w istocie jest to ta sama *Regula*. Dziwić więc może, że autorzy polskiego wydania *Źródeł franciszkańskich* w tekście *Reguły niezatwierdzonej* umieszczają akapit: *Rozpoczyna się pierwsza reguła, którą napisał św. Franciszek*<sup>328</sup>. Takie postawienie sprawy jest negacją autorstwa *Protoreguły* ze strony Asyżanina lub ciągłości między pierwszym dokumentem a *Regulą zatwierdzoną*.

Pomimo różnic w spojrzeniu i niemożliwości ustalenia konkretnej daty spotkania między Innocentym III a Franciszkiem z Asyżu nie ma najmniejszej wątpliwości co do tego, że do takiego spotkania doszło. Miało ono znaczenie fundamentalne dla przyszłej historii zakonu. O jego ważności świadczy choćby fakt, że wspomina go w swym *Testamencie* Poverello oraz wszystkie hagiografie, które widzą w nim akt założycielski zakonu. W momencie, gdy Franciszek i jego towarzysze złożyli przysięgę wierności papieżowi oraz otrzymali zatwierdzenie ich *propositum vitae*, zostali formalnie uznani za ruch istniejący w Kościele katolickim. Papież potwierdził swoim autorytetem prawdziwość Bożego natchnienia w projekcie przedstawionym mu przez brata Franciszka. Ideał od tego momentu stał się normą, która dzień po dniu musiała być przekładana na praktykę. Natomiast, jak pokaże przyszłość, wszystkie formy instytucjonalne, czyli redakcje *Reguły*, wynikały z doświadczenia życia według *Ewangelii*. Franciszek pragnął naśladować życie i ubóstwo Jezusa Chrystusa i Jego Matki<sup>329</sup>. To właśnie pragnienie było podstawą życia pierwszych franciszkanów.

<sup>326</sup> Por. RnBu 24, 4, w: FF1, s. 212, *Et ex parte Dei omnipotentis et domini pape et per obedientiam ego frater Franciscus firmiter precipio et iniungo*.

<sup>327</sup> Honoriusz III, *Solet annuere*, w: ZF, s. 127. *Tłumaczenie polskie używa dwa razy określenia „potwierdzoną”, co tym wypadku zaciemnia sprawę, natomiast tekst oryginału odróżnia „zatwierdzenie” od „potwierdzenia”. Ordinis vestri regulam, a bonae memoriae Innocentio papa, praedecessore nostro, approbatam, annotatam praesentibus auctoritatem Vobis apostolica confirmamus*. FF1, s. 71.

<sup>328</sup> Zob. ZF, s. 97.

<sup>329</sup> OWKI 1, w: ZF, s. 179.

## f. Cechy charakterystyczne pierwszych franciszkanów

Poszukując pierwotnej tożsamości zakonu, należy stwierdzić, że samo pojęcie tożsamości wymaga pewnych elementów składowych, do których należy się odnieść, a które przynależą tylko do tej grupy i ją wyróżniają. Co odróżnia braci mniejszych od eremitów, mnichów i kanoników? Franciszkanie, inspirując się życiem Chrystusa i apostołów, chcą odtworzyć, przeżyć na nowo doświadczenie Jezusa i Jego uczniów z głoszenia Ewangelii.

Franciszek z Asyżu, charakteryzując w *Testamencie* pierwotną grupę braci, napisał: *eramus idiotae et subditi omnibus*<sup>330</sup>. Jednak to określenie nie całkiem odpowiadało rzeczywistości. Wiadomo bowiem, iż sam Franciszek – jak kilku z pierwszych towarzyszy – było bardziej wykształconych niż większość ówczesnego społeczeństwa, które w dużej mierze składało się z analfabetów. Jak wykazano wcześniej, Święty umiał czytać i pisać; podobnie jak pochodzący z wyższej sfery socjalnej pierwsi naśladowcy. W wiekach średnich umiejętność pisania i czytania była pierwszym znakiem rozróżnienia między biednymi i bogatymi. W wypowiedzi Biedaczyny nie chodziło jednak o nieposiadanie znajomości pisania i czytania, ale o to, że poprzez swój wybór dobrowolnego ubóstwa pozbyli się też swojej pozycji kulturalnej. Dzięki temu mogli stać się „sługami wszystkich”. Wypowiedź Poverella oznacza więc chęć pozostania niepiśmiennymi, aby w ten sposób móc stać się sługami wszystkich. Można ją też zrozumieć jako przedstawienie siebie i towarzyszy nieznających języka uczonych, czyli łaciny, i z tego powodu uważanych za *idioty*, czyli tych, którzy posługują się tylko językiem ludu<sup>331</sup>.

Tym, co odróżniało pierwszych naśladowców Biedaczyny od innych zakonów, była *non-stabilitas loci*, czyli wędrowne głoszenie kazań. Bracia żyli jak obcy i pielgrzymi, nie posiadali własności ani prywatnie, ani wspólnotowo. Nie mieli również żadnych zabezpieczeń, a ich egzystencja zależała od pracy rąk własnych u osób trzecich. Wspólnota braci mniejszych podlegała bezpośrednio Ojcu Świętemu, bowiem to jemu brat Franciszek przyrzekł posłuszeństwo, dlatego w przyszłości przyjmie scentralizowaną formę władzy w odróżnieniu od struktury decentralizacyjnej zakonów mniszych lub wspólnot kanoniczych. Tym samym bracia nie byli związani ani z terytorium, ani ze strukturami diecezjalnymi.

Pierwotni franciszkanie nie przynależeli do konkretnego opactwa jak mnisi ani do określonej diecezji jak kanonicy. Mimo pozwolenia do głoszenia kazań pokutnych od samego papieża, Biedaczyna zabronił wygłaszania ich bez zgody lokalnego proboszcza, co w zdecydowany sposób odróżnia ruch minorycki od wszelkich grup heretyckich. Ponadto założyciel przestrzegał swoich braci przed prowadzeniem dysput i polemik słownych. Bracia oprócz nawoływania do pokuty głosili też orędzie o pokoju. Warte podkreślenia jest to, że w wypowiedziach Asyżanina nie ma najmniejszej wzmianki o działalności antyheretyckiej.

---

<sup>330</sup> T 19, w: FF1, s. 229. Termin *idioty* może oznaczać też osoby bez znaczenia w społeczeństwie, a nie tylko brak wykształcenia. Zob. C. Vaiani, *Storia e teologia dell'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi*, s. 105-106.

<sup>331</sup> L. Pellegrini, *Da Assisi alla Lombardia: sulle tracce degli itinerari e del percorso istituzionale dei frati Minori*, w: *Frate Francesco: la via del Vangelo tra Umbria e Lombardia*, Atti del Convegno di studio Milano, 30 Gennaio 2010, s. 130-131.

Innym elementem oryginalnym pierwotnego franciszkanizmu był brak rozróżnienia laików i kleryków. Jeśli w zgromadzeniach kanonicznych wszyscy byli kapłanami, tak do X wieku w zakonach mniszach wszyscy byli laikami, natomiast w *fraternitas* franciszkańskiej laicy i klerycy znajdowali się na tym samym poziomie<sup>332</sup>. Została porzucona logika piramidy feudalnej, a relacje między braćmi nie opierały się na władzy i pochodzeniu. Wszyscy członkowie byli braćmi i to braćmi mniejszymi.

Inną cechą charakterystyczną był sposób życia braci. Pierwsi franciszkanie nie żyli w klasztorach jak mnisi, ale wśród ludzi i to wśród najbiedniejszych. Wraz z nimi pracowali jako robotnicy najemni i prosili o jałmużnę, gdy nie otrzymali zapłaty za swą pracę. Mieszkali u osób, u których pracowali lub gdy oddawali się wędrownemu głoszeniu kazań, w hospicjach, czyli w miejscu, gdzie przebywali chorzy i pielgrzymi.

Wybór przynależności do najniższej warstwy społecznej wynikał z przeświadczenia o byciu mniejszym (*minoritas*). Pierwsi bracia chcieli stać się braćmi najmniejszych, czyli biednych, ludzi z marginesu i wyłączonych ze społeczeństwa – trędowatych i wyrzutków. W ten sposób narodziła się też nazwa ruchu zapoczątkowanego przez Franciszka z Asyżu: bracia mniejsi. Grupa, której Biedaczyna wyznaczył ewangeliczny kierunek, a papież Innocenty III zatwierdził i udzielił błogosławieństwa w 1209 r., zaczęła swoją drogę przez historię, w czasie której podlegać będzie ewolucji i zmianom.

W grupie franciszkańskiej zostały pozbawione wartości wszystkie podziały społeczne wynikające z przynależności do określonej klasy lub z posiadanego bogactwa. Biedaczyna podjął się trudu stworzenia wspólnoty z osób posiadających taką samą wartość, gdzie nie było różnicy między szlachetnie urodzonymi a plebejuszami<sup>333</sup>. Wyzwolenie się z relacji społecznych pozwalało na stworzenie nowego sposobu bycia, a mianowicie na propozycję bycia bratem, ale bratem „młodszym” – nie pierwszym i znaczącym. Również druga część Franciszkowej wypowiedzi stanowi cechę rozpoznawczą zakonu, która weszła do jego nazwy, a mianowicie *minoritas* (bycie mniejszym)<sup>334</sup>. Wybór życia jako mniejsi i poddani wszystkim w społeczeństwie tłumaczy porzucenie kultury naukowej, co powodowało uznanie ich w ówczesnym świecie za analfabetów.

Decyzja fundamentalna o życiu w ubóstwie i byciu sługą wszystkich pociągała w konsekwencji pracę ręczną, jako środek do utrzymania. Podobnie jak inni ubodzy bracia zdecydowali się na utrzymanie grupy z pracy rąk własnych. Najczęściej była to praca dorywcza, trwająca jeden dzień. Naśladowcy Franciszka jako najemnicy fizyczni za pracę otrzymywali żywność. Taka forma pracy nie dawała żadnej pewności i zabezpieczenia na

---

<sup>332</sup> T. Matura, *L'identita' francescana ieri e oggi*, Pazzini Editore, Villa Verucchio 2002, s. 19. Autor zaznacza, że było to rozwiązanie oryginalne, ale nie przetrwało poza pierwszą generację franciszkanów.

<sup>333</sup> L. Padovese, „*Minores et subditi omnibus*”. *Tratti caratterizzanti dell'identita' francescana*, Edizioni Collegio s. Lorenzo da Brindisi Laurentianum, Roma 2003, s. 14; M. Conti, *Il „Codice” dei Comunioni dei Frati Minori*, s. 273.

<sup>334</sup> Pojawiły się próby tłumaczenia tego terminu na język polski. Oddano go jako *małość* lub *mniejszość*, ale obydwa nie oddają w pełni znaczenia terminu w wersji łacińskiej i brzmią dziwnie i niezrozumiale przede wszystkim dla ludzi niezwiązanych ze środowiskiem franciszkańskim, dlatego za autorami *Leksykonu duchowości franciszkańskiej* pozostaniemy przy terminie łacińskim *minoritas*, tłumacząc go na j. polski jako „bycie mniejszym”. Zob. K. Synowczyk, *Bycie mniejszym, minoritas*, w: *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, Wydawnictwo „M”, Kraków-Warszawa 2016, s. 124.

przyszłość. Potwierdzeniem tak pojętej pracy jest wypowiedź Biedaczyny w *Testamencie*: *et omnes alii fratrem firmiter volo, quo laborent de laboritio*<sup>335</sup>.

Toczy się dyskusja na temat znaczenia owego *laboritio*<sup>336</sup>. Chodzi tu o drobne prace ręczne wykonywane w ogrodzie lub na polu. Należy zaznaczyć, iż w średniowieczu praca fizyczna była uważana za coś mniej wartościowego, gorszego od pracy intelektualnej i od walki zbrojnej, a tym samym pogardzana przez panów feudalnych i naukowców. Ci ostatni byli przekonani, że tylko praca intelektualna przynależy człowiekowi wolnemu, praca fizyczna zaś jest zadaniem niewolników i biedaków. Natomiast w życiu monastycznym była uważana za praktykę pokutną pozwalającą uniknąć lenistwa. W przypadku pierwszych franciszkanów chodziło o współudział w życiu ubogich owego czasu. Pracując własnymi rękami i najmuąc się do pracy, braci stali na najniższym stopniu hierarchii społecznej. Zarazem doświadczali, jak nisko oceniana jest praca wykonywana własnymi rękami. W ten sposób rezygnowali z uznania i kariery oraz poszukiwania awansu społecznego. Co ciekawe, Franciszek podkreślał, iż wszyscy bracia mają pracować ręcznie, również ci, którzy pochodzili z wyższych sfer społeczeństwa i nie posiadali żadnych zdolności manualnych<sup>337</sup>.

Brat Idzi, jeden z pierwszych towarzyszy, nosił wodę z rzeki w amforze do miasta i rozdawał ją za chleb, czemu dziwił się jeden z kardynałów, że zarabia na życie jak jeden z biedaków<sup>338</sup>. Podobnie jedna z biografii stwierdza, że bracia wielokrotnie pomagali ludziom ubogim na polach, a ci dawali im chleb<sup>339</sup>. Praca w charakterze sezonowych najemców niosła ze sobą możliwość nieotrzymania zapłaty; otrzymana zapłata nie zawsze też wystarczała do przeżycia, wówczas bracia mogli prosić o jałmużnę. Miała ona być wynikiem ostatecznej konieczności, a żebranie rozwiązaniem nadzwyczajnym. Takiemu odczytaniu woli założyciela sprzeciwił się Kajetan Esser, który uważał, że od samego początku żebranie było wyrazem ubóstwa i jako takie przynależało do istoty ideału życia minoryckiego, bowiem wyrażało całkowitą zależność proszącego od innych<sup>340</sup>.

Franciszek i jego bracia wybrali świadomie taką pozycję, chcieli bowiem być mniejszymi i poddanymi wszystkim. Jak widać, nie odnosiło się to tylko do struktury wewnętrznej grupy, ale również do relacji ze światem. Należy zaznaczyć, że nie chodziło tutaj o ubóstwo, ale o podkreślenie braterstwa. Istniało wiele ruchów religijnych, które swoją tożsamość opierały na ubóstwie, jak np. „Ubodzy z Lyonu” lub „Ubodzy z Lombardii”, natomiast Asyżanin położył nacisk na bycie bratem i dodatkowo mniejszym, co w późniejszym czasie znajdzie wyraz w oficjalnej nazwie ruchu: Zakon Braci Mniejszych. Ci ostatni definiują swoją tożsamość na podstawie relacji z innym, którego uznają za brata, a zarazem podkreślają, że zostaje się bratem wszystkich tylko wówczas, jeśli przyjmie się

<sup>335</sup> Test 20, w: FF1, s. 229.

<sup>336</sup> Scivoletto twierdzi, że chodzi tu o pracę ręczną, ale o niewielkiej wartości i uważaną za poniżającą. Natomiast Mancini twierdzi, że jest to określenie prac rolnych wykonywanych ręcznie, płacono za nie owocami. Zob. *Verballi delle sedute*, w: *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, s. 18; Desbonnets uważa, że chodzi tu o pracę najemną na jeden dzień i odnoszącą się do spraw rzemieślniczych. Por. Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione*, s. 37.

<sup>337</sup> G.G. Merlo, *Intorno a Francescanesimo e Minoritismo*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2010, s. 49.

<sup>338</sup> *Vita Beati Fratris Egidii*, Oxford 1970, s. 324-325.

<sup>339</sup> Por. ZA 56, w: ZF, s. 1572.

<sup>340</sup> K. Esser, *Il Testamento di san Francesco d'Assisi*, Edizioni Francescane „Cammino”, Milano 1978, s. 150-151.



postawę bycia mniejszym, czyli akceptując logikę podporządkowania się i służby wszystkim. Być może to przebywanie wśród trędowatych i służenie im pozwoliło młodemu Bernardonemu odkryć drogę do bycia bratem i zostało ono rozszerzone na tych, którzy przyłączyli się do niego oraz na wszystkich naśladowców, stając się programem życia dla nowej wspólnoty<sup>341</sup>.

Jeśli chodzi o ubóstwo, to nie było ono tylko cechą ruchów heretyckich. Chęć życia ubogiego była zakorzeniona w tradycji monastycznej, gdzie zgodnie z powiedzeniem św. Hieronima: *nudus nudum Christum sequi*. Krystalizowało się to jednak wewnątrz opactwa, natomiast franciszkanie chcieli zrealizować owo hasło poprzez życie z biednymi i trędowatymi, dzieląc z nimi ich sposób życia. Mocą samego faktu wybór ubóstwa był też wyborem socjalnym. Pierwsi franciszkanie doświadczyli, co znaczy być ubogim w trzynastowiecznej Italii. Jednak ich wybór był motywowany teologicznie. Wcielenie dokonało się w czasie i potrzebuje czasu, z tego powodu naśladowanie Chrystusa nie dokonuje się poza czasem i historią, ale w konkretnych sytuacjach. Odkrycie Chrystusa ukrzyżowanego przez Asyżanina pozwoliło mu odkryć nową logikę i nowe wartości<sup>342</sup>. Takie przewartościowanie znalazło swój wyraz w rzeczywistym ubóstwie jego i naśladowców.

Innym elementem wspólnym dla wszystkich grup zgromadzonych w bractwach była wspólna modlitwa. Na początku było to odmawianie *Pater noster* w różnych porach dnia. Nie zawsze zgodnie z godzinami kanonicznymi<sup>343</sup>. Wspominając pierwotny okres w *Testamencie*, Święty z Asyżu napisał: *Oficjum odmawialiśmy my, klerycy, jak inni duchowni; nieklerycy odmawiali: „Ojciec nasz”*<sup>344</sup>.

Wydaje się jednak, że w pamięci Franciszka nastąpiło zmieszanie przeszłości z teraźniejszością. Porównania między tekstami reguł a *Testamentem* wskazują, że dokonał on projekcji teraźniejszości na przeszłość. Rozdział III *Reguły niezatwierdzonej* zawiera pierwotny blok norm liturgicznych, odnoszących się do *Oficjum*, w którym autor stwierdza, że wszyscy bracia (laicy czy też klerycy) mają odmawiać brewiarz<sup>345</sup>. Nie ma rozróżnienia laików i kleryków. Ale bardzo szybko w grupie doszło do odróżnienia osób czytających od tych, którzy byli analfabetami, dlatego Asyżanin pozwolił laikom posiadającym znajomość czytania na posiadanie brewiarzy i odmawianie oficjum, natomiast nieumiejący czytać mieli odmawiać *Pater noster*.

Powyższy tekst pozwala na twierdzenie, że w pierwotnej wspólnotie franciszkańskiej nie było podziału na braci kleryków i laików i że jedni i drudzy wspólnie chwalili Boga<sup>346</sup>. Podział w odmawianiu godzin liturgicznych nie wynikał z prawnego rozróżnienia laika i kleryka, ale z faktu, że jedni umieli czytać, a inni nie posiadali takiej umiejętności. Rozróżnienie prawne dokonało się w późniejszym czasie, czego świadectwem jest *Reguła*

---

<sup>341</sup> P. Maranesi, *L'eredità di Frate Francesco*, s. 263.

<sup>342</sup> G. Miccoli, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Einaudi Editore, Torino 1991, s. 68.

<sup>343</sup> Por. 1 Cel 47, w: ZF, s. 476.

<sup>344</sup> T 18, w: ZF, s. 157.

<sup>345</sup> RnBu III, 3, w: FF1, s. 187: *Omnes fratrem sive clerici sive laici faciant divinum officium, laudes et orationes, secundum quod debent facere*.

<sup>346</sup> P. Maranesi, *Nescientes Litteras. L'amonizione della Regola Francescana e la questione degli studi nell'Ordine (sec. XII-XVI)*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2000, s. 57-59.

zatwierdzona, gdzie klerycy mają odmawiać brewiarz zgodnie ze zwyczajem Kościoła rzymskiego, natomiast laicy (nawet umiejący czytać) mają recytować *Pater noster*. W ten sposób powstały dwie grupy liturgiczne.

Wyróżnić więc możemy trzy okresy i trzy sposoby sprawowania liturgii godzin w pierwotnej wspólnocie franciszkańskiej. Najpierw wszyscy bracia odmawiali godziny razem. Później pojawił się podział wynikający z poziomu kulturalnego, czyli umiejętności czytania albo jej braku, a na końcu dwie grupy oddzielone od siebie, nie ze względu na posiadaną kulturę, ale z powodu przepisów prawa.

Grupa franciszkowych robotników sezonowych nie wyróżniała się niczym szczególnym. Żyli jak ubodzy wśród innych ubogich. Spotykali się na modlitwę w kościele i w owym czasie ich istnienie nie miało wielkiego znaczenia ani dla społeczeństwa, ani dla Kościoła. Jedyną rzeczą, która ich odróżniała od innych grup było pozdrowienie: *Dominus det tibi pacem*<sup>347</sup>.

W czasach życia Świętego cała Europa, a w szczególności Półwysep Apeniński, była widownią wielu konfliktów i wojen. Tak więc pokój stanowił jedno z dóbr najbardziej pożądanych. Zapewne Franciszek nie był pozbawiony wrażliwości na cierpienia obywateli i wartość pokoju, ale nie można jego zrozumienia ograniczyć tylko do życzenia lub pozdrowienia. Pozdrowienie to stanowi formę błogosławieństwa, czyli jego realizacja następuje nie tylko dzięki działaniu człowieka, ale przede wszystkim mocą samego Boga. Franciszek i jego bracia mają być misjonarzami pokoju w podzielonym wojnami świecie<sup>348</sup>.

Biedaczyna odkrył inną logikę niż ta rządząca w ówczesnym społeczeństwie. Nie chciał on korzystać z narzędzi siły i polemiki i unikał wszelkiej kontrowersji. Nie miał on roszczeń, a tym bardziej założeń reformy lub przemiany społeczeństwa czy Kościoła. Nie szukał bowiem potwierdzenia swoich idei lub swoich sądów, to bowiem prowadziłoby do dyskusji i polemik oraz do szukania własnej woli. Polecał swoim braciom, aby nie „osądzali” nikogo. Mieli być tylko znakiem, który świadczy przed światem o nowej przynależności do Chrystusa<sup>349</sup>. Asyżanin nie krytykował ani nie kontestował rzeczywistości, ale dla siebie i swoich naśladowców zaproponował inną drogę. Zaakceptował dlatego wszelką władzę i chciał być jej posłuszny. Taka postawa wynikała z chęci bycia mniejszym i ubogim, czyli wyzbyciu się wszelkich środków zabezpieczenia i władzy. W taki sposób bracia mogli być prawdziwymi świadkami Chrystusowego pokoju dla świata.

#### 4. Brat mniejszy w dokumentach z epoki

W dotychczasowych rozważaniach zobrazony został temat braci mniejszych, a dokładnie problem tożsamości od strony samego zakonu. Obecnie prześledzone będą zewnętrzne dokumenty z epoki opisujące naśladowców św. Franciszka. Oczywiście dla celu

---

<sup>347</sup> Test 23, w: FF1, 229.

<sup>348</sup> K. Esser, *Il Testamento di san Francesco d'Assisi*, s. 152. Podobną interpretację daje M. Sykuła, *Testamenty św. Franciszka i św. Klary...*, s. 120-121.

<sup>349</sup> G. Miccoli, *Francesco d'Assisi memoria, storia e storiografia*, Edizioni Biblioteca Francescana 2010, s. 181-187.

niniejszej dysertacji najważniejsze są pisma i wypowiedzi św. Franciszka jako wyraz jego intencji względem swego zakonu. Interesujące jest również to, jak byli postrzegani pierwsi franciszkanie i co według świadectw zewnętrznych stanowiło istotę życia braci mniejszych. Już sam fakt, iż zachowały się dokumenty z XIII wieku potwierdzające ruch franciszkański świadczy o tym, iż został on zauważony przez współczesnych, czyli miał swój wydzźwięk i znaczenie w społeczeństwie prawie od początku swego istnienia. Zachowane świadectwa pisane stanowią oczywiście tylko niewielki wycinek rzeczywistości, w której poruszali się pierwsi naśladowcy Biedaczyny, ale tylko one przetrwały.

#### **a. Świadectwo Jakuba de Vitry**

Wśród XIII-wiecznych dokumentów odnoszących się do życia braci mniejszych znajdują się świadectwa osób świeckich oraz duchownych. Tym, co zaskakuje w tych pismach, to prawie niewidoczna osoba Franciszka, a wysuwający się na pierwszy plan ruch franciszkański. Asyżanin zostanie zaakcentowany dopiero w późniejszym czasie, a mianowicie po swojej kanonizacji. Różnorodność wypowiedzi wynika również z wielorakości zainteresowań autorów, bowiem na co innego zwracały uwagę osoby świeckie niż mnisi i kapłani. Spośród owych świadectw jednym z najważniejszych są zapiski Jakuba z Vitry, nie tylko dlatego, że pochodzą z okresu życia Franciszka z Asyżu, ale również ze względu na to, że zostały napisane przez człowieka, który żywo interesował się problemami duchowymi swoich czasów.

Jakub z Vitry urodził się około 1170 r. w Reims<sup>350</sup>. Na temat jego dzieciństwa i wczesnej młodości nie ma żadnych wiadomości. Wiadomo, iż studiował w Paryżu w czasach Piotra Kantora (+1197), ale zdegustowany zbyt świeckim życiem, przeniósł się w okolice Liège, gdzie wstąpił do zakonu kanoników regularnych. Tam poświęcił się działalności kaznodziejskiej, w której odniósł znaczny sukces, dlatego powierzono mu głoszenie krucjaty przeciw albigensom. Będąc kanonikiem kościoła św. Mikołaja w Oignies, został też opiekunem beginek skupionych wokół Marii z Oignies, dla których uzyskał aprobatę w 1216 r. od papieża Honoriusza III.

Beginki łączyły ideały życia monastycznego z życiem w stanie świeckim. Był to nowy styl życia chrześcijańskiego, cieszący się dużą popularnością w ostatnich dziesięcioleciach XII wieku na obszarach obecnej Belgii szczególnie wśród kobiet, które z powodów ekonomicznych nie mogły wstąpić do klasztorów<sup>351</sup>. Beginki w swojej formie życia nawiązywały do dawnego stanu dziewic poświęconych Bogu, a żyjących w rodzinnym domu. Zarabiały one na swe utrzymanie najczęściej rękodziełem lub pracą w szpitalach lub przytułkach, a niekiedy poświęcając się żebractwu. W początkach ruchu zbierały się na wspólne modlitwy, później zaczęły łączyć się w grupy mieszkające razem. Pierwsze członkinie tego ruchu pochodziły z rodzin rycerskich, a z czasem większość stanowiły ubogie

---

<sup>350</sup> Taka datę urodzenia Jakuba podaje Janusz Bazydło. Zob. J. Bazydło, *Jakub z Vitry*, w: EK, t. VII, Lublin 1997, s. 729. Natomiast Pia Gemelli uważa, iż dokładne ustalenia chronologiczne urodzin biskupa z Vitry są niemożliwe i dlatego przyjmuje okres od 1160 do 1170 r. Por. P. Gemelli, *Giacomo da Vitry e le origini del movimento francescano*, „Aevum” 1965, nr 39, s. 476. Na temat podróży Jakuba z Vitry i jego osoby zob. R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 255-258.

<sup>351</sup> A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1996, s. 98.

kobiety z miast<sup>352</sup>. Ludowym ruchom religijnym XII wieku udało się uzyskać akceptację Kościoła i pozwoliły one świeckim na praktykowanie Ewangelii w życiu codziennym bez konieczności wstępowania do klasztoru. Ruchy te przygotowały teren pod działalność franciszkanów i bez nich trudno byłoby zrozumieć posłuch, jaki w Europie znaleźli bracia mniejsi<sup>353</sup>.

Sława Jakuba z Vitry dotarła z krzyżowcami na Bliski Wschód i Jakub przez kanoników Akki został wybrany na biskupa. Wybór ten zmusił go do udania się do Italii, gdzie miał przyjąć święcenia biskupie i skąd miał udać się na Wschód. Przyszły biskup Akki podczas swej podróży odwiedził kilka miast włoskich (między innymi Mediolan) i w lipcu 1216 r. dotarł do Perugii, gdzie w tym czasie znajdował się papież ze swoim dworem. Przebywając w Umbrii, spotkał się z nowopowstałym ruchem franciszkańskim, o czym wspominał w swoim liście wysłanym we wrześniu 1216 r. z Genui do przyjaciół z Liège. Spotkanie z naśladowcami Franciszka z Asyżu – autor nie wspomina o Franciszku – było dla niego pocieszeniem po niezbyt przyjemnych doświadczeniach w Mediolanie i Perugii. W pierwszym z wymienionych miast, które autor nazywał *fouea hereticorum* (siedliskiem heretyków) głosił kazania przeciwko ruchom heretyckim i spostrzegł, iż poza humilitami nie było nikogo, kto by przeciwstawiał się działalności heretyków. Po przybyciu do Perugii Jakub odkrył, że właśnie zmarł papież Innocenty III, i był świadkiem wstąpienia na tron Piotrowy Honoriusza III, zarazem w tym mieście był świadkiem okradzenia zwłok zmarłego papieża, co wywarło nań wstrząsające wrażenie. Oczekując na otrzymanie święceń biskupich, miał czas na obserwowanie życia kurii papieskiej, w której dostrzegł wielu zajętych sprawami ziemskimi oraz interesami z królami i książętami, oddających się kłótniom i sporom, niemających czasu na rozmowę o rzeczach duchowych<sup>354</sup>. Mimo takiej atmosfery na dworze papieskim de Vitry poszukiwał prawdziwych przejawów życia religijnego i dzięki rozmowom z papieżem Honoriuszem III oraz niektórymi kardynałami odkrył grupę braci mniejszych działającą w tym mieście. Jak napisał w swym liście, spotkanie to było dla niego „pocieszeniem” *solarium* w stosunku do sytuacji w kurii rzymskiej.

Jakub z Vitry spotkanych naśladowców Franciszka z Asyżu nazywał *fratres minores*. Ale co ciekawe, autor w pierwotnym ruchu franciszkańskim dostrzegł nie tylko mężczyzn, ale również kobiety, które określił *sorores minores*<sup>355</sup>. Wszyscy oni ze względu na Chrystusa zostawili wszystko, co posiadali, i wybrali drogę ewangelicznego ubóstwa.

Jak wspomniano wcześniej, autor listu nie umieszcza żadnej wzmianki o synu Piotra Bernardonego, co wydaje się dziwne, tym bardziej, jeśli weźmiemy pod uwagę informację Tomasza z Eccleston, który w swojej kronice napisał o obecności Franciszka przy łożu umierającego Innocentego III<sup>356</sup>. Papież Innocenty III zmarł w Perugii 16.07.1216 r.,

<sup>352</sup> M. Borkowska, *Białe i bure...*, s. 143-144.

<sup>353</sup> A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, s. 99-100.

<sup>354</sup> Wszystkie informacje o wydarzeniach z podróży Jakuba Vitry przez Italię pochodzą z jego listu. Zob. J. de Vitrac, *Epistola I*, w: C. Leonardi, *La letteratura francescana*, Fondazione Lorenzo Valla, Bologna 2004, s. 232-235. Tłumaczenie listu bp. Jakuba na j. włoski w: *Fonti Francescane*, Edizioni Messaggero, Padova 1990, s. 1906-1908. Polskie tłumaczenie części *Epistola I*, w: R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 257-258.

<sup>355</sup> *Unum tamen in partibus illis inueni solatium, multi enim utriusque sexus diuites et seculares omnibus pro Christo relictis seculum fugiebant, qui Fratres minores et Sorores minores uocabuntur*. J. de Vitriaco, *Epistola I*, w. 10, w: *La letteratura francescana*, s. 234.

<sup>356</sup> Zob. T. da Eccleston, *L'insediamento dei Frati minori in Inghilterra*, w: FF, s. 2018. Raoul Manselli twierdził, iż biskup Jakub nie spotkał się z Franciszkiem. Por. R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 258.

natomiast de Vitry w swym liście zanotował, iż przybył do tego miasta w dzień śmierci Innocentego III. Tak więc możliwość spotkania się Franciszka z Jakubem była wielce prawdopodobna. Najprawdopodobniej Biedaczyna opuścił kurie papieską od razu po śmierci papieża, a Jakub de Vitry przybył tam później lub też biskup Jakub spotkał się z Biedaczyną, ale w tym czasie nie wiedział, kim był Franciszek.

Natomiast toczą się dyskusje w środowisku naukowców franciszkańskim nad tym, kim były kobiety należące do ruchu franciszkańskiego określane *sorores minores*?<sup>357</sup>. Według opisu Jakuba bracia mniejsi nie zajmowali się sprawami ziemskimi, a poprzez swoją działalność uratowali wiele dusz. Natomiast poprzez swoje życie przyciągali innych do swego ruchu. De Vitry napisał, iż ruch franciszkański był w wielkim poszanowaniu u papieża i kardynałów. Ponadto według autora listu członkowie owego nowego ruchu żyli zgodnie z zasadami pierwotnego Kościoła i tak jak pierwsi chrześcijanie opisani w *Dziejach Apostolskich* – mieli jedno serce i jedną duszę (Dz 4, 32).

Prawdopodobnie de Vitry, opisując pierwszych braci franciszkańskich, posłużył się dobrze sobie znanym obrazem życia beginek w Belgii i dlatego uważał, że naśladowcy Biedaczyny żyją zgodnie z ideałami wspólnoty jerozolimskiej<sup>358</sup>. Najwyraźniej biskup Jakub opisał zjawisko, którym było dla niego życie pierwszych franciszkanów, zanim dokładnie poznał zasady działania ruchu, a dostrzegane w opisie braki i niedokładności stanowią dowód na obiektywizm Jakuba z Vitry. Można też przyjąć, iż biskup Jakub przyrównuje życie wspólnoty franciszkańskiej do tej z *Dziejów Apostolskich* nie dlatego, iż pierwsi franciszkanie naśladują życie pierwszych chrześcijan, ale że podobnie jak oni wszystko mają wspólne i dlatego posiadają jedno serce i jedną duszę.

Jakub z Vitry w swym liście podał też status socjalny tych, którzy podejmowali życie franciszkańskie, a mianowicie byli to bogaci świeccy, którzy porzucili świat i wszystkie posiadane dobra<sup>359</sup>. Tekst listu świadczy o tym, iż w 1216 r. w ruchu franciszkańskim było niewielu przedstawicieli duchowieństwa i że składał się on w większości z ludzi świeckich, choć Jakub wspomina też o wysokim urzędniku papieskim będącym członkiem bractwa, a mianowicie o bracie Mikołaju, który był *domini pape prouvincialis*<sup>360</sup>. Brat Mikołaj opuścił kurie papieską i przyłączył się do ruchu franciszkańskiego, jednak został przymuszony przez

---

<sup>357</sup> Zob. m.in. G.G. Merlo, *Intorno a francescanesimo e minoritismo*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2010, s. 63-67; tenże, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e dal francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Editrici Francescane, Padova 2003, s. 118-122. Autor opowiada się za *un ordine doppio, maschile e femminile* (zakonem podwójnym, męskim i żeńskim), G. Casagrande, *Intorno a Chiara*, Edizioni Porziuncula, Assisi 2011, s. 37-44; M.P. Alberzoni, *Chiara di Assisi e il francescanesimo femminile*, w: *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1997, s. 208-211. Autorka opowiada się za hipotezą *una sorta di comunita' doppia* (pewnym rodzajem klasztoru podwójnego), gdzie bracia i siostry pracowali przy szpitalu dla trędowatych i używali dla wspólnej modlitwy kościoła san Damiano. Podobną hipotezę stawia też Ch. Frugoni, *Una solitudine abitata*, Edizioni La Terza, Bari 2006, s. 22 Takiej hipotezie przeciwstawił się Dalarun. Zob. J. Dalarun, *Francesco: un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi*, Editrice Viella, Roma 1994, s. 48-55.

<sup>358</sup> P. Gemelli, *Giacomo da Vitry e le origini del movimento francescano*, s. 483.

<sup>359</sup> Jakub z Vitry w swoim liście napisał, iż mężczyźni i kobiety, bogaci i stanu laickiego, pozostawiali wszystko dla Chrystusa i opuszczali świat w znaczeniu podjęcia życia zakonnego. Por. z tekstem oryginalnym: *Multi enim utriusque sexus diuites et seculares omnibus pro Christo relictis seculum fugiebant*. J. de Vitry, *Epistola I*, s. 234.

<sup>360</sup> Przełożonym jednostki administracyjnej Państwa Kościelnego.

papieża do pełnienia swojej funkcji, bowiem był człowiekiem bardzo użytecznym dla Stolicy Apostolskiej<sup>361</sup>.

Niektórzy historycy uważają, że właśnie ze statusem społecznym franciszkanów wiąże się nazwa wspólnoty *Fratres et Sorores Minores* (bracia i siostry mniejsze), którą odnajdujemy po raz pierwszy w liście biskupa Jakuba<sup>362</sup>. Świadek francuskiego purpurata sugeruje, iż owa nazwa była już w powszechnym użyciu w 1216 r., najprawdopodobniej biskup Jakub usłyszał takie określenie będące w użyciu wśród mieszkańców Perugii oraz na dworze papieskim i dlatego nie zadał sobie trudu zgłębienia tematu założyciela owej wspólnoty. Manselli sugeruje nawet, iż bracia zostali nazwani mniejszymi przez innych ludzi, a sami zaakceptowali tę nazwę, bowiem odpowiadała temu, co stanowiło ich istotę według założyciela, a mianowicie bycie mniejszym i poddanym wszystkim (*minores et subditi omnibus*)<sup>363</sup>.

Jakub de Vitry w swym liście opisał, jak wyglądało życie franciszkanów w pierwszym dziesięcioleciu ich istnienia. Bracia (część męska bractwa) w ciągu dnia udawali się do miast i miasteczek, gdzie głosili naukę, czyli oddawali się działalności apostolskiej, a w nocy zbierali się w eremach i w miejscach odosobnionych, poświęcając się kontemplacji<sup>364</sup>. Kobiety natomiast żyły wspólnie w hospicjach położonych w pobliżu miast. Utrzymywały się z pracy własnych rąk i nie akceptowały żadnych darowizn<sup>365</sup>.

To stwierdzenie de Vitry jest bardzo ważne dla późniejszych dyskusji o ubóstwie i utrzymaniu się braci z żebrania. Jak widzimy, pierwsi naśladowcy Biedaczyny utrzymywali się z pracy rąk własnych, co więcej nie przyjmowali żadnych darowizn. W takim rozumieniu ubóstwo staje się konsekwencją życia na marginesie i wyboru *minoritas*, czyli bycia na najniższej pozycji w społeczeństwie<sup>366</sup>.

Z opisu de Vitry wynika, że formy życia braci i siostr różniły się między sobą, o ile siostry żyły wspólnie w jednym miejscu, to bracia codziennie przemierzali się z eremów do miast i wsi, gdzie głosili kazania pokutne. Trudno wyobrazić sobie, aby naśladowcy Świętego z Asyżu codziennie podejmowali długą wędrówkę z pustelni do miasta. Dlatego owe miejsca (*loca solitaria*) nie mogły być zbyt oddalone od miasta. Być może były to hospicja i szpitale dla chorych i pielgrzymów na obrzeżach miast lub też szopy używane przez rolników<sup>367</sup>.

Luigi Pellegrini w swojej pracy nad osiedlaniem się pierwszych franciszkanów w Italii stwierdził, iż słowa de Vitry *ad heremum vel loca solitaria* nie należy rozumieć jako miejsca stałego pobytu braci, czyli współczesnego rozumienia słowa pustelnia, ale bardziej jako

---

<sup>361</sup> Augustine Thompson uważa, iż wspomniany brat Mikołaj był mnichem cysterskim z Casamari. Zob. A. Thompson, *Franciszek z Asyżu...*, s. 63.

<sup>362</sup> Taką hipotezę stawia Raoul Manselli. Zob. R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 261.

<sup>363</sup> Zob. tamże, s. 261-262.

<sup>364</sup> *De die intrant ciuuitates et uilas, ut aliquos lucrifaciant operam dantes actione; nocte uero reuertuntur ad heremum uel loca solitaria uacantes contemplationi.* J. de Vitry, *Epistola I*, s. 234.

<sup>365</sup> *Mulieres uero iuxta ciuuitates in diueris hospitiiis simul commorantur; nichil accipiunt, sed de labore manuum suarum uiuunt.* Tamże, s. 234.

<sup>366</sup> Zob. R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 261.

<sup>367</sup> Taką interpretację *loca solitaria* z listu de Vitry udziela Merlo. Zob. G.G. Merlo, *Frate Francesco*, Editrice Mulino, Bologna 2013, s. 62-63.

przypadkowe miejsca, gdzie bracia znaleźli schronienie<sup>368</sup>. Tam też wieczorem oddawali się modlitwom, natomiast w ciągu dnia uczestniczyli w życiu miast i wsi.

Uczeni, zajmujący się historią braci mniejszych, dyskutują nad tym, jak wyglądała praca pierwszych naśladowców Biedaczyny. Jedni uważają, iż oddawali się oni przede wszystkim pracom dorywczym i sezonowym. Inni natomiast twierdzą, że głównym zajęciem braci było głoszenie słowa Bożego<sup>369</sup>. Przemieszczanie się między eremem a ośrodkami miejskimi stało się pewnym elementem charakterystycznym dla życia pierwszych franciszkanów<sup>370</sup>. Taką formę życia przyjęli bracia mniejsi nie tylko w Perugii lub w Umbrii, ale – jak wspomniał autor listu – również w Lombardii, Toskanii, Apulii i na Sycylii, czyli na całym Półwyspie Apenińskim. To ciągłe przemieszczanie wynikało z dwóch pobudek – z chęci głoszenia wszystkim wezwań do pokuty oraz z braku stałej pracy, a co się z tym łączy: z niepewności egzystencjalnej i ciągłego poszukiwania zatrudnienia<sup>371</sup>.

Mimo rozproszenia po całych Włoszech naśladowcy Poverella spotykali się raz do roku w wyznaczonym miejscu. Spotkania te miały na celu umożliwienie kontaktów pomiędzy poszczególnymi członkami wspólnoty, aby wzmocnić ducha braterstwa. De Vitry określił je jako moment chwaleń wspólnie Pana i spożycia razem posiłku<sup>372</sup>. Ponadto owe spotkania służyły również działalności normatywnej, na nich ustanawiano przy pomocy zaproszonych ekspertów prawa obowiązujące w całej *Fraternitas*. Jakub, późniejszy biskup Akki, opisał je jako *institiutiones santas* (święte normy). De Vitry nie wspomina o roli Franciszka z Asyżu w podejmowanych decyzjach. Dostrzec można tu istotną różnicę między opisami pochodzącymi z tzw. *Źródeł franciszkańskich*, powstałymi po śmierci i kanonizacji Franciszka – przedstawiany jest on jako osoba najważniejsza w czasie kapituł, która rozwiązuje problemy i zaleca najlepszą interpretację reguły, a świadectwami z epoki, gdzie traktowany jest jak jeden z członków wspólnoty<sup>373</sup>. Polski kapucyn Wiesław Block wyciąga stąd wniosek, iż wspólnota franciszkańska od początku była formowana do funkcjonowania demokratycznego, a nie hierarchicznego, dając możliwość wypowiedzi i wpływu na podejmowane decyzje wszystkim członkom<sup>374</sup>. Wynika z tego jasno, że zatwierdzanie decyzji i postanowień nie leżało w gestii Poverella. Co więcej, autor omawianego listu stwierdził, iż ustanawiane na owych zjazdach prawa były legalizowane przez papieża<sup>375</sup>.

W tym miejscu rodzi się pytanie: czy akty prawne podjęte podczas corocznych zgromadzeń braci mniejszych dotyczyły również *sorores Minores*? Autor nie udziela na ten temat odpowiedzi, ponadto nie ma żadnych danych, aby próbować udzielić odpowiedzi na

<sup>368</sup> L. Pellegrini, *Insediamenti Francescani nell'Italia del Duecento. Carta insediamenti francescani del Italia nel secc. XIII-XIV*, Edizioni Laurentianum, Roma 1984, s. 41-43.

<sup>369</sup> W ramach tylko przykładu dla owej dyskusji zob. K. Elm, *Alla sequella di Francesco d' Assisi*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2004, s. 68-77. L. Pellegrini, *Introduzione alle cronache e altre testimonianze non francescane*, w: FF, s. 1811-1813.

<sup>370</sup> Włoski profesor historii na uniwersytecie w Mediolanie Grado Giovanni Merlo wędrowce braci mniejszych między eremem a miastem poświęcił jedno ze swoich dzieł. Zob. G.G. Merlo, *Tra eremo e citta'. Studi su Francesco d' Assisi e sul francescanesimo medievale*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2007.

<sup>371</sup> G.G. Merlo, *Intorno a francescanesimo e minoritismo*, s. 68.

<sup>372</sup> *Homines autem illius religionis semel in anno cum multiplici lucro ad locum determinatum conueniunt, ut simul in Domino gaudeant et epulentur*. J. de Vitriaco, *Epistola I*, s. 234.

<sup>373</sup> Jako przykład mogą posłużyć opisy 3 T 57.

<sup>374</sup> W. Block, *Wszystkim chrześcijanom. Duchowość Franciszka z Asyżu w świetle jego pism*, t. III, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2017, s. 73.

<sup>375</sup> *Domino papa confirmatas*. Tamże, s. 234.

powyższe pytanie. Mimo tego istnieją naukowcy, którzy twierdzą, że obecny pierwszy i drugi Zakon św. Franciszka narodziły się jako jeden wspólny zakon<sup>376</sup>.

List Jakuba z Vitry jest pierwszą chronologicznie wzmianką o braciach mniejszych, która zachowała się do naszych czasów. Pochodzi ona od świadka, który posiadał dobre wykształcenie i był wrażliwy na wszystkie przejawy życia religijnego swoich czasów. De Vitry mimo dostrzegania nowości w formie życia pierwszych franciszkanów opisał je poprzez pryzmat własnych schematów myślowych, a mianowicie poprzez ideał pierwotnego Kościoła jerozolimskiego oraz koncepcji kontemplacji i działania. Stąd też niektórzy współcześni historycy zarzucają mu dopasowywanie rzeczywistości do schematu<sup>377</sup>. A mianowicie, nie mając precyzyjnych informacji na temat pracy i miejsc pobytu braci, użył ewangelicznego opisu z życia Jezusa Chrystusa, który w dzień głosił ewangelię, a noc poświęcał na modlitwę (Mt 14,23), i nałożył go na życie pierwszych franciszkanów – według niego w ciągu dnia oddawali się oni pracy apostołskiej w mieście, a wieczorem kontemplacji w eremach lub miejscach ustronnych. Podobnie elementem pewnego schematu myślowego było przekonanie biskupa Jakuba o zbliżającym się końcu świata i poprzedzającej go dekadencji kultury i duchowości<sup>378</sup>.

Pomimo tych niewielkich zastrzeżeń wynikających z mentalności epoki, w której żył autor omawianego listu, jego świadectwo jest bardzo cenne przede wszystkim dlatego, że autor przedstawił ewolucję, która dokonała się w łonie ruchu franciszkańskiego w okresie kilku lat. Jeśli przyjmie się, że sposób życia napisany przez Franciszka został zatwierdzony w 1209 r., to tutaj znajduje się opis życia braci mniejszych sześć lat później. Członkowie ruchu franciszkańskiego to ludzie świeccy, kiedyś bogaci, którzy zostawili wszystko i teraz żyją jako pokutnicy *siplices et pauperas homines* (ludzie biedni i prości), oddający się głoszeniu Ewangelii. Przemieszczają się od miasta do miasta, tak więc są wędrownymi kaznodziejami głoszącymi w ciągu dnia wezwania do pokuty, a w nocy chronią się w różnych przypadkowych miejscach, takich jak: hospicja, szpitale i przytulki dla chorych i wędrowców. Grupa naśladowców Biedaczyny z Asyżu gromadzi się raz w roku na spotkaniu, które w terminologii zakonnej nazwane jest kapitułą generalną, aby wspólnie oddawać chwałę Bogu i ustalać obowiązujące wszystkich normy prawne, które pomagały w zachowaniu własnej tożsamości i chroniły przed wtopieniem się w różne ruchy ewangeliczno-pauperystyczne tamtego czasu. Autor listu potwierdza uczestnictwo wszystkich członków w tworzeniu prawa, co więcej: opowiada o udziale i radach *bonorum uirorum*, w których niektórzy eksperci od historii zakonu franciszkańskiego doszukują się opatów cysterskich, mających po decyzjach Soboru Laterańskiego IV przewodniczyć kapitułom<sup>379</sup>. Natomiast ku zdziwieniu współczesnych czytelników nie wspomina w ogóle o Franciszku z Asyżu.

---

<sup>376</sup> W sposób bezpośredni taką tezę stawia Chiara Augusta Lainati. Zob. Ch.A. Lainati, *Santa Chiara d'Assisi*, Edizioni Porziuncula, Assisi 1988, s. 54. Natomiast Augustine Thompspon uważa, iż w początkowych latach bractwa istnieli pokutnicy obu płci, którzy naśladowali Franciszka i szukali u niego porad. Por. A. Thompson, *Franciszek z Asyżu...*, s. 64. Natomiast Raoul Manselli był przekonany, że decyzje kapituł braci nie dotyczyły siostr. Zob. R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 263.

<sup>377</sup> Zob. L. Pellegrini, *Introduzione alle cronache e altre testimonianze non francescane*, w: FF, s. 1812.

<sup>378</sup> *Dominus per huius modi simplices et pauperes homines multas animas ante finem mundi uult saluare*. J. de Vitriaco, *Epistola I*, s. 236.

<sup>379</sup> D. Flood, W. van Dijk, Th. Matura, *La nascita di un carisma, Una lettura della prima regola di san Francesco*, Edizioni Francescane, Milano 1976, s. 76. Hipotezie udziału przedstawicieli cystersów w kapitułach



Jakub z Vitry zaświadcza o wielkim rozwoju ruchu franciszkańskiego. W 1209 r. podczas zatwierdzania *fraternitas* przez papieża Innocentego III było oprócz Franciszka kilku braci. W 1216 r. biskup Jakub napisał, iż bracia są rozproszeni po całej Italii od północy, od Lombardii aż po Sycylię, tak więc dokonał się już bardzo duży rozwój ilościowy. Jednak najbardziej znamienym elementem rozwoju ruchu zapoczątkowanego przez Świętego z Asyżu było rozszerzenie go o element żeński. De Vitry napisał o *sorores minores*, które prowadzą życie wspólne, mieszkając w hospicjach na obrzeżach miast, gdzie utrzymują się z pracy własnych rąk i nie przyjmują żadnych darowizn. Tak więc nie jest to życie według tradycji monastycznej, co podkreślał biskup Jakub, wspominając o nieprzyjmowaniu darowizn. Mniszki utrzymywały się przede wszystkim z darowizn i mieszkwały w opactwach, a siostry mniejsze mieszkają w hospicjach. Jak widać, formy życia braci były inne niż siostr. Jednak obydwa elementy składowe ruchu franciszkańskiego żyły na takim poziomie moralnym i duchowym, że byli w wielkim poważaniu u kardynałów, a nawet u samego papieża.

Ten sam francuski biskup jest też autorem innego dokumentu, w którym wspomina o ruchu franciszkańskim i tym razem o samym jego założycielu. Mamy tu na myśli tzw. *List VI*, wysłany przez biskupa Akki jesienią 1219 r. lub wiosną 1220 r.<sup>380</sup>. Został on zredagowany w kilku kopiach (każda z nich posiada pewne zmiany) i skierowany do trzech odbiorców: papieża Honoriusza III, mistrza Jana z Nivelles i do przełożonej opactwa w Aywieres. Wzmianka o Franciszku i jego naśladowcach znajduje się w kopii skierowanej do opatki Aywieres, w pozostałych biskup Jakub zajmuje się przede wszystkim postępami w operacjach wojennych związanych z V wyprawą krzyżową<sup>381</sup>.

De Vitry po przedstawieniu wydarzeń związanych ze zdobyciem Damietty w Egipcie robi wtrącenie o wielkiej sile przyciągania ruchu franciszkańskiego, którego moc odczuł on poprzez swoich współpracowników, a mianowicie Raniero, przełożony kościoła św. Michała w Akce, wstąpił w szeregi naśladowców Biedaczyny z Asyżu, to samo uczynili również: Colin Anglik oraz Mateusz i Michał. Co więcej, do franciszkanów chcieli wstąpić również inni, których autor nie wymienia z imienia, a których udało mu się powstrzymać przed tym krokiem. Wydaje się, że biskup Jakub żali się na działalność naśladowców Asyżanina, którzy pozbawiają go wartościowych współpracowników i być może, pouczony przez papieża (zachowuje się jak Honoriusz III w podobnej sytuacji, przytoczonej w poprzednim liście), powstrzymuje swoich towarzyszy przed wstąpieniem do zakonu franciszkańskiego. Jakub bowiem w odróżnieniu od omawianego wcześniej listu, w którym ruch franciszkański nazywał *Fratres minores*, tym razem mówi o zakonie (*religio fratrum minorum*)<sup>382</sup>. Ta zmiana spojrzenia między listem z 1216 r. a obecnie omawianym sprawia też inną niż w pierwszym liście ocenę braci mniejszych. De Vitry, przyglądając się ruchowi franciszkańskiemu od strony instytucjonalnej, czyli traktując go jako nowy zakon w Kościele, dostrzega pewne braki organizacyjne, przede wszystkim w formacji, które według autora

---

franciszkańskich przeciwstawia się Desbonnets. Zob. T. Desbonnets, *Dall'intuizione all'istituzione*, Edizioni Francescane, Milano 1986, s. 47-48.

<sup>380</sup> Na temat datacji listu zob. P. Gemelli, *Giacomo da Vitry e le origini del movimento francescano*, s. 486. Jak również L. Pellegrini, *Introduzione*, s. 1817.

<sup>381</sup> Na temat VI listu Jakuba z Vitry zob. D. Solvi, *Commento*, w: *La letteratura francescana*, s. 477.

<sup>382</sup> *Dominus Reinerus, prior Santi Michaelis, tradidit se religioni Fratrum minorum*. J. de Vitriaco, *Epistola VI*, w: *La letteratura francescana*, s. 236.

mogą rodzić niebezpieczeństwa. Dostrzegł on też, iż bracia przed posłaniem ich do pracy apostołskiej, nie przechodzą okresu próby lub formacji klasztornej, co powoduje, iż wysyłani są nie tylko *perfecti sed etami iuuenes et imperfecta* (doskonali, ale również młodzi i niedoskonali), a to powoduje niebezpieczeństwo<sup>383</sup>. Biskup Jakub jako rozwiązanie proponuje wprowadzenie czasu próby, czyli nowicjatu, podczas którego kandydaci byłiby poddani rygorowi klasztornemu<sup>384</sup>.

Jakub z Vitry stał się w ten sposób świadkiem pewnego zatroskania ze strony władz kościelnych o przyszłość ruchu założonego przez Świętego z Asyżu. Warto pamiętać, iż francuski biskup był w dobrych relacjach z papieżem Honoriuszem III. Autor z podziwem patrzył na szybki rozwój osobowy i dostrzegał przechodzenie od *fraternitas* do zakonu. Nie bez znaczenia w tym kontekście było użycie terminów *religio* i *ordo* względem wspólnoty franciszkańskiej. Według de Vitry ruch franciszkański stał się zakonem i fakt ten spowodował u niego pełne troski zdziwienie wywołane brakiem pewnych norm i struktur uważanych przez niego za konieczne i fundamentalne dla życia zakonu. Wśród owych luk prawnych i organizacyjnych na pierwszym miejscu był brak okresu próby, czyli nowicjatu i formacji początkowej. Ten ubytek w przygotowaniu braci mniejszych według autora był nie tylko dziwny, ale mógł być również źródłem wielu niebezpieczeństw. Prawdopodobnie biskup Jakub swoimi spostrzeżeniami podzielił się z papieżem Honoriuszem III, bowiem ten 22.09.1220 r. wydał bullę *Cum secundum*, w której zarządził obowiązkowy rok próby w zakonie franciszkańskim, co w konsekwencji spowodowało powstanie struktur formacji początkowej<sup>385</sup>.

Szósty list biskupa Jakuba potwierdza spontaniczny charakter ruchu franciszkańskiego i jego bardzo mocne oddziaływanie na otoczenie, co spowodowało szybki rozwój ilościowy i terytorialny. De Vitry uważał, iż źródłem tego było doskonałe naśladowanie formy życia apostołów i pierwotnego Kościoła<sup>386</sup>.

Pochodzący z 1220 r. list Jakuba de Vitry jest najprawdopodobniej pierwszym chronologicznie zachowanym dokumentem, w którym jest wzmianka o Franciszku z Asyżu<sup>387</sup>. Wśród ekspertów od historii toczy się dyskusja, czy biskup Jakub bezpośrednio wspomina o Biedaczynie z Asyżu, czy tylko pośrednio. Brany jest pod uwagę drugi werset z listu, w którym autor napisał, iż założycielem i magistrem tego zakonu jest brat Franciszek<sup>388</sup>. Poverello został przedstawiony poprzez swoją funkcję, jaką pełnił w zakonie. Tak więc Seraficki Ojciec został pokazany jako wyższy przełożony (*magister*) i założyciel zakonu.

---

<sup>383</sup> Zob. tenże, *Epistola VI*, s. 236. *Hec tamen religio ualde periculosa nobis uidetur eo quod non solum perfecti, sed etiam iuuenes et imperfecti.*

<sup>384</sup> *Qui sub conuentuali disciplina aliquanto tempore artari et probari debuissent.* Tamże, s. 236.

<sup>385</sup> Zob. Honorius III, *Cum secundum*, w: BF, t. I, s. 6; J.H. Sbaraleae, *Bullarium franciscanum*, t. I-II, Romae 1759.

<sup>386</sup> Zob. J. de Vitry, *Epistola VI*, s. 136. *Que religio ualde multiplicatur per uniuersum mundum eo quod expresse imitantur formam primitiue ecclesie et uitam apostolorum.*

<sup>387</sup> Luigi Pellegrini uważa, że wcześniejsza może być informacja, którą podaje Oddon z Cheriton. Zob. L. Pellegrini, *Introduzione*, s. 1817.

<sup>388</sup> Autorzy, tacy jak: Lemmes, Golubowich i Leonardi opuszczają informację o imieniu założyciela, twierdząc, iż jest późniejszym dodatkiem wziętym z: *Historia Occidentalis*, czyli późniejszego dzieła Jakuba z Vitry. Na temat dyskusji zob. FF, s. 1908-1909; C. Leonardi, *La letteratura francescana*, s. 236-237. Według powyższych autorów tekst oryginalny brzmiał: *Magister uero illorum, qui Ordinem illum instituit (dilectum Deo et hominibus, fratrem Francinum nominatum).* Tekst w nawiasie jest wedle wspomnianych autorów interpolacją.

Godny podkreślenia jest fakt, iż ruch franciszkański określony został jako zakon (*ordo*). Wydaje się jednak, iż głównym wydarzeniem, na którym skupił się De Vitry, była wizyta Franciszka w obozie sułtana. Autor poświadcza, iż Święty przybył do obozu krzyżowców w Egipcie i rozpalony gorliwością o wiarę, udał się bez żadnej obawy do obozu nieprzyjacielskiego, gdzie przez wiele dni wygłaszał kazania do saracenów, ale bezowocnie<sup>389</sup>. Jednak król Egiptu sułtan al.-Malik al.-Kâmil (1177-1238) poprosił w tajemnicy stygmatyka z Asyżu, aby ten modlił się za niego do Boga o łaskę odkrycia prawdziwej religii i przyłgnięcie do niej<sup>390</sup>.

Drugi list biskupa Jakuba pozwala nam dostrzec zmiany, które dokonały się w łonie ruchu franciszkańskiego w okresie czterech lat, między 1216 a 1220 r. De Vitry dostrzegł wielki rozwój osobowy, ale i terytorialny nowego zakonu. Bracia pracowali już nie tylko w Italii, ale również na terenach zamorskich. W pierwszym liście autor informował, iż do ruchu franciszkańskiego wstępują przede wszystkim świeccy, tym razem napisał o powołaniach pochodzących ze stanu duchownego. Widać więc, że powoli zmienia się tożsamość braci mniejszych, z ruchu laickiego coraz bardziej stają się zakonem kleryckim. Jeszcze nadal – jak zauważa biskup Jakub – pełni są spontanicznych zachowań, ale teraz (w momencie, gdy ruch stał się zakonem) postawa taka jest nieadekwatna, gdyż świadczy o braku struktur oraz formacji. Aby temu zapobiec, Jakub de Vitry sugerował wprowadzenie obowiązkowego nowicjatu jako okresu próby i poddania kandydatów dyscyplinie klasztornej. Niezastosowanie sugerowanych przez biskupa Jakuba środków byłoby dla zakonu źródłem problemów i narażeniem się na wiele niebezpieczeństw. Ponadto autor listu odczytuje nadal życie franciszkańskie w schemacie pierwotnego Kościoła jerozolimskiego i życia apostołów.

Najbardziej rozwiniętym opisem Jakuba z Vitry, dotyczącym Franciszka i franciszkanów, jest fragment znajdujący się w *Historia Occidentalis*. Dzieło to powstało przed upadkiem Damietty, czyli przed 8.09.1221 r.<sup>391</sup>. W tym wypadku nie są to informacje przekazywane na bieżąco, ale traktat historyczno-teologiczny. Autor zastanawiał się nad nadchodzącym końcem świata, pojawieniem się antychrysta i powtórным przyjściem Chrystusa – w tej perspektywie umieścił powstanie i działalność zakonu franciszkańskiego<sup>392</sup>.

Zakon założony przez Poverella jawił się z tego punktu widzenia jako źródło światła i zespół nowych atletów (*nouos athletas*) walczących ze złem oraz umacniających Kościoł. W perspektywie biskupa Jakuba Kościół Chrystusowy zbudowany jest na fundamencie w formie kwadratu. Do tej pory nie był on kompletny, zawierał bowiem tylko trzy elementy, trzy formy życia zakonnego, a mianowicie: życie mnisze, kanonickie i pustelnicze, natomiast w tych

---

<sup>389</sup> *Magister uero illorum [...] cum uenisset in exercitum rostrum, zelo fidei accensus ad exercitum hostium nostrorum pertransire non tiuit et cum aliquot diebus Sarracenis uerbum Dei predicasset, modicum profecit.* J. de Vitry, *Epistola VI*, s. 236-238.

<sup>390</sup> *Soldanus autem, rex Egypti, ab eo secreto petiit ut po se Domino supplicaret quatinus religioni, que magis Deo placeret, diunitus inspiratus adhereret.* Tamże, s. 238.

<sup>391</sup> Na temat daty powstania dzieła zob. P. Gemelli, *Giacomo da Vitry e le origini del movimento francescano*, s. 489; L. Pellegrini, *Introduzione*, s. 1822, 1910. Krytyczne wydanie *Historia Occidentalis* ukazało się w 1972 r. Zob. J.F. Hinnebusch, *The „Historia Occidentalis” of Jacques de Vitry. A critical Edition*, Fribourg 1972.

<sup>392</sup> Por. J. de Vitriaco, *Historia Occidentalis*, t. II, rozdz. 32, w: C. Leonardi, *La letteratura francescana*, s. 238. *Et uespere mundi tendentis ad occasum, imminente tempore fili perditionis, ut conta Atichristi periculosa tempora nouos athletas prepararet et ecclesiam suam premuniendo fulciret.*

ostatecznych czasach Pan, chcąc dopełnić swego dzieła i uczynić go solidnym (trwałym), powołał do życia czwartą formę życia zakonnego, którą są franciszkanie<sup>393</sup>.

Obraz kwadratu, na którym zbudowany jest Kościół, pozwalał biskupowi Jakubowi na powierzenie braciom mniejszym określonego zadania w historii. De Vitry był przekonany, że bracia są ostatnim ogniwem w przygotowaniu Kościoła do przemienienia go w Jeruzalem niebieskie. W tym spojrzeniu zakon założony przez św. Franciszka został postawiony na tym samym poziomie, co dawne formy życia zakonnego, takie jak: mnisi, eremici i kanonicy. Tym samym franciszkanie mają taką samą godność, jak pozostałe zakony. Według francuskiego biskupa naśladowcy Biedaczyny z Asyżu są nie tyle nową formą życia zakonnego, co odświeżeniem modelu życia pierwotnego Kościoła, który według biskupa Jakuba od wieków był prawie umarły i „leżał na ziemi”<sup>394</sup>. Jak widać, de Vitry w kolejnym swoim dziele przyrównał życie ruchu franciszkańskiego do ideału pierwotnego Kościoła i apostołów, dlatego nazwał życie franciszkańskie apostołskim (*religione apostolica*).

Historycy i znawcy prawa zastanawiają się i dyskutują nad tym, na jakiej podstawie Jakub de Vitry umieścił sposób życia braci mniejszych na tym samym poziomie co innych istniejących od dawna zakonów?<sup>395</sup>. Jediną odpowiedzią na to pytanie według wspomnianych uczonych mogą być decyzje Soboru Laterańskiego IV (1215 r.), który w 13. konstytucji zabronił powstawania nowych zakonów<sup>396</sup>.

Włoski historyk prawa Andrea Boni wyjaśnia, iż Sobór Laterański IV nie znał terminu *ordine*, dlatego użył on określenia *religio*. Tekst konstytucji soborowej zabraniał powstawania nowych zakonów (*novam religionem*) i zachęcał wszystkich założycieli nowych form życia zakonnego do *accipiat de religionibus approbatis* (przyjęcia już zatwierdzonych form życia zakonnego).

Andrea Boni twierdzi, iż przekonanie, jakoby sobór zakazał powstawania nowych zakonów, jest błędne. Takie przeświadczenie świadczy według autora o nieznamości ducha owego postanowienia, a tym samym o nierozumieniu wagi podjętej przez Kościół decyzji<sup>397</sup>. Założenie, iż Sobór Laterański IV chciał zachować *status quo*, czyli życie zakonne w wersji pustelniczej, monastycznej i kanoniczej, jest absurdalne, bowiem znaczyłoby to, iż nie chciał rozwiązać wielkich problemów związanych z pracą duszpasterską i działalnością ruchów heretyckich. Poza tym dowodziłoby, iż nie wziął pod uwagę nowych ruchów ewangeliczno-pauperystycznych, które pozostały w Kościele katolickim, a właśnie oprócz problemu Ziemi Świętej i związanej z nią krucjaty kwestia herezji oraz nowych ruchów stanowiły główny temat obrad soborowych. Ojcowie soborowi chcieli znaleźć podstawę prawną nowych ruchów

<sup>393</sup> *Predictis tribus eremitarum, monachorum et canonicorum religionibus, ut regulariter uiuentium quadratura fundamenti in soliditate sua firma subsisteret, addidit eis Dominus in diebus istis quartam religionis institutionem.* J. de Vitriaco, *Historia Occidentalis*, s. 238.

<sup>394</sup> *Si tamen ecclesie primitiue statum et ordinem diligenter attendamus, non tam nouam addidit regulam, quam ueterem renouauit. Releuauit iacentem, et pene mortuam suscitauit.* Tamże, s. 238.

<sup>395</sup> Na temat wspomnianej dyskusji zob. A. Boni, *La novitas francescana nel suo essere e nel suo divenire*, edizioni Antonianum, Roma 1998, s. 213-221; M. Conti, *Il Codice dei comunioni dei Frati Minori*, edizioni Antonianum, Roma 1999, s. 34-39; A. Boni, *Vangelo e vita religiosa (Rilettura teologica e storico-giuridica delle fonti)*, Edizioni Antonianum, Roma 1994, s. 230-245.

<sup>396</sup> Const. 13, *De novis religionibus prohibitis: Ne nimia religionum diversitas gravem in ecclesia Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus, ne quis de cetero novam religionem inueniat, sed quicumque voluerit ad religionem converti, unam de approbatis assumat.* A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, s. 250.

<sup>397</sup> A. Boni, *La novitas francescana nel suo essere e nel suo divenire*, s. 202-203.

religijnych. Do tej pory istniały tylko *domus/monasterium* (dom/klasztor), zatem wspólnoty autonomiczne o naturze zdecentralizowanej, czyli *monasterium sui iuris*. Od czasów reformy z Cluny, a przede wszystkim od momentu powstania cystersów znane było też pojęcie konfederacji (*confederazione*), tzn. klasztorów, które są domami na własnych prawach, ale uznają taką samą regułę zakonną. Klasztory takie zachowywały swoją autonomię i niezależność, ale między nimi możliwa jest kapituła braterska, czyli spotkanie na bazie praw, które są wspólne dla wszystkich i które wszyscy są zobowiązani zachowywać. Decyzje takich kapituł były wiążące tylko jako poprawna interpretacja wspólnego prawa<sup>398</sup>.

Sobór, nie znając jeszcze prawnego pojęcia instytutu życia zakonnego o strukturze scentralizowanej, nie znał również terminu „kapituła generalna” i dlatego polecił zwołanie kapituł wspólnych, taki też tytuł miała 12. konstytucja soboru: *De communibus capitulis monachorum*<sup>399</sup>. Owe kapituły wspólne miały być organizowane wśród przedstawicieli tego samego sposobu życia, czyli wśród mnichów, eremitów i kanoników. Według Boniego inne jest rozumienie terminu *ordine* w instytutach zakonnych życia wspólnego, posiadających zarząd centralny. W tym wypadku pod pojęciem *ordine* rozumie się pewną *societas* (społeczność), w której wszyscy *soci* (członkowie) mają takie same prawa i obowiązki<sup>400</sup>.

Z taką interpretacją nie zgadza się Małgorzata Borkowska, która uważa, iż pierwszym zakonem we współczesnym znaczeniu tego słowa, czyli organizacją żyjącą według jednego prawa i mającą jedną władzę zwierzchnią byli mnisi Cluny. Wszystkie bowiem domy kongregacji podlegały opatowi Cluny, a wszyscy mnisi liczyli się jako mnisi Cluny i po skończonym nowicjacie we własnym domu składali śluby na ręce opata Cluny<sup>401</sup>.

By dobrze zrozumieć wypowiedź Jakuba de Vitry, należy wyjaśnić również, co Sobór Laterański IV rozumiał przez zakaz tworzenia nowych zakonów. A mianowicie, aby otworzyć nowy klasztor (*nova domus*), jak również, by założyć nową *fraternitas*, należało przyjąć regułę zakonu zatwierdzonego (*de religionibus approbatis*)<sup>402</sup>. Czytając wypowiedź soborową, można odnieść wrażenie, iż konstytucja 13. zmusza założycieli nowych zakonów do przyjęcia jednej z trzech dawnych reguł, zatem regułę św. Bazylego, św. Augustyna lub św. Benedykta. W tym miejscu przychodzi z pomocą de Vitry, który w swej *Historia Occidentalis* stwierdził, że w ostatnich czasach do tych trzech dawnych form życia zakonnego Pan dodał czwartą, aby – jak stwierdza autor tego dzieła – fundament Kościoła oparty był na kwadracie, co spowodowało wzmocnienie fundamentów<sup>403</sup>. Tą nową, czwartą *religionis*

---

<sup>398</sup> Tenże, *Vangelo e vita religiosa...*, s. 240-241.

<sup>399</sup> Zob. konst. 12. Soboru Laterańskiego IV, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, s. 248. Wydawcy *Dokumentów soborowych* przetłumaczyli tytuł 12. konstytucji *O kapitułach generalnych mnichów*, nadając mu tym samym znaczenie rozumiane w instytutach o charakterze scentralizowanym. Tym samym użyto terminu późniejszego na określenie wcześniejszej rzeczywistości. Konstytucja soborowa wspominała o „kapitułach wspólnych” (*de communibus capitulis monachorum*), a nie o „kapitułach generalnych mnichów”. Błąd ten przejął w swoich opracowaniach Wiesław Block. Zob. W. Block, *Wszystkim chrześcijanom. Duchowość Franciszka z Asyżu w świetle jego pism*, t. III, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2017, s. 69-70.

<sup>400</sup> A. Boni, *La novitas francescana*, s. 211.

<sup>401</sup> M. Borkowska, *Białe i bure...*, s. 96.

<sup>402</sup> *Ktokolwiek będzie chciał wstąpić do zakonu, niech wybierze jeden z już zatwierdzonych. Podobnie, chcący ufundować nowy dom zakonnny, niech regułę i porządek przyjmie od zakonów już zatwierdzonych.* Konst. 13, 1, *Dokumenty soborów powszechnych*, s. 251.

<sup>403</sup> Por. J. de Vitriaco, *Historia Occidentalis*, s. 238.

*institutionem* (formą życia zakonnego) jest według francuskiego biskupa „zakon prawdziwie ubogich dla Ukrzyżowanego”, który nazywa się bracia mniejsi<sup>404</sup>.

Powstaje spontaniczne pytanie: kiedy zostały zatwierdzone zakon i jego reguła? *Źródła franciszkańskie* udzielają różnych wyjaśnień. Według legendy „trzech towarzyszy”, opisującej zatwierdzenie tzw. *Protoreguly*, Innocenty III uznał regułę, a później zatwierdził ją na konsystorzu<sup>405</sup>. Natomiast *Zbiór asycki* twierdzi, iż nazwę ruchu „Bracia Mniejsi” objawił Franciszkowi sam Chrystus, a on zapisał ją w pierwszej regule, którą zaniósł do papieża Innocentego III. Papież regułę zatwierdził, a następnie ogłosił na soborze<sup>406</sup>. Jedynym soborem, który może być wzięty pod uwagę, jest Sobór Laterański IV z 1215 r., bowiem Laterański III odbył się jeszcze przed narodzeniem Franciszka z Asyżu (1179 r.), a Sobór Lyonński I miał miejsce po śmierci Świętego (1245 r.).

Problemem pozostaje jednak fakt, iż współcześnie nie ma żadnych dokumentów soborowych potwierdzających to zdarzenie, oprócz wspomnianych wcześniej informacji w źródłach zakonu św. Franciszka. Pierwszy, który potwierdza informację o zatwierdzeniu reguły franciszkańskiej w czasie soboru, odbywającego się w Rzymie w 1215 r., jest żyjący na przełomie XIII i XIV w. Anioł z Clareno<sup>407</sup>.

Przekonani o tym, iż *Reguła św. Franciszka* została zatwierdzona na Soborze Laterańskim IV, są również niektórzy współcześni autorzy<sup>408</sup>. W budowaniu owej hipotezy opierają się oni przede wszystkim na zapisie z *Historia Occidentalis* Jakuba de Vitry o czwartej formie życia. Według nich święty Franciszek nie prosił Innocentego III o możliwość założenia nowego klasztoru mnichów (*monasterium*) ani nowego domu (*domus*) kanoników regularnych, ale poprosił o zatwierdzenia sposobu życia dla wędrownego bractwa, tym samym nieprzypisanego do żadnej diecezji, bowiem nie posiadało ono stałego miejsca pobytu. Papież Innocenty III zatwierdził taką formę życia, choć wedle tradycji franciszkańskiej tylko ustnie, na zasadzie próby (*ad experimentum*). Fakty związane z rozwojem ruchu franciszkańskiego, jego rozwój liczbowy i zasięg terytorialny spowodowały zatwierdzenie reguły franciszkańskiej na Soborze Laterańskim IV.

Oczywiście jest to tylko hipoteza wydarzeń, które mogły mieć taki przebieg. Co więcej, pewne wzmianki mogą sugerować, że tak właśnie się stało. Seraficki Ojciec w swoim *Testamencie* odnotował, iż po tym, jak Pan dał mu braci, on dla nich napisał tekst (regułę), którą papież zatwierdził<sup>409</sup>. Podobnie w prologu do *Reguły niezatwierdzonej* znajduje się następujący tekst: *Oto jest sposób życia według Ewangelii Jezusa Chrystusa, o którego uznanie i zatwierdzenie prosił papieża brat Franciszek. I ten uznał go i zatwierdził*<sup>410</sup>.

---

<sup>404</sup> *Hec est religio uere papuperum Crucifisi et Ordo predicatorum quos Fratres minores appellamus*. J. de Vitriaco, tamże. Na temat tej wypowiedzi de Vitry zob. A. Boni, *Tres ordines hic ordynat*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1999, s. 14-18.

<sup>405</sup> 3 T 12, 9-11, w: ZF, s. 1491-1492.

<sup>406</sup> ZA 101, w: ZF, s. 1637.

<sup>407</sup> Zob. A. Clareno, *Expositio Regulae Fratrum Minorum, Proemium*, 18, Edizioni Porziuncola, Assisi 1994, s. 119. Clareno napisał: *Approbavit regulam et dedit eis de penitenita predicanda mandatum [...] Postea vero in generali concilio Romae per eum celebrato anno Domini MCCXV prelati omnibus annuntiavit se vitam et evangelicam regulam sancto Francisco et eum sequi volentibus concessisse*.

<sup>408</sup> Zob. A. Boni, *La novitas franciscana*, s. 217-219; M. Conti, *Il Codice di comunione dei Frati Minori*, s. 34-37.

<sup>409</sup> Por. T 14-15, w: ZF, s. 157.

<sup>410</sup> 1 Reg, Prolog, w: ZF, s. 97.

Również w omawianym wcześniej liście biskup Jakub zapisał, że pierwsi franciszkanie ustanawiają święte prawa, które przedkładają papieżowi do zatwierdzenia i on je aprobuje<sup>411</sup>.

Jednak w niniejszym rozważaniu o zapisie Jakuba de Vitry nie chodzi tylko o regułę franciszkańską, ale o wielkie wydarzenie, które miało miejsce na Soborze Laterańskim IV, a mianowicie o utworzenie *quartam religionis* i wpisanie jej do kanonów Kościoła rzymskiego jako *Ordo Apostolicus*. Według francuskiego biskupa Akki na soborze dokonała się podtrójnie nowa rzecz: 1. nowa, czwarta forma życia zakonnego; 2. zatwierdzenie nowego zakonu; 3. zatwierdzenie reguły dla nowego zakonu<sup>412</sup>.

Elementem wyróżniającym zakony apostołskie była działalność ewangelizacyjna, czyli głoszenie Słowa Bożego i związana z tym *non stabilitas loci*. Przyjęcie wypowiedzi de Vitry o powstaniu nowego prawa w Kościele daje fundament do postawienia tezy o istnieniu (zgodnie z ówczesnym prawem kanonicznym) Zakonu św. Franciszka. Gdyby przyjąć dosłownie *De nimia religionum* Soboru Laterańskiego IV, wówczas franciszkanie zostaliby zmuszeni do przyjęcia reguły św. Benedykta lub św. Augustyna. Stało się tak np. z kamedułami i kartuzami, którzy przyjęli regułę benedyktyńską.

Niemiecki historyk Kaspar Elm uważa, że to dzięki wpływom kard. Hugolina udało się zachować ruch franciszkański przed konsekwencjami 12. konstytucji Soboru Laterańskiego<sup>413</sup>. Przyjmując jednak wyjaśnienia biskupa Jakuba o tym, że podobnie jak reguły: bazylikańska, benedyktyńska i augustyńska weszły w skład *Corpus Iuris Canonici*, tak również regułę franciszkańską włączono do powszechnie obowiązującego prawa Kościoła, to znaczy została kanonizowana, co w konsekwencji doprowadziło do powstania *religione apostolica*. Na tej podstawie autor *Historia Occidentalis* wpisuje regułę franciszkańską do *religionibus approbatis*. Podobnie jak wcześniejsze reguły stały się podstawą wszelkich form życia pustelniczego, monastycznego lub kanonicznego, tak reguła św. Franciszka stanowiła fundament dla wszystkich rodzajów życia apostołskiego.

W takim ujęciu reguła naśladowców Biedaczyny z Asyżu nie należy wyłącznie do braci mniejszych, ale jako włączona do prawa powszechnego Kościoła (*Corpus Iuris Canonici*), jest narzędziem prawnie zatwierdzonym dla wszystkich instytutów zakonnych, które wybierają życie apostołskie<sup>414</sup>. Tak więc członek Kościoła żyjący według reguły św. Bazylego był nazywany eremitem, a żyjący zgodnie z regułą św. Benedykta mnichem, natomiast księża żyjący zgodnie z regułą św. Augustyna nazywani byli kanonikami, a mężczyźni wyznający regułę św. Franciszka – „apostołami”.

W optyce biskupa Jakuba *quartam religionis institutionem* była odnowieniem i przywróceniem do życia wspólnoty Kościoła jerozolimskiego z czasów apostołskich. Co ciekawe, mimo tego, że de Vitry nazywa ruch *fratres minores*, bowiem są według niego najbardziej pokorni ze wszystkich istniejących zakonników, to w zaskakujący dla współczesnego czytelnika sposób stwierdza, iż jest to *ordo predicatorum* (zakon kaznodziejski)<sup>415</sup>. Takiego określenia w stosunku do braci mniejszych użył też papież

<sup>411</sup> Por. J. de Vitriaco, *Epistola I*, s. 232.

<sup>412</sup> M. Conti, *Il Codice di Comunione dei Frati Minori*, s. 36.

<sup>413</sup> K. Elm, *Alla sequela di Francesco d'Assisi. Contributi di storia francescana*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2004, s. 68-69.

<sup>414</sup> A. Boni, *La novitas francescana*, s. 254-255.

<sup>415</sup> J. de Vitriaco, *Historia Occidentalis*, s. 238. Tekst tak brzmi w oryginale: *Hec est religio uere pauperum Crucifixi et Ordo predicatorum quos Fratres minores appellamus*.

Grzegorz IX w bulli *Nimis iniqua* z 28.08.1231 r.<sup>416</sup>. Luigi Pellegrini uważa, że w pierwszym i drugim przypadku chodziło o podkreślenie wielkiego zaangażowania franciszkanów w działalność kaznodziejską, stąd nazwa nie jest nazwą własną zakonu, ale określeniem jego funkcji duszpasterskiej<sup>417</sup>.

Nazwanie zakonu franciszkańskiego *ordo predicatorum* nie jest jedynym niezbyt trafnym terminem w dziele biskupa Jakuba, bowiem charakteryzował też Franciszka *summum priorem*, mając na myśli Franciszkowe bycie ministrem generalnym<sup>418</sup>. Vitriaco użył tu do określenia przełożonego terminu zaczerpniętego z życia kanoników regularnych, do których sam należał, nie wiedząc, iż Seraficki Ojciec zabronił swym naśladowcom używania takiego tytułu<sup>419</sup>. Francuski biskup zauważył, iż bracia byli posłuszni swojemu przełożonemu i że on wysyłał ich na cały świat, aby poprzez działalność kaznodziejską ratowali dusze.

Jakub z Vitry zgodnie z przyjętym wcześniej schematem opisał życie franciszkańskie jako połączenie modlitwy i kaznodziejstwa, czyli kontemplacji i życia czynnego. Według omawianego autora bracia zachowywali nie tylko przykazania, ale również rady ewangeliczne, naśladując w ten sposób życie apostołów. Ponadto zauważył, iż naśladowcy Stygmatyka z Asyżu nie posiadali żadnej własności i podejmowali ochotnie krzyż według starożytnej zasady: „nadzy nagiego Chrystusa naśladują”<sup>420</sup>.

W następnej części swej *Historia Occidentalis* de Vitry, być może odpowiadając na usłyszane zarzuty lub podejrzenia względem ruchu franciszkańskiego, napisał, że bracia zostali upoważnieni do głoszenia kazań w każdym kościele i że ich reguła została potwierdzona (zatwierdzona) *confirmabit* przez papieża. Można przypuszczać, że biskup Jakub odwołał się do dwóch bulli Honoriusza III wydanych między 1218 a 1220 r., potwierdzających katoliczność braci mniejszych<sup>421</sup>.

Jakub de Vitry, jak w poprzednich swoich dziełach, do opisu życia naśladowców Biedaczyny z Asyżu używał określeń biblijnych. I tak przedstawiając ubóstwo franciszkanów, nazwał braci *Christi papuperes* (biedakami Chrystusowymi), którzy zgodnie z ewangelią nie posiadają ani torby, ani trzosa i nie noszą pieniędzy (Łk 10,4). Nie są też właścicielami klasztorów, kościołów, domów ani żadnych terenów czy posiadaczami zwierząt. Ponadto „synowie” św. Franciszka nie noszą ubrań wykonanych ze skóry lub z lnu, a tylko tuniki wełniane z kapturem, do której nie stosują żadnych dodatków, i chodzą boso<sup>422</sup>.

W dalszej części swej wypowiedzi autor powrócił o opisu ubioru braci i stwierdził, że strój brata mniejszego składał się z tuniki, wykonanej z marnej jakości materiału, i sznura, którym się przepasywał<sup>423</sup>. Biskup Jakub napisał też o środowisku, z którego wywodzili się

<sup>416</sup> Zob. Gregorius IX, *Nimis iniqua*, w: BF, t. I, s. 76.

<sup>417</sup> L. Pellegrini, *Cronache e altre testimonianze non francescane*, w: FF, s. 1911.

<sup>418</sup> Por. J. de Vitriaco, *Historia Occidentalis*, s. 238: *Habent autem unum summum priorem*.

<sup>419</sup> Zob. 1 Reg 6, 3, w: ZF, s. 103.

<sup>420</sup> Por. J. de Vitriaco, *Historia Occidentalis*, s. 240. *Omnibus que possident renunciantes, seipsos abnegantes crucem sibi tollendo, nudum nudi sequentes*.

<sup>421</sup> Chodzi o *Cum dilecti* z 11.06.1218 r. oraz *Pro dilectis*, wydaną 29.05.1220 r. Zob. Honorius III, *Cum dilecti*, w: BF, t. I, s. 2; *Pro dilectis*, w: BF, t. I, s. 5.

<sup>422</sup> Por. J. de Vitriaco, *Historia Occidentalis*, s. 240. *Non habent monasteria uel ecclesias, non agros, uel uineas, uel animalia, non domos uel alias possessiones, neque ubi caput reclinent. Non utuntur pellibus neque lineis, sed tantummodo tunicis laneis caputiatis, non capis uel palliis uel cucullis neque aliis prosus induuntur uestimentis*.

<sup>423</sup> *Habitu Fratrum minorum, id est, tunicam uilis pretii qua induuntur et funem quo accinguntur*. Tamże.



spotkani przez niego członkowie ruchu franciszkańskiego. W zakonie według de Vitry przebywali bogaci właściciele i szlachta, ale również mieszczenie i biedni. Wszyscy bracia raz lub dwa razy do roku spotykali się w wyznaczonym miejscu i czasie, aby celebrować kapitułę generalną, choć – jak zaznacza autor – wyjątkiem mogą być ci, którzy przebywają zbyt daleko, np. za morzem<sup>424</sup>. Po kapitule bracia byli rozsyłani przez swoich przełożonych do różnych miast i regionów.

Jakub de Vitry podkreślił w swym tekście, iż franciszkanie wzrosli bardzo licznie tak, iż nie ma żadnego chrześcijańskiego kraju, w którym ich by nie było. Według biskupa Jakuba bracia mniejsi zawdzięczają to nie tylko działalności kaznodziejskiej, ale przede wszystkim przykładowi ich świętego życia, jak również temu, iż nie zamykają przed nikim (z wyjątkiem mężczyzn żonatych) możliwości wejścia do swojego zakonu<sup>425</sup>. Autor w omawianym tekście nie atakował otwarcie franciszkanów, jak czynił to we wcześniejszym liście za przyjmowanie wszystkich kandydatów, z wyjątkiem żonatych i przynależących do innych zakonów, ale napisał, że dają im tylko tunikę i sznur, a wszystko inne pozostawiają w rękach Bożej opatrności<sup>426</sup>. Tak więc biskup Jakub dostrzegł ryzyko przyjmowania wszystkich kandydatów bez selekcji wstępnej i bez mechanizmów prawnych związanych z formacją początkową.

De Vitry zauważył, że franciszkanie ze swoją działalnością docierają nie tylko do wszystkich chrześcijan, ale nawet do saracenów. To wspomnienie o mahometanach służy autorowi do wprowadzenia na scenę św. Franciszka i opowieści o jego spotkaniu z sułtanem. Tym razem biskup Jakub wymienił Asyżanina z imienia, ale co ciekawe: w ułomnej wersji. Nazywał go mianowicie *Francinum*<sup>427</sup>. Jednak mimo tego błędu był to pierwszy raz, gdy imię założyciela braci mniejszych pojawiło się w źródłach powstałych za jego życia.

Udanie się dobrowolnie nieuzbrojonego chrześcijanina do obozu mahometan było wydarzeniem tak niespotykanym, iż nawet biskup Jakub, który opowiada o tym po raz drugi, stwierdził, iż stało się to ze względu na nadmiar ducha miłości i gorliwości u Franciszka<sup>428</sup>. Trzeba pamiętać, iż zachowanie Poverella było przełamaniem schematu w kontaktach między chrześcijanami i wyznawcami Mahometa opartego na konfliktach zbrojnych. Według de Vitry Biedaczyna, którego autor widział po raz pierwszy (*vidimus primus*), był założycielem zakonu, a mimo to człowiekiem prostym i niewykształconym (*ignorante*), za to miłym Bogu i ludziom. Biskup Jakub, podobnie jak we wcześniejszym liście z Damietty, opisał spotkanie Franciszka z sułtanem Egiptu, który mimo tego, iż nazwany jest przez autora *bestia crudelis* (okrutna bestia), wysłuchał przez kilka dni kazań Franciszka, a następnie – bojąc się negatywnego wpływu Asyżanina na wojsko saracenów – odesłał go do obozu chrześcijan. Co

---

<sup>424</sup> *Semel autem uel bis in anno tempore certo ad locum determinatum generale Capitulum celebraturi conueniunt, exceptis hiis qui nimio tractu terrarum uel mari interposito separantur.* Tamże, s. 242.

<sup>425</sup> *Non solum autem predicatione sed exemplo uite sancte et conuersationis perfecte [...] presertim cum nulli ad religionem suam transeundi gremium claudant, nisi forte matrimonio uel alia religione fuerit obligatus.* Tamże.

<sup>426</sup> *Alios autem omnes in amplitudine religionis sue tanto confidentius absque ulla contradictionis molestia suscipiunt, quanto diuine munificentie et prouidentie sese committentes.* Tamże.

<sup>427</sup> Por. tamże, s. 244. Obecni wydawcy dzieła Jakuba de Vitry sugerują, iż nie był to błąd autora, a kopistów. Zob. L. Pellegrini, *Chronache e altre testimonianze non francescane*, w: FF, s. 1914.

<sup>428</sup> *Fratrem Francinum nominatum, ad tantum ebretatis excessum et feruorem spiritus raptum fuisse.* J. de Vitriaco, *Historia Occidentalis*, s. 244.

więcej, autor twierdził, że nie tylko Franciszek przemawiał do mahometan, ale bracia mniejsi głosili im wiarę w Chrystusa, a saraceni chętnie ich słuchali<sup>429</sup>.

W ostatniej części utworu, poświęconej franciszkanom, biskup Akki ocenił sytuację w świecie z punktu widzenia swojego przekonania o zbliżającym się końcu świata. W świetle owych poglądów eschatologicznych naśladowcy św. Franciszka jawią mu się jako żołnierze wysłani przez Chrystusa, aby walczyli z antychrystem<sup>430</sup>. W tej perspektywie nie wszyscy członkowie zakonu wydają się odpowiedni, tzn. słabi i niedoskonali (*infirmis et imperfectis*) nie byli zdolni do walki z diabłem. Biskup Jakub powrócił tu do zarzutu znanego już z jego VI listu, a mianowicie o braku formacji koniecznej do prowadzenia wędrownego kaznodziejstwa i o nieskutecznym albo wprost nieistniejącym okresie próby dla kandydatów do zakonu. De Vitry uważał, iż takie postępowanie ze strony franciszkanów może spowodować utratę wielu powołań i dlatego jako rozwiązanie proponuje dla kandydatów okres przebywania w miejscu stałym (*sedent in ciuitate*), by wzmocnić się w łasce<sup>431</sup>.

Jakub de Vitry był bardzo dobrym znawcą sytuacji Kościoła w XIII wieku, a zarazem wrażliwym obserwatorem zagrożeń przede wszystkim pochodzących od grup heretyckich. Był również otwarty na nowe przejawy życia religijnego i tego wszystkiego, co według niego było oznaką reformy Kościoła. Biskup Jakub dwa razy wchodził w kontakt z pierwotnym ruchem franciszkańskim, o czym wspomina w swoich listach, a następnie w opracowanej przez siebie *Historia Occidentalis*. Autor oceniał nowy zakon poprzez swoje doświadczenie osobiste przede wszystkim z ruchem begińskim. Francuski biskup zdawał sobie sprawę z trudności, jakie przeżywał Kościół, i dlatego ruch zapoczątkowany przez Biedaczną z Asyżu przyjmował pozytywnie, choć dostrzegał też niebezpieczeństwa związane w sposób szczególny z brakiem selekcji kandydatów i formacji początkowej. Autor w omawianych dziełach dostrzegł przede wszystkim dynamiczny rozwój osobowy i terytorialny ruchu franciszkańskiego. W pierwszym liście z 1216 r. był zachwycony sposobem życia, które uważał za wzorowe naśladowanie pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej z Jeruzalem. Natomiast już w liście z 1220 r. i w *Historia Occidentalis* dostrzegł pewne zagrożenia w życiu, które prowadzą franciszkanie.

De Vitry we wszystkich trzech omawianych dziełach podkreślał, iż naśladowcy Asyżanina zostawili wszystko celem pójścia za Chrystusem. Na początku byli to przede wszystkim świeccy, ale w miarę upływu czasu do nowo powstałego zakonu w coraz większej liczbie zgłaszali się duchowni, co zapoczątkowało zmianę charakteru ruchu, z świeckiej *fraternitas* stawał się on coraz bardziej zakonem kleryckim. W *Historia Occidentalis* francuski biskup opisał ruch franciszkański już jako nowy rodzaj życia zakonnego, obok eremitów, mnichów i kanoników regularnych. Nowość ta przejawiała się zwłaszcza w głoszeniu słowa Bożego na wzór apostołów, dlatego też autor ten rodzaj życia zakonnego nazywał apostołskim.

---

<sup>429</sup> *Saraceni autem omnes predictos Fratres minores tamdiu de Christi fide et euangelica doctrina predicantes libenter audiunt.* Tamże, s. 246.

<sup>430</sup> *Hic est Fratrum minorum sanctus Ordo et apostolicorum uirorum ammiranda et imitanda religio, quos Dominum contra perditionis filium Antichristum et eius prophanos discipulos credimus in diebus nouissimis suscitasse.* Tamże.

<sup>431</sup> *Hic autem perfectionis Ordo et spatiosi claustrum amplitudo infirmis et imperfectis congruere non uidetur, ne forte descendentes mare in nauibus et facientes operationem in aquis multis fluctibus procellosis inuoluantur, nisi sederint in ciuitate donec induantur uirtute ex alto.* Tamże.

Według de Vitry bracia mniejsi to zakon kontemplacyjno-czynny. Bracia w dzień oddawali się działalności kaznodziejskiej, a w nocy modlitwie w eremach lub innych ustronnych miejscach. Działalność duszpasterska naśladowców Franciszka z Asyżu była tak intensywna, że autor nazywał ich zakonem kaznodziejskim (*ordo predicatorum*). Natomiast cechą charakterystyczną opisywanego przez biskupa Akki ruchu było ubóstwo jego członków do tego stopnia, że Jakub de Vitry określił ich *religio uere pauperum Crucifisi*. Biskup Jakub napisał w swych dziełach o formalnej organizacji *fratres minores*, a mianowicie o corocznych spotkaniach wszystkich członków, podczas których podejmowane były konkretne uchwały i omawiane problemy ruchu. Ustawy podjęte wspólnie przedkładane były Stolicy Apostolskiej do zatwierdzenia. Wynika z tego, iż układ wewnętrzny ruchu franciszkańskiego oparty był na demokratycznym dostępie do podejmowania decyzji wszystkich braci. Tak więc braterstwo było podstawowym organem ustawodawczym, a debata członków i wypracowywanie konsensusu normą działania. Podczas owych spotkań bracia mniejsi ustanawiali również plan działania na najbliższy rok. Mimo struktury demokratycznej ruch posiadał swoją hierarchię. De Vitry pisał, iż na czele stoi przełożony – *summum priorem*, któremu wszyscy okazują posłuszeństwo. W *Historia Occidentalis* podał również jego imię: Franciszek. Według biskupa Akki istnieli również *minores priores*, którym podlegali inni bracia. Zadaniem owych przełożonych (biskup Jakub określał ich terminami zaczerpniętymi z życia kanoników regularnych, niemających odzwierciedlenia w terminologii franciszkańskiej, w której zakazane było używanie określenia „przeor”) było wysyłanie braci do różnych części świata w celu głoszenia kazań. Podczas działalności kaznodziejskiej bracia zgodnie z zaleceniem ewangelii nie nosili torby ani pieniędzy. Ponadto autor podkreślił mocną więź pierwotnego franciszkanizmu z papiestwem. Akty kapituł generalnych przedstawiane były Stolicy Apostolskiej do zatwierdzenia, a reguła została potwierdzona przez papieża. Ojciec Święty zaś udzielił im przywileju głoszenia kazań w każdym kościele.

Jakub de Vitry opisał też ubiór i miejsca przebywania braci mniejszych. Naśladowcy Biedaczyny z Asyżu według omawianego autora nie posiadali klasztorów, domów ani kościołów i nie byli właścicielami pól, winnic ani żadnych zwierząt, a jedynym miejscem zamieszkania były dla nich przytułki dla chorych, biednych i wędrowców oraz miejsca opuszczone (*loca solitaria*). Nie nosili ubiorów ze skóry ani z lnu, a tylko rzeczy z wełny, czyli tunikę z kapturem przepasaną sznurem, bez płaszcza lub peleryny, a wszystko to wykonane z materiału o niewielkiej wartości (*vilis*). Biskup Jakub określił ubiór braci franciszkanów terminem zaczerpniętym z życia monastycznego *habitum Fratrum Minorum*. Dla de Vitry bracia mniejsi już w tym czasie byli zakonem i dlatego w swych opisach używał on terminów odnoszących się do osób prowadzących życie zakonne<sup>432</sup>.

Widać więc, że ruch franciszkański po dziesięciu latach od swojego powstania miał już określony ubiór (tunika, kaptur i sznur), który odróżniał ich od innych zakonników. Ponadto miał też swoją strukturę hierarchiczną, którą francuski biskup dostrzegł mimo tego, że określa ją terminami niefranciszkańskimi. Na czele zakonu stał Franciszek, któremu podlegli byli wszyscy braci, a pomiędzy najwyższym przełożonym a braćmi istniał jeszcze stopień pośredni nazwany przez autora *minores priores*, co w języku franciszkańskim oznaczało ministrów prowincjalnych. Wszyscy bracia zbierali się raz w roku na kapitułę,

---

<sup>432</sup> K. Esser, *Origini e inizi del movimento e dell'Ordine francescano*, s. 28-29.

która miała władzę ustanawiania praw, zatwierdzanych później przez Stolicę Apostolską. Głównym zajęciem, którym oddawali się bracia, było wędrowne kaznodziejstwo w Italii i poza jej granicami. Autor wspomniał w dwóch wspomnianych dziełach o obecności Franciszka z Asyżu i jego braci w państwie krzyżowców. Poza tym biskup Jakub zauważył, że franciszkanie przyjmowali wszystkich do swojego zakonu, z wyjątkiem mężczyzn żonatych i tych, którzy przynależeli już do innego zakonu, chyba że otrzymali pozwolenie od żony w pierwszym wypadku lub od swoich przełożonych w drugim. To przyjmowanie kandydatów bez wcześniejszej selekcji i brak okresu próby oraz formacji początkowej było głównym zarzutem stawianym przez Jakuba de Vitry w stosunku do nowopowstałego zakonu franciszkańskiego.

Świadekstwo Jakuba de Vitry dostarcza pierwszego opisu życia i działalności braci mniejszych w latach 1216-1221, nie pochodzącego z wewnątrz ruchu franciszkańskiego, co samo w sobie ma dużą wartość historyczną. Natomiast dla niniejszej dysertacji jest argumentem pochodzącym spoza ruchu na potwierdzenie ewolucyjnego rozwoju tożsamości zakonu franciszkańskiego. Biskup Jakub poświadcza o świeckim charakterze ruchu w jego początkach i o stopniowym napływie coraz większej liczby duchownych, co wpłynęło na proces przechodzenia od *fraternitas* do zorganizowanego zakonu zatwierdzonego przez Stolicę Apostolską. Rozwój ilościowy, czyli wstąpienie do zakonu braci z różnych stron świata oraz środowisk (świeccy, duchowni, uczeni), spowodował problemy i dyskusję związane ze strukturą społeczną i przekonaniami poszczególnych członków oraz dylematy związane z respektowaniem zasady równości braterskiej *fraternitas*. Ponadto przede wszystkim kandydaci pochodzący z wyższego duchowieństwa i uczeni byli bardziej otwarci na podjęcie się pracy duszpasterskiej *cura animarum* i związanej z nią potrzeby podjęcia studiów. Ta ostatnia grupa była też bardziej nastawiona na argument prestiżu (znaczenia) w Kościele i społeczeństwie, co prowadziło do problemów z zasadą *minoritas*, bycia mniejszym i sługą wszystkich. Pisma Jakuba de Vitry są również świadectwem rozszerzenia się charyzmatu z typowo męskiego na żeński, co spowodowało powstanie kobiecej gałęzi zakonu franciszkańskiego.

Bardzo ciekawym elementem w świadectwie Jakuba de Vitry jest kwestia zatwierdzenia zakonu franciszkańskiego przez Sobór Laterański IV i wpisanie reguły św. Franciszka do kanonów prawnych Kościoła katolickiego. Trudno jest jednak znaleźć jakiegokolwiek potwierdzenie owego faktu w innych dokumentach. Tak więc, by rozstrzygnąć ową kwestię, potrzebne są pogłębione prace badawcze. Dlatego pozostaje otwarte pytanie: w jaki sposób bracia mniejsi po decyzjach Lateranum IV nie zostali zmuszeni do przyjęcia reguły św. Augustyna lub św. Benedykta? Podobnie przedstawia się problem *Sorores minores*, o których włączeniu się w ruch franciszkański oraz formie życia powiadami list z 1216 r., a nie wspominają następne dzieła biskupa Jakuba. Niełatwo jest rozstrzygnąć na podstawie posiadanej obecnie wiedzy, czy owo żeńskie ramię ruchu franciszkańskiego to późniejsze klaryski, czy całkiem odrębna organizacja? Pytania te są polem do dalszych badań naukowych.

## b. Dokumenty Stolicy Apostolskiej

W poprzednim punkcie niniejszej dysertacji zostały przedstawione najwcześniejsze chronologicznie dokumenty pisane dotyczące postaci św. Franciszka i założonego przez niego zakonu. Pisma Jakuba de Vitry są świadectwem tego, jak bracia mniejsi byli widziani przez ludzi nienależących do naśladowców Biedaczyny z Asyżu i co według nich było istotą tożsamości franciszkańskiej. Pisma biskupa Jakuba są bardzo ważne dla historycznego zrozumienia rozwoju ruchu franciszkańskiego, ale nie miały bezpośredniego wpływu na kształtowanie się elementów składowych istoty franciszkanizmu.

Warto uważniej przyjrzeć się pismom pochodzącym z okresu życia Franciszka z Asyżu, które miały istotne znaczenie w formowaniu się tożsamości zakonu. Sam Święty wybrał życie i realizację swojego charyzmatu w Kościele katolickim. Przyrzekł mu posłuszeństwo wraz ze swoimi naśladowcami, co zostało zapisane w dokumencie kodyfikującym życie ruchu franciszkańskiego, czyli w jego regule. *Regula* tego zakonu jest jedyna wśród ważnych dokumentów regulujących życie zakonne, która w sposób bezpośredni wskazuje na obowiązek posłuszeństwa papieżowi ze strony ministra generalnego<sup>433</sup>. Poverello i jego towarzysze od początku postanowili udać się do Rzymu, aby otrzymać zatwierdzenie swojego sposobu życia. W ten sposób chcieli wyeliminować wszelkie podejrzenia i oskarżenia o herezje kierowane względem ruchu. Aprobata ze strony papieża Innocentego III, ale tylko ustna (nie zachował się żaden dokument potwierdzający ten fakt) nie uchroniła nowopowstałego zakonu przed zarzutami o niekatolickość lub o brak zatwierdzenia ich życia przez Stolicę Apostolską, a przede wszystkim o brak pozwolenia na głoszenie kazań.

Sobór Laterański IV w kanonie 10. przypomniał, iż zbawieniu chrześcijańskiego ludu (*salutem populi christiani*) służy przede wszystkim karmienie go Słowem Bożym. Według dekretu soborowego głównym zadaniem biskupów mimo ich rozlicznych zajęć jest głoszenie kazań<sup>434</sup>. Prawodawca dostrzegł jednak, iż biskupi ze względu na stan zdrowia, najazdy nieprzyjacielskie, a nawet brak wykształcenia nie są w stanie sprostać temu obowiązkowi, dlatego mają wybrać odpowiednich mężczyzn zdatnych do posługi nauczania, *silnych w czynie i słowie (potens in opere et sermones)*<sup>435</sup>. Tak więc wyznaczony prze biskupa kaznodzieja musiał podjąć trud wizytacji rozległych diecezji, głosić nauki i słuchać spowiedzi, nakładać pokutę i pomagać we wszystkim, co służyło zbawieniu dusz. Natomiast biskup miał zadbać o jego potrzeby materialne. Już w kanonie 3. sobór wypowiadał się na temat kaznodziejstwa, łącząc je ze sprawą herezji i potępiając wszystkich tych, którzy przypisują sobie prawo głoszenia nauki, chociaż nie zostali posłani ani przez Stolicę Apostolską, ani przez biskupa miejsca, podlegali oni karze ekskomuniki<sup>436</sup>.

Na podstawie powyższych przepisów soborowych można stwierdzić, że istniały w ówczesnym Kościele dwie możliwości otrzymania pozwolenia na głoszenie kazań – nominacja ze strony biskupa lub pozwolenie od Stolicy Apostolskiej. Ponadto omawiany

---

<sup>433</sup> A. Boni, *L'obbedienza ecclesiale di S. Francesco al papa e ai vescovi*, w: *S. Francesco e la Chiesa. Studi e testi pubblicati nell'ottavo centenario della nascita di Francesco d'Assisi 1182-1982*, Edizioni Antonianum, Roma 1982, s. 125. Por. 2 Reg 1, 2: *Brat Franciszek przyrzeka posłuszeństwo i uszanowanie papieżowi Honoriuszowi i jego prawnym następcom i Kościołowi rzymskiemu*.

<sup>434</sup> Por. Sobór Laterański IV, konst. 10, w: A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, s. 244-247.

<sup>435</sup> Konst. 10, 3, tamże, s. 247.

<sup>436</sup> Por. konst. 3, 10, tamże, s. 235.

sobór w trosce o podniesienie kultury przyszłych kapłanów oraz aby podnieść stan świadomości religijnej świeckich, wprowadził obowiązek prowadzenia szkoły przy każdej katedrze<sup>437</sup>. Polecono również, aby przy kościele metropolitalnym był teolog mający uczyć księży *Pisma Świętego* i przekazywać wiedzę z zakresu duszpasterstwa (*cura animarium*). Mimo że zalecenia były jasne i konkretne, jednak realizacja ich w praktyce była bardzo trudna.

W tym miejscu należy zauważyć jeszcze rolę, jaką dekrety soborowe przypisują proboszczom. Kanony soborowe wymagają od nich tylko „zarządzanie” trzema sakramentami, a mianowicie: spowiedzią, komunią i namaszczeniem chorych. Proboszcz miał obowiązek spowiadania swoich parafian. Parafianin mógł wprawdzie wypowiadać się u innego kapłana, ale wcześniej musiał dostać pozwolenie od swojego proboszcza. Z rąk proboszcza wierny przynajmniej raz w roku mógł otrzymać sakrament Eucharystii, chyba że kapłan zalecił mu powstrzymanie się od jej przyjęcia<sup>438</sup>. Co ciekawe i może się wydawać dziwne, wśród zadań pastoralnych przewidzianych dla proboszcza nie było obowiązku głoszenia kazań. Być może wynikało to z ich słabego przygotowania teologicznego i sobór doszedł do wniosku, iż nauczanie nieprzygotowanych teologicznie księży byłoby ryzykowne lub wręcz szkodliwe dla czystości wiary<sup>439</sup>. Z omawianych decyzji soborowych wynika, że głoszenie kazań było zarezerwowane dla biskupa miejsca i dla kogoś wyznaczonego przez niego, kto odbył odpowiednie przygotowanie oraz dla tych, którzy otrzymali pozwolenie od Stolicy Apostolskiej.

Kiedy Innocenty III pozwolił Franciszkowi i jego braciom w 1209 r. na głoszenie kazań pokutnych, udzielił im tonsury, aby w ten sposób dać widzialny znak przynależności do Kościoła rzymskiego i tym samym ochronić ich przed zarzutem herezji. Trudno jest rozstrzygnąć, czy była to tonsura wprowadzająca w hierarchię kościelną, czy tylko znak podjęcia nawrócenia, czyli tak zwana tonsura mnisza?<sup>440</sup> Papież Innocenty III zdawał sobie sprawę, że aby przeciwstawić się rozwojowi ruchów heretyckich, nie wystarczy tylko działalność biskupów i ich delegatów, ale potrzebni są też świeccy katolicy, którzy podejmą się głoszenia słowa Bożego. Z tego powodu udzielił pozwolenia na głoszenie kazań bratu Franciszkowi i jego naśladowcom.

Zgodnie z ustaleniami Soboru Laterańskiego III i IV działalność kaznodziejska mogła być delegowana przez biskupów lub przez Stolicę Apostolską. W przypadku zakonu franciszkańskiego zachodzi druga możliwość. Franciszek nie otrzymał pozwolenia od biskupa miejsca, ale od papieża. Takie rozwiązanie było egzempcją franciszkanów spod władzy biskupów miejsca i przekazaniem ich bezpośrednio pod jurysdykcję biskupa Rzymu<sup>441</sup>.

Biedaczyna był przekonany, iż wszyscy jego bracia, kapłani i niekapłani mieli głosić wezwania do pokuty poprzez słowo i przykład życia<sup>442</sup>. Ta działalność braci mimo posiadanej

---

<sup>437</sup> Konst. 11, tamże, s. 247. Obowiązek ten wprowadził już w 1179 r. Sobór Laterański III w konstytucji 18. Zob. tamże, s. 193.

<sup>438</sup> Konst. 21, tamże, s. 259.

<sup>439</sup> Taką hipotezę stawia Pietro Maranesi. Zob. P. Maranesi, *La Sede Apostolica e i Frati Minori nel dibattito ecclesiologico*, „Convivium Assisiense” 2015, nr 17, s. 77-79.

<sup>440</sup> Na temat udzielonego Franciszkowi i jego braciom przez Innocentego III pozwolenia na głoszenie kazań pokutnych zob. 1 Cel 33, w: ZF, s. 466. Natomiast w kwestii tonsury zob. 3 T 12, 3, w: ZF, s. 1492.

<sup>441</sup> A. Boni, *Tres ordines hic ordinat*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1999, s. 51.

<sup>442</sup> Por. 1 Reg 17, 3, w: ZF, s. 113.

tonsury i pozwolenia papieskiego nie zawsze chroniła ruch franciszkański przed zarzutem o herezję. Ataki nasiliły się, gdy zakon rozszerzył swą działalność poza Italię, w szczególności we Francji. Braci mniejsi spotkali się tam nie tylko z oskarżeniami, ale również z prześladowaniami<sup>443</sup>. Powodem owego złego traktowania był brak dokumentów potwierdzających zatwierdzenie zakonu, a tym samym niemożliwość odrzucenia zarzutu o bycie heretykami. Jedynym dokumentem, którym naśladowcy Poverella się posługiwali, była *Reguła*, ale również ona w tym czasie nie posiadała oficjalnego potwierdzenia papieskiego, a więc nie mogła być zbyt pomocna w obronie przed herezją.

Najprawdopodobniej wydarzenia we Francji i w Niemczech spowodowały, że bracia zwrócili się do papieża Honoriusza III z prośbą o oficjalny dokument potwierdzający ich katolickość oraz fakt zatwierdzenia reguły przez Stolicę Apostolską. W dniu 11.06.1219 r. Ojciec Święty Honoriusz III wydał bullę *Cum dilecti*, w której stwierdził, że brat Franciszek i jego towarzysze przynależą do Zakonu Braci Mniejszych oraz że sposób ich życia został zatwierdzony przez Kościół rzymski<sup>444</sup>.

Bulla Honoriusza III jest pierwszym chronologicznie oficjalnym dokumentem, który zachował się do naszych czasów odnoszącym się do braci mniejszych. Pismo papieża zostało skierowane do wszystkich biskupów i opatów. Autor zwracał się z prośbą do hierarchów Kościoła, aby przyjęli braci mniejszych, bowiem ci są wiernymi katolikami (*cattolici e fedeli*). Z treści bulli papieskiej wynika, że naśladowcy Asyżanina byli ze względu na ubiór i sposób życia upodabniani do ruchów pauperystycznych owego czasu, a tym samym uznawani za heretyków.

Na podstawie tego pierwszego oficjalnego dokumentu Stolicy Apostolskiej względem zakonu franciszkańskiego można stwierdzić, iż Honoriusz III uważał, iż istotą działalności braci mniejszych jest głoszenie słowa Bożego, prowadzone na wzór apostołów w różnych częściach świata<sup>445</sup>. Na bazie wypowiedzi papieskiej można przypuszczać, iż Ojcu Świętemu nie chodziło o wezwania do pokuty, ale o głoszenie kazań<sup>446</sup>. Tak więc dokonało się przejście od prostego głoszenia wezwań do nawrócenia i pokuty do działalności kaznodziejskiej w ścisłym sensie, czyli do sprawowania *officium predicationis*. Zarazem widać, że braciom udało się wejść w rzeczywistość eklezjalną swojego czasu i działalność duszpasterską (*cura animarum*), co spowodowało opór i oburzenie ze strony kleru diecezjalnego oraz skargi na braci do prałatów i biskupów. Ci ostatni zaś zwracali się do Stolicy Apostolskiej o rozstrzygnięcie sporów i wyjaśnienie niejasnych spraw. Pojawiły się też problemy z użyciem miejsc kultu i sprawowaniem sakramentów, a to z kolei doprowadziło do wielkich trudności

---

<sup>443</sup> Jordan z Giano poświadcza, że we Francji bracia byli podejrzewani o to, iż są katarami i podczas procesu nie rozumiejąc, co oznacza termin „katarzy”, odpowiedzieli twierdząco i z tego powodu uważani byli za heretyków i prześladowani. Podobna sytuacja przydarzyła się braciom w Niemczech, jak opisuje ten sam kronikarz. Zob. FF, s. 1973-1974.

<sup>444</sup> Bulla znajduje się w: *Bullarium Franciscanum*. Zob. J.H. Sbaraleae, *Bullarium Franciscanum*, t. I, Romae 1759, s. 2. Dokument papieski został przetłumaczony na j. włoski i znajduje się w: FF, s. 2177-2178. Natomiast bulla *Cum dilecti* nie znalazła się w dokumentach papieskich wydanych w j. polskim przez Kazimierza Żuchowskiego. Por. Cz. Gniecki, K. Żuchowski, *Dokumenty papieskie dotyczące reguły i ideału ubóstwa św. Franciszka z Asyżu do roku 1517*, Wydawnictwo Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 2017.

<sup>445</sup> *E si spandono per diverse parti del mondo, dietro l'esempio degli apostoli seminando il seme della divina parola*. Onorio III, *Cum dilecti*, w: FF, s. 2177.

<sup>446</sup> *Serendo semina Verbi Dei*. Zob. Honorius III, *Cum dilecti filii*, w: BF, t. I, s. 2. Na temat rozszerzenia przywileju udzielonego Franciszkowi przez Honoriusza III zob. R. Paciocco, *Frati Minori e privilegi papali tra due i trecento*, Centro Studi Antoniani, Padova 2013, s. 9.

na płaszczyznach administracyjnej i prawnej, które w przyszłości przekształcą się w wielki spór między zakonami żebrzącymi a klerem diecezjalnym. Natomiast w omawianym czasie głównym problemem było oskarżenie o herezję i brak pozwolenia na głoszenie kazań.

Ponadto papież zauważył, iż Franciszek i jego naśladowcy wyrzekli się świata i przyjęli formę życia zatwierdzoną przez Kościół<sup>447</sup>. Mimo że bulla wspominała o Franciszku, on sam był wtedy nieobecny w Italii, bowiem udał się do Ziemi Świętej. Podczas tej nieobecności niektórzy bracia zwrócili się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o interwencję papieską i ochronę.

List Honoriusza III nazywał ruch franciszkański *religione dei frati minori*, czyli Zakonem Braci Mniejszych, a jego sposób życia – regułę zatwierdził Kościół rzymski. Dokument został wydany w 1219 r., czyli przed powstaniem *Reguły niezatwierdzonej* z 1221 r., a tym samym przed narodzinami *Reguły zatwierdzonej* z 1223 r., wobec tego jest oficjalnym świadectwem istnienia wcześniejszej reguły. Bulla Honoriusza potwierdza więc istnienie *Protoreguły* i zarazem jej zatwierdzenie przez Stolicę Apostolską.

W tym miejscu znajduje się poświadczenie wypowiedzi biskupa Jakuba de Vitry, twierdzącego, iż sposób życia braci mniejszych został uznany przez Kościół i że reguła stała się czwartą z uznanych przez Sobór Laterański IV<sup>448</sup>. Takie rozstrzygnięcie jest zarazem odpowiedzią na pytanie: dlaczego franciszkanie zgodnie z 12. konstytucją Soboru Laterańskiego IV nie zostali zmuszeni do przyjęcia innej reguły. W świetle powyższych rozważań ważne jest określenie istoty nowego zakonu. Według Stolicy Apostolskiej elementem spajającym tożsamość naśladowców Świętego z Asyżu jest apostołskość, rozumiana jako wędrowne głoszenie słowa Bożego, oraz katolickość, czyli wierność Kościołowi rzymskiemu. Zarazem dla Honoriusza III ruch franciszkański był w pełni zakonem (*religio*), ze sposobem życia zatwierdzonym przez Kościół rzymski.

Bulla *Cum dilecti* nie rozwiązała jednak wątpliwości w stosunku do naśladowców Biedaczyny z Asyżu, przede wszystkim wśród episkopatu francuskiego, skoro ten sam papież w niecałe dwa lata od wydania tejże bulli wydał następną, skierowaną bezpośrednio do hierarchii kościelnej królestwa Francji. Honoriusz III w dniu 29. 05.1220 r. ogłosił bowiem w Viterbo bullę *Pro dilectis*<sup>449</sup>. Papież w swym dokumencie strofuje biskupów, opatów i innych hierarchów kościelnych za nieprzyjmowanie w podległych im jednostkach administracyjnych braci mniejszych mimo jego listów polecających. Wzmianka o listach może świadczyć o istnieniu nieznanych współcześnie dokumentów papieskich wydanych w obronie franciszkanów podejmujących działalność duszpasterską na terenie Francji. Niektórzy biskupi nadal mają wątpliwości co do katolickości tego zakonu i do pozwolenia na głoszenie kazań. Dlatego autor podkreślił z mocą, że zakon należy do zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską, a jego członkowie są pobożnymi katolikami. Terminy użyte przez papieża pojawiły się już w poprzednim dokumencie, a mianowicie, iż jest to *religio approbatas* (zakon zatwierdzony), a jego bracia są *catholicos et devotos* (pobożni i katolicy)<sup>450</sup>. Certyfikat papieski potwierdza, iż naśladowcy św. Franciszka byli uważani we Francji za heretyków lub

<sup>447</sup> *Frate Francesco e i suoi compagni, appartenenti alla vita e religione dei frati minori, dopo aver abbandonate le vanità del mondo, hanno scelto una via di vita meritamente approvata dalla Chiesa romana.* Tamże, s. 2177.

<sup>448</sup> Zob. J. de Vitriaco, *Historia Occidentalis*, s. 238.

<sup>449</sup> Honorius III, *Pro dilectis*, w: BF, t. I, s. 5.

<sup>449</sup> Honorius III, *Pro dilectis*, w: BF, t. I, s. 5.

<sup>450</sup> Tamże, s. 5.



za tych, którzy przywłaszczyli sobie przywilej głoszenia kazań i z tego powodu są prześladowani oraz nieprzyjmowani w diecezjach.

Bulla *Pro dilectis* potwierdziła, że w skład tożsamości naśladowców Stygmatyka z Asyżu wchodziła katolickość i że ruch franciszkański przez papieża i kurie rzymską rozumiany był jako zakon (*ordine*). Ponadto bulla papieska była dokumentem potwierdzającym wielką życzliwość ze strony Stolicy Apostolskiej względem braci mniejszych i widać wypływającą z niej troskę o naśladowców Poverella. To wsparcie papieskie świadczy również o znaczeniu, jakie zaczynał mieć zakon w Kościele katolickim.

Pierwsze dwie omawiane bulle miały na celu obronę naśladowców Biedaczyny przed oskarżeniami o herezję i wykazanie ich przynależności do Kościoła katolickiego. Miały też pomóc w przełamaniu oporu hierarchów kościelnych i pozwolić na swobodne głoszenie kazań pokutnych ze strony braci mniejszych. Natomiast wydana przez Honoriusza III dnia 22 września 1220 r. bulla *Cum secundum consilium* dotyczyła struktur wewnątrzzakonnych, a w szczególności nowych kandydatów do zakonu.

Jakub z Vitry, jeden z pierwszych świadków rozwoju ruchu franciszkańskiego, w swoim pierwszym liście z 1216 r. z wielkim entuzjazmem opisywał rozwój nowego zakonu, ale już w 1220 r. zauważył, iż *hec tamen religio ualde periculosa* (ten zakon wydaje się niebezpieczny), bowiem wysyła do głoszenia kazań nie tylko *perfecti*, *sed etami iuuenes et imperfecta* (doskonałych, ale również młodych i niedoświadczonych)<sup>451</sup>. Jako remedium na to niebezpieczeństwo francuski biskup rekomendował pewien okres próby dla kandydatów i poddanie ich rygorowi klasztornemu. Jest wysoce prawdopodobne, że de Vitry zasugerował takie rozwiązanie papieżowi Honoriuszowi III, z którym był w dobrych relacjach. Być może sugestia została przedstawiona Ojcu Świętemu przez kard. Hugolina? Faktem jest, iż 22.09.1220 r. papież Honoriusz III wydał bullę *Cum secundum*, którą ustanowił roczny okres próby dla kandydatów do zakonu franciszkańskiego.

Dokument papieski ukazał się w okresie pierwszego większego kryzysu w łonie zakonu franciszkańskiego, który wybuchł podczas nieobecności Franciszka w Italii między 1219 a 1220 r. Podczas pobytu Asyżanina w Ziemi Świętej ustanowieni przez niego wikariusze: bracia Mateusz z Narni i Grzegorz z Neapolu wraz z braćmi, którzy od długiego czasu byli członkami zakonu (*seniores*), wprowadzili nowe normy przede wszystkim w duchu monastycznym odnośnie do postów, aby w ten sposób upodobnić się do dawnych zakonów.

Niektórzy bracia podjęli się realizacji własnych projektów, np. Jan de Capella zwrócił się do Stolicy Apostolskiej o zatwierdzenie założonego przez siebie zakonu składającego się z trędowatych. Franciszek, poinformowany o zachodzących zmianach i fermentie wśród braci, powrócił z Egiptu i udał się do papieża Honoriusza III, prosząc o pomoc kardynalską w rozwiązaniu problemów. Święty zdał sobie sprawę, że nie wystarczą jego osoba i charyzma do regulowania życia wspólnoty franciszkańskiej, która w ostatnich latach bardzo się rozrosła. Papież przydzielił mu kard. Hugolina jako protektora zakonu. Podczas wizyty na dworze papieskim Biedaczyna otrzymał unieważnienie przywilejów uzyskanych przez braci podczas swojej nieobecności, a po powrocie do Asyżu zniósł prawa ustanowione przez tak zwaną kapitułę starszych.

---

<sup>451</sup> Por. J. de Vitriaco, *Epistola VI*, s. 236.

W takim kontekście ukazała się bulla *Cum secundum consilium*. Kajetan Esser twierdził nawet, że jest ona odpowiedzią ze strony Kościoła na problemy w zakonie franciszkańskim<sup>452</sup>. Większość historyków zajmujących się tematyką franciszkańską uważa, iż bulla została narzucona braciom<sup>453</sup>. Natomiast są też tacy, którzy twierdzą, iż obowiązek nowicjatu jest przywilejem otrzymanym przez zakon od Stolicy Apostolskiej, a więc jak każdy przywilej nie mógł być narzucony<sup>454</sup>.

Dokument papieski skierowany jest do umiłowanych synów *priori e custodi dei frati minori*<sup>455</sup>. Użycie takich tytułów świadczy o pewnych trudnościach, które napotkała kancelaria papieska w zdefiniowaniu struktur franciszkańskich. Honoriusz III, odwołując się do biblijnej *Księgi Przysłów*, poucza adresatów, aby zastanowić się przed podjęciem decyzji. Z tego powodu każdy, kto chce podjąć życie doskonalsze (*vita più perfetta*), czyli wstąpić do zakonu, powinien skonfrontować swoje chęci z siłami, jakie posiada. Dlatego mocą swej władzy papież prawie we wszystkich formach życia religijnego wprowadził dla kandydatów okres próby przed złożeniem profesji w zakonie franciszkańskim. Ponadto Honoriusz III zakazał braciom ubranym w habit wolnego wędrowania poza posłuszeństwem<sup>456</sup>. Jeśli jednak znalazłby się brat, który złamałby ten zakaz, przełożeni są upoważnieni do nałożenia nań kar przewidzianych przez prawo kanoniczne. Powyższe zalecenia bulli *Cum secundum consilium* były odpowiedzią ze strony Stolicy Apostolskiej na prawdziwe problemy i zapewne skargi kierowane do kurii rzymskiej na gorszące zachowania braci. Decyzje papieskie spowodowały zmiany w pierwotnym ruchu franciszkańskim, przede wszystkim bracia zostali ograniczeni w ich wolnym przemieszczaniu się i poddani kontroli swoich przełożonych. A ci (przełożeni) zostali wyposażeni we władzę nakładania kar kanonicznych<sup>457</sup>. Rozstrzygnięcia wprowadzone przez Honoriusza III wzmocniły wewnętrzną dyscyplinę w zakonie franciszkańskim i zostały przyjęte w obu redakcjach reguły. W *Regule niezatwierdzonej* Franciszek cytuje wypowiedź Honoriusza III o zakazie przechodzenia do innego zakonu i *wałęsaniu się wbrew*

---

<sup>452</sup> K. Esser, *Origini e inizi del movimento e dell'ordine francescano*, Edizioni Jaca Book, Milano 1975, s. 152. Natomiast Jacques Dalarun twierdzi, iż *Cum secundum* została sporządzona w ścisłej łączności z wikariuszami Grzegorzem z Neapolu i Mateuszem z Narni, którym Franciszek pozostawił zarządzanie zakonem podczas swojej nieobecności. Zob. J. Dalarun, *Francesco d'Assisi il potere in questione e la questione del potere. Rifiuto del potere e forme di governo nell'Ordine dei Frati Minori*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1999, s. 81.

<sup>453</sup> Tak twierdzą m.in.: Gratien de Paris, Theophile Desbonnets, Stanislao da Campagnola, Grado Merlo, Felice Accrocca, Pietro Maranesi i Carlo Paolazzi. Zob. G. de Paris, *Historie de la fondation et de l'evolution de l'Ordre des Freres Mineurs au XIII siecle*, Roma 1982, s. 72-73; S. da Campagnola, *Francesco d'Assisi nei suoi scritti e nelle sue biografie dei secoli XIII-XIV*, Assisi 1977, s. 32-35; G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco*, Editrici Francescane, Padova 2013, s. 40-41; F. Accrocca, A. Ciceri, *Francesco e i suoi frati*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1998, s. 136; P. Maranesi, *Francesco d'Assisi e i frati minori*, Cittadella Editrice, Assisi 2012, s. 54-55; C. Paolazzi, *Lettura degli scritti di Francesco d'Assisi*, Milano 1987, s. 205.

<sup>454</sup> Tak twierdzi przede wszystkim Andrea Boni i Martino Conti. Zob. A. Boni, *La novitas franciscana nel suo essere e nel suo divenire*, Edizioni Antonianum, Roma 1998, s. 414-424; M. Conti, *Il Codice di Comunione dei Frati Minori*, Edizioni Antonianum 1999, s. 174-178.

<sup>455</sup> Honorius III, *Cum secundum*, w: FF, s. 2181 (tłum. włoskie).

<sup>456</sup> *Vietiamo inoltre che alcuno di voi possa andare in giro fuori dell'obbedienz con l'abito della vostra religione*, w: FF, s. 2182.

<sup>457</sup> P. Etzi, *Iuridica franciscana. Percorsi monografici di storia della legislazione dei tre Ordini francescani*, Edizioni Messaggero di sant'Antonio, Padova 2005, s. 26; R. Paciocco, *Frati Minori e privilegi papali tra due e trecento*, s. 10.

*posłuszeństwu*<sup>458</sup>. Natomiast *Regula zatwierdzona* potwierdza roczny okres próby i powołując się na bullę *Cum secundum consilium*, zakazuje wystąpienia z zakonu po złożeniu profesji<sup>459</sup>.

Bulla Honoriusza III *Cum secundum* jest świadectwem ewolucji tożsamości franciszkańskiej. Ruch zapoczątkowany przez Świętego z Asyżu z bractwa pokutników staje się zakonem (*ordo/religio*) i tak jest traktowany przez Stolicę Apostolską, która uważa go za jeden z istniejących zakonów. Z bulli papieskiej wynika, że w 1220 r. zakon braci mniejszych ma już oficjalny strój (*habitus vitae vestrae*) odróżniający go od innych form życia zakonnego, dlatego papież zabrania braciom wagabundyzmu, aby nie był on przyczyną skandalu i złej opinii dla zakonu oraz przechodzenia z jednego zakonu do innych. Natomiast innym zakon zakazuje przyjmowania uciekinierów z zakonu franciszkańskiego. Co ciekawe, zakon franciszkański jest traktowany przez kurię papieską na równi z innymi zakonami, choć formalnie (przy założeniu, że reguła z 1223 r. jest formalnym zatwierdzeniem sposobu życia braci mniejszych) nie posiada jeszcze oficjalnego (prawnego) rozpoznania ze strony Kościoła. Potwierdzeniem traktowania ruchu zapoczątkowanego przez Biedaczynę z Asyżu jako zakonu jest uznanie przez Stolicę Apostolską prawa do przyjmowania profesji zakonnej przez przełożonych franciszkańskich<sup>460</sup>. Ponadto zakaz przechodzenia członków zakonu franciszkańskiego do innych zakonów świadczy o traktowaniu franciszkanów jako rozpoznanego przez Kościół zakonu, a poza tym jest dowodem na uzyskanie od Stolicy Apostolskiej przywileju przez braci mniejszych<sup>461</sup>. Takie traktowanie franciszkanów przez kurię rzymską może być argumentem w dyskusji nad datą powstania zakonu braci mniejszych. Jeżeli kancelaria papieska traktuje w 1220 r. ruch założony przez Asyżanina jako zakon, to nie może to być przypadek lub błąd urzędniczy. Stolica Apostolska była tego świadoma i świadczą o tym bulle papieskie, iż zakon jest formalnie rozpoznany przez Kościół, dlatego już w pierwszej chronologicznie bulli *Cum dilecti*, a następnie w *Pro dilectis* Honoriusz III nazwał ruch franciszkański *Ordine dei Frati Minori* (Zakon Braci Mniejszych)<sup>462</sup>. Interpretując najprostsze tłumaczenie terminu „zakon”, jako grupę ludzi żyjących według określonego porządku, należy przyjąć, iż Stolica Apostolska w 1209 r. zatwierdziła Franciszkową *Forma vitae* jako nową formę życia zakonnego. Andrea Boni twierdzi, że nie było to aprobacją nowej reguły życia zakonnego, a tylko zatwierdzeniem projektu nowej formy życia zakonnego (*un progetto di vita religiosa*)<sup>463</sup>. Natomiast inny profesor prawa na uniwersytecie Antonianum w Rzymie dochodzi do wniosku, że w momencie złożenia przez Franciszka i jego braci ślubu posłuszeństwa na ręce Innocentego III została prawnie przyjęta profesja, a tym samym *Protoregula* stała się *regulare propositum*. Od momentu przyjęcia ślubów przez Innocentego III zakon braci mniejszych stał się podmiotem prawa kościelnego, a tym samym autonomiczną osobowością prawną mającą swoje prawa i obowiązki wynikające z obowiązującego wówczas prawa kanonicznego<sup>464</sup>.

---

<sup>458</sup> 1 Reg 2, 10, w: ZF, s. 99.

<sup>459</sup> 2 Reg 2, 12, w: ZF, s. 129.

<sup>460</sup> P. Etzi, *Iuridica franciscana. Percorsi monografici di storia della legislazione dei tre Ordini francescani*, Edizioni Messaggero, Padova 2005, s. 26.

<sup>461</sup> A. Boni, *La novitas franciscana*, s. 426.

<sup>462</sup> Por. Honorius III, *Cum dilecti*, w: FF, s. 2177; tenże, *Pro dilectis*, w: FF, s. 2179.

<sup>463</sup> A. Boni, *Tres ordines hic ordinat*, s. 43.

<sup>464</sup> P. Etzi, *Iuridica franciscana*, s. 23-24.

W celu wyjaśnienia tego problemu Martino Conti dokonuje rozróżnienia *istituzione* (instytucja) i *organizzazione* (organizacja), bowiem jego brak prowadzi do zamieszania. Ruch franciszkański, który Duch Pański wzbudził w Kościele przez św. Franciszka z Asyżu, nie był nową instytucją, ale nową organizacją życia zakonnego<sup>465</sup>. Świadomy tego rozróżnienia był kard. Jan od św. Pawła, proponujący Biedaczynie przyjęcie jednej z instytucjonalnych form życia zakonnego, którymi były życie monastyczne lub eremickie<sup>466</sup>. Również papież Innocenty III zdawał sobie sprawę, że dla nowej organizacji życia zakonnego brakuje fundamentu prawnego w *Corpus Iuris*, toteż chcąc jak najszybciej zaradzić tej luce prawnej, na Soborze Laterańskim IV ustanowił czwartą instytucję (*istituzione*) życia zakonnego, a mianowicie obok istniejących już form życia monastycznego, eremickiego i kanonickiego zadekretował życie apostołskie<sup>467</sup>. W ten sposób wspólnota franciszkańska uzyskała fundament prawny, a jej reguła została wpisana do dokumentów legislacyjnych Kościoła katolickiego.

Bazując na takim układzie faktów historycznych, można łatwiej zrozumieć terminologię użytą przez Honoriusza III w bulli *Solet annuere* z 29.11.1223 r., gdzie papież nie mówi o zatwierdzeniu reguły, a tylko jej potwierdzeniu (*confirmare*). Dla Stolicy Apostolskiej reguła z 1223 r. nie jest czymś nowym, ale tylko nowym wyrazem tego, co już zostało zatwierdzone przez Innocentego III, z tego powodu reguła nie wymaga aprobacji (*approbatio*), ale tylko potwierdzenia (*confirmatio*)<sup>468</sup>. Priamo Etzi, opierając się na komentarzu Uguccionego, stwierdził, iż termin *confirmare* nie oznacza stwarzania czegoś na nowo (co do tej pory nie istniało), ale danie nowej siły i formy temu, co już istnieje<sup>469</sup>. Tak więc bulla *Solet annuere* jest dokumentem potwierdzającym, a nie zatwierdzającym regułę franciszkańską. O tym mówi sam autor dokumentu, wspominając swojego poprzednika Innocentego III, który regułę zakonu zatwierdził (*ordinis vestri regulam approbatam*). Tę samą myśl wyraził Honoriusz III w dokumentach, które wcześniej zostały przeanalizowane, gdzie stwierdzał, że sposób życia braci mniejszych został zatwierdzony przez Kościół<sup>470</sup>. Użycie słowa *confirmare* jest publicznym potwierdzeniem czegoś, co już działa. Pieczęć (bulla) zaś służy do potwierdzenia autentyczności dokumentu<sup>471</sup>.

<sup>465</sup> M. Conti, *Il Codice di Comunione dei Frati Minori*, s. 12-13.

<sup>466</sup> Zob. 1 Cel 13, 1-2, w: ZF, s. 466.

<sup>467</sup> Taką hipotezę stawia Martino Conti. Zob. M. Conti, *Il Codice dei Comunioni*, s. 34-35. Zgadzają się z nią m.in. Priamo Etzi i Adrea Boni. Por. P. Etzi, *Solet annuere. Contestualizzazione storico-giuridica della Solet annuere di papa Onorio III*, w: P. Maranesi, F. Accrocca, *La Regola di frate Francesco*, s. 112; A. Boni, *La novitas franciscana*, s. 253.

<sup>468</sup> Bulla Honoriusza III *Solet annuere* znajduje się w dwóch egzemplarzach, oba pochodzą z kancelarii papieskiej. Oryginał znajduje się w bazylice św. Franciszka w Asyżu. Obecnie wystawiony jest w tzw. kaplicy relikwii. Natomiast drugi egzemplarz to kopia sporządzona przez kancelarię apostolską, znajduje się w Archivio segreto vaticano. Wykorzystano BF, t. I, s. 15-19. Tak oddaje to tekst oryginału: *Ordinis vestri regulam, a bone memorie Innocentio papa predecessore nostro approbatam, annotatam presentibus, auctoritate vobis apostolica confirmamus*.

<sup>469</sup> P. Etzi, *Iuridica franciscana*, s. 25. Autor odwołuje się do średniowiecznego dzieła *Summa super Decreto* autorstwa Uguccionego. Zob. Uguccione, *Summa super Decreto*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Codice Vat. Lat. 2280.

<sup>470</sup> Honoriusz III w *Cum dilecti* napisał: *Una via di vita approvata dalla Chiesa romana*. Zob., w: FF, s. 2177. Natomiast w *Pro dilectis* stwierdził: *noi riteniamo il loro Ordine tra quelli approvati*. Zob., w: FF, s. 2179.

<sup>471</sup> Taką interpretację przedstawia Attilio Bartoli Langeli, zob. A. Bartoli Langeli, *La Solet annuere come documento*, w: P. Maranesi, F. Accrocca, *La Regola di Frate Francesco*, Edettrici Francescane, Padova 2012, s. 73.

Przyjęcie powyższych argumentów może być odpowiedzią na pytanie: dlaczego tak ważny dla franciszkanów dokument posiada tak zwyczajną formułę *solet annuere*. Jak zauważył w swych badaniach Attilio Bartoli Langeli, formuła *solet annuere* jest jedną z najbardziej zwyczajnych (nie ozdobnych) używanych przez kancelarię papieską w tym czasie i wystarczy porównać ją z *Religiosam vitam eligentibus*, zatwierdzającą życie dominikanów, gdzie oprócz ozdobnej preamboli istnieje również 19 podpisów kardynałów, by zdać sobie sprawę z różnicy<sup>472</sup>. Jeśli więc na potwierdzenie reguły braci mniejszych została użyta ta forma, to musiał być jakiś motyw. Wyjaśnieniem może być fakt, iż Honoriusz III mocą władzy apostolskiej tylko potwierdza, a nie zatwierdza regułę franciszkańską.

Dokument papieski skierowany jest do umiłowanych synów brata Franciszka i innych braci z zakonu braci mniejszych<sup>473</sup>. Bulla nie zawiera żadnego tytułu, co wyróżnia ją spośród innych listów tego samego papieża skierowanych do zakonu. W *Cum secundum* np. Ojciec Święty zwracał się do *priori e custodi dei fratri minori*, tutaj natomiast mamy tylko imię i określenie ogólne *fratri*. Najwyraźniej Ojciec Święty został poinformowany o dymisji z zarządzania zakonem złożonej przez Biedaczynę na kapitule odbytej 29.09.1220 r. i stąd brak tytułu przed imieniem założyciela. Niektórzy historycy wyciągają z tego wniosek, że jest to list osobisty (*ad personam*), skierowany do Biedaczyny, i porównują go z bullą *Solet annuere* zatwierdzającą regułę św. Klary, która też jest listem osobistym, ale w inskrypcie znajdują się słowa: *dilectis in Christo filiabus Clare abbatisse aliisque sororibus monasterii Sancti Damiani Asisinatis*<sup>474</sup>. Tak więc mimo osobistego charakteru listu autor uwzględnił tytuł *abbatissa* świętej, czego jednak nie uczynił w liście do Poverella.

Bulla *Solet annuere* jest odpowiedzią na *piis precibus* (pobożne życzenia), skierowane przez Franciszka i jego braci do Stolicy Apostolskiej i dlatego autor, posiadając autorytet apostolski (*auctoritate apostolica*), udziela im swojej łaski. Dokument Honoriusza III jest więc przywilejem otrzymanym przez Zakon Braci Mniejszych. Z tej wypowiedzi papieskiej wynika, że Franciszek i inni bracia skierowali petycję do kancelarii papieskiej. Jednak do naszych czasów nie zachowały się dokumenty poświadczające ten fakt.

*Solet annuere* Honoriusza III jest oficjalnym rozpoznanem ze strony Kościoła charyzmatu św. Franciszka i potwierdzeniem zgodności jego sposobu życia z *Ewangelią*. Dokument jest wyrazem władzy apostolskiej papieża, który jako najwyższy przełożony (*supremus superior*) deklaruje zgodność franciszkańskiego sposobu życia (reguły) z depozytem wiary (*depositum fidei*). W ten sposób istnienie Zakonu Braci Mniejszych jest uznane za użyteczne i odpowiednie dla całego Kościoła<sup>475</sup>. Z powyższego faktu wynika też waga tego dokumentu dla późniejszych i obecnych dyskusji nad istotą tożsamości zakonu franciszkańskiego. Ponadto z faktu zatwierdzenia reguły jako własnego prawa zakonnego biorą swój początek dwie rzeczywistości. Po pierwsze, została poświadczona zgodność prawa

<sup>472</sup> A. Bartoli Langeli, *La Solet annuere come documento*, s. 75-76.

<sup>473</sup> Honorius III, *Solet annuere*, w: BF, t. I, s. 15: *Dilectis filiis fratri Francisco et aliis fratribus de ordine fratrum Minorum*.

<sup>474</sup> Taką hipotezę postawił Attilio Bartoli Langeli. Zob. A. Bartoli Langeli, *La Solet annuere come documento*, s. 84. Autor odwołuje się do *Testamentu* św. Franciszka, w którym stwierdza: *Et dominus papa confirmavit mihi* („Ojciec Święty potwierdził mi”). Zob. T 15, w: ZF, s. 157. Jak widać, Franciszek nie mówi o zatwierdzeniu, ale o potwierdzeniu, ale w tym wypadku autor zwraca uwagę na *mihi* (potwierdził mi), a nie zakonowi.

<sup>475</sup> A. Montan, *La Vita consacrata nel mistero della Chiesa fra tradizioni e rinnovamento*, „Lateranum” 1991, nr 57 s. 575.

partykularnego instytutu życia zakonnego z prawem powszechnym Kościoła. A po drugie, reguła otrzymała moc sprawczą, dzięki której od momentu złożenia ślubów przez kandydata nakłada nań obowiązek zachowania jej w ramach ślubu posłuszeństwa<sup>476</sup>.

Bulla *Solet annuere* spowodowała, że *Reguła zatwierdzona* stała się elementem konstytutywnym zakonu franciszkańskiego, a tym samym częścią składową jego tożsamości. Dzięki temu aktowi Zakon Braci Mniejszych otrzymał dokument wyróżniający go od innych istniejących instytutów życia zakonnego i określający jego odrębność w Kościele. W tym miejscu należy zaznaczyć, że Stolica Apostolska, zatwierdzając sposób życia *fraternitas* Franciszka z Asyżu, nie udzieliła pozwolenia jedynie na życie we wspólnocie, ale zezwoliła na głoszenie kazań na całym świecie. Z powyższego faktu wynika, iż do istoty życia braci mniejszych przynależy też głoszenie słowa Bożego, co – jak potwierdzają dokumenty Jakuba z Vitry i bulle Honoriusza III – bracia czynili we wszystkich zakątkach ówczesnego świata. Tak więc do elementów składowych tożsamości braci mniejszych należą: *fraternitas* (życie we wspólnocie, gdzie wszyscy są braćmi), *minoritas* (bycie mniejszym, nieposiadającym władzy nad innymi), *itinerantia* (życie bez stałego miejsca zamieszkania, czyli *non stabilitas loci*) i *apostolicita* (apostolskość, czyli wędrowne głoszenie Ewangelii na wzór Chrystusa i apostołów).

Według tradycji monastycznej reguła ma podwójne znaczenie – jest przymierzem z Bogiem w Chrystusie i Kościele oraz kodeksem wspólnoty między członkami tego samego zakonu. Takie same funkcje otrzymała *Reguła zatwierdzona* przez Honoriusza III bullą *Solet annuere* i dlatego papież na końcu dokumentu ogłasza sankcje prawne dla wszystkich tych, którzy chcieliby naruszyć to, co ustanawia dokument papieski<sup>477</sup>.

W 1224 r. Honoriusz III wydaje bullę *Quia populares tumultus*<sup>478</sup>, która potwierdza fakt coraz większego porzucenia wędrownego stylu życia ze strony zakonu franciszkańskiego. Wydany 3.12.1224 r. w Rieti dokument papieski udziela franciszkanom przywileju na celebrowanie Mszy św. i boskiego oficjum w oratoriach i miejscach przebywania braci przy przenośnym ołtarzu<sup>479</sup>. Warto podkreślić, iż przywilej papieski wyłączał franciszkanów spod władzy biskupa miejsca. Od tego momentu franciszkanie nie musieli prosić ordynariusza o pozwolenie na odprawianie Mszy św. i liturgii godzin przy własny ołtarzu. W pierwotnym okresie ruchu franciszkańskiego Biedaczyna i jego naśladowcy nie posiadali własnych miejsc kultu i udawali się na celebrację Eucharystii do najbliższego kościoła. W latach dwudziestych XIII wieku następuje kolejna ewolucja w życiu braci mniejszych, a mianowicie porzucają prowizoryczne miejsca zamieszkania (*locus*) lub hospicja (*hospitia*) na rzecz bardziej stałych (*domus*). Naśladowcy Świętego z Asyżu nie tylko mają swoje domy, ale również kościoły. W tym czasie pojawia się też osoba przełożonego miejscowego, którego nazwano gwardianem, co w języku germańskim oznaczało strażnika<sup>480</sup>. Jednak wraz z rozszerzeniem się pola

<sup>476</sup> A. Boni, *Disciplina religiosa ed aggiornamento conciliare*, Edizioni Antionianum, Roma 1967, s. 133-134.

<sup>477</sup> Por. Honorius III, *Solet annuere*, w: BF, t. I, s. 19. *Nulli ergo hominum omnino liceat hanc paginam nostre confirmationis infringere vel ei ausu temerario contraire.*

<sup>478</sup> Tenże, *Quia populares tumultus*, w: BF, t. I, s. 20.

<sup>479</sup> Por. tamże: *In locis et oratoriis vestris cum viatico altari possitis missarum solemnia et alia officia celebrare, omni parochiali iure parochialibus ecclesiis reservato.*

<sup>480</sup> Taką interpretację terminu „gwardian” daje Lazaro Iriarte. Zob. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 47. Natomiast Fernando Uribe na podstawie *Pism św. Franciszka* twierdził, iż nie można rzec, że gwardian to przełożony lokalny, jest on bardziej „szefem” małej grupy braci działających na terenie prowincji. Zob. F. Uribe,

działalności braci mniejszych na pracę duszpasterską wzrastały problemy z lokalnymi władzami kościelnymi.

Papież Honoriusz III już dwa lata wcześniej 29.03.1222 r. udzielił franciszkanom przywileju sprawowania Mszy św. i celebrowania oficjum w kościołach, jeśli je posiadają, w okresie ekskomuniki lub w czasie interdyktu przy zachowaniu tylko dwóch warunków, a mianowicie odmawiania ich przy zamkniętych drzwiach i bezceremonialnie, aby w ten sposób trzymać daleko od siebie ekskomunikowanych<sup>481</sup>. Przywilej papieski czynił z franciszkanów wspólnotę liturgiczną niezależną od biskupa miejsca. Powyższe dokumenty świadczą o tym, że dawne *loci* miejsca, w których zatrzymywali się braci przekształcono w stałe siedziby. Zachodzące zmiany zaakceptował z pewnymi zastrzeżeniami święty Franciszek, czego ilustracją są jego wypowiedzi w *Testamencie* i *Liście do całego zakonu*. W ostatniej swej woli Biedaczyna prosi swych naśladowców, aby nie przyjmowali kościołów, ubogich mieszkań i wszystkiego, co się dla nich buduje, jeśli nie zgadza się to z ideą ubóstwa, czyli mogą przyjmować wymienione rzeczy, jeśli będą w nich przebywali jako obcy i pielgrzymi<sup>482</sup>. Wraz ze wzrostem liczbowym zakonu potrzebne były struktury adekwatne do odmawiania wspólnego brewiarza i sprawowania Eucharystii. O tym właśnie napisał Biedaczyna w liście do zakonu: *Upominam i zachęcam w Panu, aby w miejscach, gdzie przebywają bracia, była odprawiana w ciągu dnia tylko jedna Msza święta [...] I by klerycy odmawiali oficjum z pobożnością wobec Boga*<sup>483</sup>. Widać więc, iż bracia mniejsi posiadają miejsca, gdzie sprawują Mszę św. i gromadzą się na odmawianie oficjum. Mimo tego, iż naśladowcy Poverella nadal prowadzą wędrowne życie, coraz bardziej podejmowane przez nich zadania (szczególnie sprawowanie sakramentów i duszpasterstwo) zmuszają ich do przyjęcia stałego miejsca zamieszkania. Taka sytuacja w zakonie była powodem zwracania się do Stolicy Apostolskiej o pewne przywileje, jak np. otrzymany w bulli *Quia populares*, pozwalający na sprawowanie Mszy św. we własnym kościele. Przywileje papieskie nie wyłączały braci z prerogatyw, które przysługiwały parafiom, jednak nawet sankcje przewidziane przez papieża nie usunęły oporów kleru<sup>484</sup>. Przede wszystkim księża i biskupi z Królestwa Francji przyjęli dokument papieski jako zagrożenie dla ich władzy i nie tylko nie pozwalali braciom na głoszenie kazań, ale zabraniali naśladowcom Świętego z Asyżu sprawowania Mszy św. przy przenośnym ołtarzu. Braci, którzy nie poddawali się przepisom lokalnym, poddawano ekskomunice<sup>485</sup>. Aby zapobiegać takiemu traktowaniu braci, Honoriusz III nakazał biskupom Paryża i Tournai, aby powstrzymali innych biskupów przed karaniem braci i wyjaśnili im, że przywileje papieskie nie likwidują wszystkich praw nabytych przez proboszczów i nie wyłączają braci mniejszych spod władzy *omni iure parochiali*<sup>486</sup>. Jednak nawet ta interwencja nie powstrzymała napiętej sytuacji między franciszkanami a klerem diecezjalnym we Francji, skoro Honoriusz III 26.08.1225 r. wydaje następną bullę *In hiis que*

---

*Strutture e specificita' della vita religiosa secondo la regola di S. Benedetto e gli opuscoli di S. Francesco D'Assisi*, Edizioni Antonianum, Roma 1979, s. 208.

<sup>481</sup> Honorius III, *Devotionis vestre*, w: BF, t. I, s. 9.

<sup>482</sup> Zob. T 24, w: ZF, s. 157.

<sup>483</sup> LZ 30, 41, w: ZF, s. 259-261.

<sup>484</sup> Tekst dokumentu papieskiego stwierdza: *Omni parochiali iure parochialibus ecclesiis reservato*. Zob. Honorius III, *Quia populares tumultus*, w: BF, t. I, s. 20.

<sup>485</sup> Zob. R. Paciocco, *Frati Minori e privilegi papali tra due e trecento*, s. 13.

<sup>486</sup> G. de Paris, *Histoire de la fondation et de l'evolution de l'Ordre des freres Mineurs au XIII siecle*, s. 121.

*ad cultum divinum*, w której wyjaśnia, iż przywilej udzielony przez niego braciom mniejszym nie powinien być interpretowany w sposób złośliwy<sup>487</sup>. Jednakże i ta interpretacja nie została przyjęta, skoro 19.09.1225 r. papież pisze następną bullę *Non deberent ecclesiarum*<sup>488</sup>. Najwyraźniej również ta interwencja papieska nie przyniosła rozwiązania, ponieważ w 1226 r. doszło do ugody między opatem św. Piotra, proboszczami regionu Grand a franciszkanami, dzięki któremu bracia mniejsi mogli sprawować Eucharystię i boskie oficjum w swoich kościołach przy przenośnych ołtarzach. Musieli jednak zagwarantować przestrzeganie wszystkich praw parafialnych (*iure parrochiali per omnia semper salvo*) oraz oddać w całości klerowi lokalnemu ofiary otrzymane podczas sprawowania Eucharystii<sup>489</sup>.

Powyższe dokumenty papieskie z czasów sprawowania najwyższej władzy w Kościele przez Honoriusza III pozwalają dostrzec, jak franciszkanie z ruchu głoszącego wezwania do pokuty coraz bardziej stają się zakonem osiadłym w miastach i zajmującym się pracą duszpasterską, rozumianą jako *cura animarum*. Rozwija się też zrozumienie ślubu życia bez własności, to już niewyzbycie się wszystkiego (jak w pierwszych latach istnienia ruchu), ale posiadanie ubogich domów i kościołów, gdzie bracia dzielą czas między modlitwę kanoniczną, czyli brewiarz, sprawowanie Mszy św. i pracę. Tak więc Zakon Braci Mniejszych przyjmuje charakter zakonu kontemplacyjno-czynnego oddającego się modlitwie i pracy duszpasterskiej. Mimo przyjęcia bardziej osiadłego sposobu życia „synowie” Serafickiego Ojca nie zapominają o działalności misyjnej na ziemiach zajętych przez mahometan. Jednak i w tej działalności bracia zaczynają korzystać z poparcia Stolicy Apostolskiej. Dnia 7.09.1225 r. Honoriusz III wydał bullę *Vineae Domini custododes*, w której wysyła wspólnie franciszkanów i dominikanów na ziemie obecnego Maroka<sup>490</sup>. Papież wykorzystał okres relatywnego spokoju i tolerancji w Maroku i wysyła tam misjonarzy, aby mogli głosić Ewangelię. Zadaniem braci jest nawracanie niewierzących i przywracanie do wiary tych, którzy się jej wyrzekli, przechodząc na islam<sup>491</sup>. Bracia misjonarze otrzymują w tym regionie przywilej głoszenia kazań, udzielania chrztu nawróconym mahometanom, godzenia apostatów z Kościołem. Ponadto misjonarze w Maroku mają też przywilej nakładania pokuty i ściągania zaciągniętej ekskomuniki z tych, którzy nie mogą się udać do Stolicy Apostolskiej, oraz władzę nakładania ekskomuniki na heretyków<sup>492</sup>.

Bulla *Vineae Domini Custodes* i następująca po niej *Ex parte vestra*<sup>493</sup> z 17.03.1226 r. pozwalają lepiej zrozumieć niektóre zapisy z *Testamentu* Biedaczyny. W tym ostatnim

<sup>487</sup> Honorius III, *In hiis que cultum divinum*, w: BF, t. I, s. 21-22. Papież napisał: *Non maligna sed benigna potius esset interpretatio facienda*.

<sup>488</sup> Tenże, *Non deberent ecclesiarum*, w: BF, t. I, s. 22-23.

<sup>489</sup> Na temat zawartego porozumienia zob. A. Callebaut, *Les provinciaux de la province de France au XIII siecle. Notes, documents et etudes*, AFH 1917, nr 10, s. 298. Na temat zawartej ugody zob. R. Paciocco, *Frati Minori e privilegi papali*, s. 13.

<sup>490</sup> Honorius III, *Vineae Domini custodes*, w: BF, t. I, s. 24.

<sup>491</sup> *Voi l'autorita' delle Sede Apostolica manda nel regno del Miramolino, perche', annunciando il Vangelo del Signore Gesu' Cristo, per quanto egli concedera', convertiate gli infedeli, rialzate quanti sono caduti rinnegando la fede*. Por. Onorio III, *Vineae Domini Custodes*, w: FF, s. 2186.

<sup>492</sup> *Perche' poi possiate esercitare il vostro ministero com maggior sicureza, vi concediamo che possiate, pero' solo in quella regione, predicare, battezzare i Saraceni che venissero alla nostra religione, riconciliare gli apostati, ingiungere le penitenze e assolvere quanti, scomunicati, non possono comodamente raggiungere la Sede Apostolica. Vi sia ancora lecito pronunciare sentenze di scomunica contro coloro ch, in quella regione, passassero all'eresia*. Tamże, s. 2187.

<sup>493</sup> Honorius III, *Ex parte vestra*, w: BF, t. I, s. 26.



dokumencie Honoriusz III udzielił braciom udającym się na misje do krajów islamskich przywileju noszenia miejscowego stroju zamiast habitu oraz noszenia długiej brody, a nawet zlikwidowanie tonsury. Franciszek w takim podejściu widział zagrożenie dla bycia mniejszym (*minoritas*), bowiem bracia przestawali być *idiote et subditi omnibus* (niewykształceni i ulegli wszystkim), niemającymi niczego do własnej obrony i tym samym będący rzeczywiście mniejszymi. Przywileje papieskie dawały franciszkanom poczucie bezpieczeństwa i władzy nad innymi, dlatego Święty zakazał na mocy posłuszeństwa, aby bracia osobiście lub przez pośredników prosili o przywileje kurii rzymską, nawet pod pozorem uniknięcia prześladowań<sup>494</sup>. Takie podejście założyciela spowodowało spowolnienie w przyjmowaniu przywilejów papieskich przynajmniej do końca jego życia, jednak droga zapoczątkowana przez Honoriusza III (czyli absencja zakonu z praw biskupów i proboszczów oraz zaangażowanie ich w pracę duszpasterską) znalazła bardzo prężnego propagatora w następcy, czyli w Grzegorzu IX, a także doprowadziło do całkowitego wyłączenia zakonu spod władzy biskupiej. Natomiast zaangażowanie w pracę duszpasterską (*cura animarum*) w konsekwencji spowodowało porzucenie wędrownego kaznodziejstwa, przyjęcie stałego zamieszkania, podjęcie studiów i ostatecznie dokonała się przemiana w łonie ruchu franciszkańskiego, a mianowicie z większości laickiego w swoich początkach stał się w latach dwudziestych XIII wieku zakonem z przewagą elementu kleryckiego.

Analiza opublikowanych za życia Franciszka z Asyżu bull papieskich pozwala dostrzec, jak dzieło zapoczątkowane przez Biedacznę odbierała Stolica Apostolska i co dla papieża stanowiło elementy składowe tożsamości franciszkańskiej. Na podstawie wydanych dokumentów można stwierdzić, iż kuria rzymska od pierwszego chronologicznie orzeczenia widziała w ruchu franciszkańskim zakon (*ordo/religio*) z zatwierdzonym przez Kościół sposobem życia. Ponadto elementem charakterystycznym tego zakonu jest głoszenie słowa Bożego nie tylko w krajach chrześcijańskich, ale też na terytoriach zajętych przez wyznawców Mahometa. To zaangażowanie braci mniejszych w kaznodziejstwo z jednej strony zostaje wykorzystane przez papieża do działań misyjnych w Afryce Północnej, a zarazem do większego zaangażowania się w duszpasterstwo (*cura animarum*), co spowodowało przesunięcie środka ciężkości w życiu naśladowców Franciszka z Asyżu z wędrownego kaznodziejstwa na pracę duszpasterską i związanym z tym przyjęciem stałych form zamieszkania. Pierwotna działalność franciszkanów upodabniała ich do grup heretyckich, dlatego też pierwsze bulle papieskie biorą w obronę braci przed tym zarzutem i podkreślają ich katolickość oraz wierność Kościołowi katolickiemu. Owa wierność Stolicy Apostolskiej jest znakiem rozpoznawczym i dlatego można ją zaliczyć do jednego z elementów składowych tożsamości braci mniejszych. Ponadto dzięki oficjalnemu zatwierdzeniu 29.11.1223 r. *Reguła franciszkańska* stała się głównym źródłem w dyskusjach o istocie i formie życia naśladowców Biedaczyny.

---

<sup>494</sup> Zob. T. 25, w: ZF, s. 158, gdzie Franciszek napisał: *Nakazuję stanowczo na mocy posłuszeństwa wszystkim braciom, gdziekolwiek są, aby nie wazyli się ani osobiście, ani przez pośredników prosić w kurii rzymskiej o jakiegokolwiek pisma polecające ani dla kościoła, ani dla żadnego miejsca, ani pod pozorem kaznodziejstwa, ani z powodu prześladowania cielesnego.*

### c. Inne świadectwa

W poprzednim paragrafie zostały przedstawione dokumenty odnoszące się do Zakonu Braci Mniejszych, wydane przez Stolicę Apostolską, a powstałe za życia Franciszka z Asyżu. W niniejszej części monografii zaprezentowane zostaną świadectwa z epoki dotyczące problemu tożsamości franciszkanów. Nie będą tu analizowane pisma potwierdzające wizytę Biedaczyny w Ziemi Świętej, ale tylko te, które odnoszą się do sposobu życia naśladowców Poverella. Najstarszym w tej grupie dokumentów jest zapis kronikarza niemieckiego Burkarda z Urspergu (1177-1230). Autor był kanonikiem regularnym św. Norberta z Xanten i przełożonym klasztoru Norbertianów w Urspergu. Wydał też kronikę opisującą dzieje świata od jego stworzenia do roku 1229<sup>495</sup>. W latach 1210-1212 przebywał w Rzymie i pracował w kurii rzymskiej. Z tego okresu pochodzą opisane przez Burkarda dwa wydarzenia ważne dla niniejszych badań, a mianowicie spotkanie Bernarda, przełożonego „ubogich z Lyonu”, z papieżem Innocentym III oraz spotkanie papieża z Franciszkiem i jego naśladowcami. Bernard i towarzysze przedstawieni są jako naśladowcy życia pierwszych apostołów we własnym przekonaniu, bowiem autor uważał ich za ruch heretycki, gdyż prowadzili działalność kaznodziejską bez pozwolenia oraz krytykowali Kościół i kapłaństwo<sup>496</sup>. Ponadto przeor z Urspergu, opisując zwyczaje i życie pewnej części humiliatów, konstatuje, iż odrzucili oni wszelką własność, nie posiadali stałego miejsca zamieszkania i krążyli między miastami jako pielgrzymi. Burkard podkreślał odwoływanie się „ubogich z Lyonu” w dyskusji z papieżem do wzorca apostołskiego. Autor *Chroniconu* zarzucał im, że ubierali się na sposób mnichów, a nosili włosy jak świeccy. Poza tym wspólnie wędrowali mężczyźni i kobiety, a nawet zatrzymywali się na noc wspólnie w jednym domu, choć – jak podkreślił kronikarz z Urspergu – nie spali w jednym łóżku<sup>497</sup>.

Innocenty III podjął się dzieła reintegracji w Kościele katolickim niektórych ruchów heretyckich, w szczególności wywodzących się z waldensów. W 1208 r. Durand de Huesca, jeden z głównych przedstawicieli ruchu waldensów, spotkał się z papieżem Innocentym III i powrócił do Kościoła rzymskiego, dając początek ruchowi nazwanemu „ubodzy katolicy”. Taka działalność papieża nie wszystkim się podobała, a wśród krytyków takiej postawy był autor omawianej przez nas kroniki<sup>498</sup>. Dlatego gdy ten sam papież spotkał się z przedstawicielem grupy zwolenników Piotra Waldo z Lombardii, zwanych „ubogimi z Lombardii”, Burkard nie omieszkiał przedstawić swojego sprzeciwu, opisując Bernarda i jego zwolenników jako zamaskowanych heretyków. Spotkanie między Innocentym III a Bernardem i jego zwolennikami musiało odbyć się między 1209 a 1210 r., ponieważ z tego ostatniego roku pochodzi bulla Innocentego III odnosząca się do „ubogich z Lyonu”. Data o tyle istotna, bowiem Burkard po opisie humilitów i odrzuceniu ich formy życia przez kurie rzymską opisał aprobatę ze strony Stolicy Apostolskiej dla ruchu, który nazwał *Pauperes Minores*<sup>499</sup>. Jest to jedyny przypadek użycia takiej nazwy na franciszkanów w zachowanych

<sup>495</sup> Kronika Burkarda została wydana w Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum. Wykorzystano fragmenty przetłumaczone przez wydawców Fonti Francescane, Edizioni Messaggero, Padova 1990, s. 1924-1925.

<sup>496</sup> *Nella loro predicazione clandestina, che per lo piu' svolgevano in luoghi ben nascosti, screditavano l'autorita' della Chiesa e il sacerdozio*. Burcardo di Ursperg, *Chronicon*, w: FF, s. 1924.

<sup>497</sup> Bucardodi Ursperg, *Chronicon*, w: FF, s. 1925.

<sup>498</sup> Na ten temat zob. A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2010, s. 56-58.

<sup>499</sup> Tamże, s. 1925.

dokumentach pisanych, a zarazem jest pierwszą – jeśli chodzi o chronologię – oficjalną nazwą wspólnoty założonej przez Franciszka z Asyżu. Burkard z Urspergu opisał też, jak wyglądało życie naśladowców Biedaczyny. Według niego podążali oni przez świat, latem czy zimą, nie nosząc obuwia. Nie akceptowali pieniędzy i innych darów, z wyjątkiem środków do życia, takich jak ubrania i żywność, ale – jak podkreślił autor omawianego świadectwa – tylko wówczas, gdy zmuszała ich do tego konieczność<sup>500</sup>. Kanonik z Urspergu wyjaśnił też swym czytelnikom, że naśladowcy Stygmatyka z Asyżu zmienili swoją nazwę na *Fratres Minores* ze względu na podobieństwo do ruchów heretyckich, które według kronikarza często wykorzystują w nazwie słowo „ubóstwo”, a wykorzystują je jako tarczę, za którą chronią swoją pychę<sup>501</sup>. Natomiast bracia mniejsi różnili się od grup heretyckich tym, że byli w pełni posłuszni Stolicy Apostolskiej.

Nie posiadając żadnego dokumentu z kurii rzymskiej na poświadczenie prawdziwości spotkania Franciszka i Innocentego III oraz zatwierdzenia jego sposobu życia przez Stolicę Apostolską, świadectwo kanonika Burkarda jest bardzo ważne, bowiem potwierdza treść *Testamentu* i opisów hagiograficznych, a mianowicie, że doszło do spotkania Poverella z papieżem w Rzymie na przełomie 1209 i 1210 r. oraz że Ojciec Święty zatwierdził (*approvò*) ich sposób życia.

Norbertański kanonik od początku przedstawiał ruch franciszkański jako zakon (*religio*) zatwierdzony przez Stolicę Apostolską. Autor umieścił franciszkanów na tym samym poziomie co dominikanów i uważał, iż są oni znakami udzielonymi przez Boga dla świata, który już „dawał znaki swojej starości”. Oba zakony zostały według Burkarda zatwierdzone przez kurie rzymską i stało się to w przeciwwadze do ruchów heretyckich, które krytykują Kościół i jego autorytet, natomiast owe dwa nowe zakony były posłuszne Stolicy Apostolskiej<sup>502</sup>.

Na podstawie tej wypowiedzi Kajetan Esser stwierdził, że od samego początku życie braci mniejszych było postrzegane przez współczesnych jako życie zakonne, tak więc Innocenty III, zatwierdzając *Protoregulę*, nie uprawomocnił nowej fraterni (*fraternitas*), nowego związku braterskiego, ale aprobował nowy zakon. Dla niemieckiego historyka terminy *ordo* i *religio* były bowiem synonimami<sup>503</sup>.

Autor omawianej kroniki przeciwstawił franciszkanów heretykom, którzy tylko wyglądali jak zakonnicy (*portano cappucci alla maniera dei religiosi*), ale nimi nie byli w

<sup>500</sup> Invece il Papa approvò altri religiosi, sorti al loro posto, che si chiamavano Poveri Minori. Questi, da un lato rigettavano, tutte le predette pratiche malsane e superstiziose, dall'altro andavano per il mondo proprio a piedi nudi, tanto d'estate che d'inverno, e non accettavano ne' denaro ne' altra cosa, ad accezione del vitto e del vestito, quando ne avevano estremo bisogno, se qualcuno l'offriva spontaneamente. Tamże, s. 1925.

<sup>501</sup> Por. Bucardo di Ursperg, *Chronicon*, w: FF, s. 1925: *Costoro, piu' tardi, riflettendo che non raramente la copertura di un nome troppo umile può ingenerare va gloria e che, facendosi scudo del nome della povertà, molti, ch lo portano fraudolentemente, ne rendono poi motivo di vanto orgoglioso presso Dio, preferirono chiamarsi Frati Mminori, invece di Poveri Minori.*

<sup>502</sup> Tak oddał to Burkard z Urspergu w swojej kronice: *Il mondo d'allora dava segni di vecchiezza, ma Dio suscitò nella chiesa due nuovi Ordini religiosi a rinnovare la giovinezza, come d'aquila; e la Sede apostolica li ha approvati. Sono i frati minori e i Predicatori [...] Questi vivono in piena sottomissione alla Sede apostolica.* Burcardo di Ursperg, *Chronicon*, w: FF, s. 1924-1925.

<sup>503</sup> Zob. K. Esser, *Origini e inizi del movimento e dell'Ordine francescano*, Edizioni Jaca Book, Milano 1975, s. 28-29. Takiej interpretacji faktów przeciwstawia się między innymi Andre Vauchez, według którego Innocenty III nie udzielił Franciszkowi żadnego rozpoznania instytucjonalnego, czyli nie można mówić w tym wypadku o nowym zakonie, a udzielił mu i jego towarzyszom pozwolenia na głoszenie wezwań do pokuty. Zob. A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, s. 61.

rzeczywistości, natomiast bracia mniejsi, mimo że wyglądem przypominali heretyków, byli wierni Kościołowi. Co oznacza, że franciszkanie w przeciwieństwie do tych, którzy wyglądają jak zakonnicy, faktycznie nimi są.

W tym miejscu należy zaznaczyć, iż norbertański historyk pomylił fakty historyczne, a mianowicie Innocenty III zatwierdził humiliatów i przyjął do wspólnoty Kościoła grupę zwolenników Piotra Waldo, kierowanych przez Bernarda Prima, a nie odrzucił, jak twierdzi autor<sup>504</sup>. Brukarz z Urspergu uważał, iż działalność dominikanów i franciszkanów doprowadzi do odnowy Kościoła i że ich forma życia była powrotem do pierwotnego chrześcijaństwa, czyli do wzoru wspólnoty jerozolimskiej.

Norbertański kronikarz, podobnie jak omawiany Jakub z Vitry, był zachwycony ruchem franciszkańskim, ale podobnie jak biskup de Vitry w swym pierwszym świadectwie nie wspomina o Franciszku. Autor odnosił się i opisywał działalność grupy, która odróżniała się od innych zakonów przede wszystkim ubóstwem życia, dlatego też nazywał ją *minores pauperes*. Wygląda na to, iż Franciszek i jego pierwsi naśladowcy bardzo szybko porzucili określanie siebie jako „Pokutnicy z Asyżu” i przyjęli nazwę braci mniejszych. Dla powyższego wywodu to bardzo ważne świadectwo, bowiem podkreśla, iż od samego początku do istoty tożsamości franciszkańskiej wchodziły trzy elementy: ubóstwo, bycie mniejszym (widać to w nazwie zakonu podanej przez Burkarda) oraz posłuszeństwo Stolicy Apostolskiej.

W środowisku kanoników regularnych św. Norberta powstał w 1224 r. inny dokument dotyczący życia braci mniejszych, a mianowicie *Chronicon Montis Sereni*<sup>505</sup>. Nieznany jest jego autor, a nazwę uzyskało ono od miejsca swego powstania w miejscowości Lauternberg (*Montis Sereni*) w diecezji Magdeburg w Niemczech. Franciszkanie według świadectwa Jordana z Giano przybyli do Magdeburga w 1223 r.<sup>506</sup>.

Nieznany z imienia kronikarz norbertański przekonany był o tym, że świat chyli się ku schyłkowi, a sam autor czuje się emocjonalnie związany z ową dekadencją życia monastycznego i kanonickiego. Kronikarz, podobnie jak jego współbrat z Urspergu, połączył razem franciszkanów i dominikanów. Nie był też zbyt dobrze zorientowany w faktach historycznych odnoszących się do powstania obydwu zakonów, dlatego odwołał się do krążących w środowisku kanoników opinii (*si dice*) o tym, że zostały założone około dwadzieścia lat temu i zatwierdzone przez Innocentego III<sup>507</sup>.

Według *Chronicon* zakon dominikanów jest złożony tylko z kleryków, natomiast franciszkański obejmuje kleryków i laików i prawdopodobnie został założony przez kupca<sup>508</sup>. Informacja o tym, że kupiec może być założycielem zakonu została podana przez autora z wielkim zdziwieniem i pewną pogardą. Dla pochodzących zazwyczaj z wyższych sfer

---

<sup>504</sup> Na ten temat zob. R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 186-187; L. Pellegrini, *Introduzione*, w: FF, s. 1814. Również W. Maleczek, *Innocenzo II e la curia romana nell'anno 1209*, w: A. Cacciotti, M. Melli, *Francesco a Roma dal signor Papa*, s. 121-122.

<sup>505</sup> Dzieło znajduje się w Monumenta Germaniae Historica, Scriptores. Wykorzystano fragmenty zamieszczone w: FF, s. 1922-1923.

<sup>506</sup> G. da Giano, *Cronaca* 36, w: FF, s. 1993.

<sup>507</sup> *Cronaca di Monte Sereno*, w: FF, s. 1923: *Si dice che essi siano stati fondati circa venti anni fa e approvati da Innocenzo III*.

<sup>508</sup> *Il primo do questi Ordini e' costituito di soli chierici, il secondo invece abbraccia chierici e laici, e dicono che ha avuto inizio da um mercante*, w: FF, s. 1923.

społeczeństwa kanoników regularnych było niewyobrażalne, iż handlarz może zostać założycielem zakonu<sup>509</sup>.

Kronikarz z Lauternergu niezbyt życzliwie był nastawiony do nowych zakonów, nie podał więc wyjaśnienia, na czym polega nowa forma życia zakonnego zaproponowana przez naśladowców Franciszka i Dominika. Autor był przekonany, że nowe zakony powstały tylko dlatego, że dawne (czyli mnisi i kanonicy regularni) zaniedbali życie według reguły św. Benedykta i św. Augustyna i z tego powodu kandydaci nie wybierają dawnych form życia zakonnego, ale szukają nowych<sup>510</sup>.

Na podstawie powyższego zapisu można stwierdzić, że dla norbertańskiego kronikarza franciszkanie i dominikanie są zakonem, jeżeli przez mnichów i kanoników regularnych uważani są za nową formę ich życia zakonnego<sup>511</sup>. Co więcej, autor był również przekonany, że nikt z przynależących do zakonu kaznodziejskiego lub franciszkańskiego, nie mógłby kiedykolwiek dojść do świętości większej od tej, którą osiągnęli święci Augustyn i Benedykt<sup>512</sup>. Tak więc to, co nowe, nie może przynieść większych owoców od tych, które dała wspaniała przeszłość zakonów mnisznych. Być może takie podejście autora spowodowało, iż w swym dziele oprócz notatki o powstaniu i zatwierdzeniu braci mniejszych, używa on takiej nazwy, nie podając żadnych informacji dotyczących ich sposobu życia. Ale sama wzmianka o tym, że w 1224 r. franciszkanie osiedlili się w Magdeburgu, dowodzi o bardzo dużej żywotności naśladowców Biedaczyny i ich działalności misyjnej. Zarazem krytyka życia monastycznego i kanonikalnego i ich złego przykładu świadczą o tym, że franciszkanie i dominikanie żyli odmiennie i ich przykład życia pociągał młodych.

Dla niniejszych rozważań o tożsamości braci mniejszych autor kroniki z *Montis Sereni* dostarcza kilku informacji. Przede wszystkim potwierdza, iż ruch zapoczątkowany przez Świętego z Asyżu widziany był przez mnichów i kanoników jako nowy rodzaj życia zakonnego. Ponadto dla autora znana była nazwa zakonu, co świadczy, że stała się ona oficjalnym streszczeniem istoty zakonu, a mianowicie braterstwa (*fraternitas*) i bycia mniejszymi (*minoritas*). Poza tym, choć norbertański kronikarz dostrzegał wędrowny sposób życia franciszkanów, którego nie akceptował, ujrzał też dążenie do stabilizacji przede wszystkim w miastach<sup>513</sup>. Chęć stałego zamieszkania w mieście, a tym samym porzucenie wędrownego kaznodziejstwa stanie się jednym z głównych elementów stanowiących o tożsamości franciszkańskiej, który w latach dwudziestych XIII wieku zaczął podlegać największej ewolucji.

Więcej informacji na temat życia braci mniejszych i ich powstania dostarcza (powstała między 1225 a 1227 r. również w Niemczech) kronika kolegiaty św. Marcina z Tours,

---

<sup>509</sup> K. Esser, *Origini e inizi...*, s. 43.

<sup>510</sup> *Gli Ordini antichi riscuotono oggi poco credito, e questo a motivo della cattiva vita di coloro che ne professano la Regola; e così quanti sono intenzionati ad abbandonare il mondo per servire Dio, non li ritengono più bastanti alla propria salvezza. Se infatti li giudicassero ancora sufficienti, mai più cercherebbero altri nuovi Ordini.* Tamże, s. 1923.

<sup>511</sup> K. Esser, *Origini e inizi...*, s. 30. Esser również ten zapis kronikarza używa jako argumentu potwierdzającego hipotezę o ruchu franciszkańskim, który od początku był zakonem.

<sup>512</sup> *Non è possibile, infatti, pensare che qualcuno degli appartenenti ai santi predicatori o ai frati minori, possa giungere a maggior santità di Agostino o di Benedetto!* Tamże, s. 1923.

<sup>513</sup> Zob. tamże, s. 1922. *Hanno cominciato a stabilirsi nella provincia, e in particolare nella stessa città di Magdeburgo.*

napisana przez jednego z kanoników tego kościoła<sup>514</sup>. Nie ma w niej wzmianki o Franciszku i jego roli w powstaniu nowego zakonu. Co więcej, autor był przekonany, iż założycielem braci mniejszych jest papież Innocenty III<sup>515</sup>. Jest to chyba jedyny przypadek w źródłach historycznych, gdy odwraca się porządek działania, a mianowicie to, co było działaniem oddolnym (ruch franciszkański) zmienia się w działanie odgórne (papiestwo). W perspektywie niemieckiego autora zakon franciszkański był efektem działań reformatorskich papieża Innocentego III. Mimo tego kronikarz dość wiernie oddał istotę życia braci mniejszych, a mianowicie, że członkowie tego zakonu wyrzekają się wszelkiej formy własności i przemierzają świat boso, głosząc Ewangelię na sposób apostołów<sup>516</sup>.

Ta krótka wzmianka z *Chronicon S. Martini* poświadcza, iż naśladowcy Franciszka z Asyżu znani byli w Niemczech jako zakon mniejszych (*ordine dei minori*), co w późniejszym czasie przyczyni się do nazywania franciszkanów minorytami. Elementem określającym tożsamość braci mniejszych było ich ubóstwo rozumiane jako wydziedziczenie z wszelkiej formy własności, czego zewnętrznym wyrazem był brak obuwia oraz ich wędrowne głoszenie Ewangelii, tutaj nazwane apostolskim.

Podobną charakterystykę braci mniejszych przedstawił w swoim dziele *Rhetorica antiqua* profesor uniwersytetu w Bolonii, a następnie w Padwie Boncompagno da Signa (1170-1250)<sup>517</sup>. Autor umieścił naśladowców św. Franciszka wśród uczniów Chrystusa, których wyróżnia ubóstwo. Profesor retoryki podkreślił, iż chodzą oni boso i noszą włosiennicę, a ponadto mają w pogardzie wszystkie światowe pragnienia oraz poddają swoje ciało pokucie i cierpieniom.

Nie ma pewności, czy autor opisywał rzeczywiste zachowania z życia franciszkanów, czy używał tylko pewnych obrazów, aby podkreślić w sposób tradycyjny charakter pokuty i ascezy panujący w zakonie<sup>518</sup>. Mimo tego pozytywnego wstępu w dalszej części swego dzieła Boncompagno nie szczędził krytyki ruchowi zapoczątkowanemu przez Biedaczynę z Asyżu. Boloński profesor zauważył, iż wielu braci mniejszych jest bardzo młodego, a nawet – jak twierdził – dziecięcego wieku, jednak nie stanowiło to dla niego problemu, stało się nim wówczas, gdy przełożeni pomijali ten czynnik w przydziale zadań do wykonania. Młody człowiek według Boncompagna jest zmienny w swych przekonaniach i niekiedy nawet kapryśny, dlatego udzielanie pozwolenia takim nieprzygotowanym i nieugruntowanym osobom na głoszenie słowa Bożego było najwyższym stopniem głupoty (*un tale grado di follia*)<sup>519</sup>.

---

<sup>514</sup> *Chronicon S. Martini Tuoronesis* znajduje się w Monumenta Germaniae Historica, Scriptores. Wykorzystano fragment wydany przez włoskich tłumaczy *Źródeł franciszkańskich*, w: FF, s. 1923.

<sup>515</sup> Zob. *Cronaca di san Matrino di Tours*, w: FF, s. 1923; *Innocenzo istituì anche l'Ordine dei minori*.

<sup>516</sup> Por. tamże: *Rinunziando ad ogni sorta di proprieta', vanno per il mondo a piedi nudi alla maniera degli apostoli*.

<sup>517</sup> Na temat Buoncompagna da Signa zob. R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 271-272. Natomiast dzieło *Rhetorica antiqua* w części odnoszącej się do franciszkanów zostało wydane przez Lemmensa. To ostatnia redakcja tego dzieła z 1220 r. Zob. L. Lemmens, *Testimonia minora saeculi XIII de s. Francisco Assisensi*, Claras Aquas prope Florentiam 1926, s. 17.

<sup>518</sup> L. Pellegrini, *Introduzione*, w: FF, s. 1816.

<sup>519</sup> *I frati Minori sono in parte giovani e fanciulli. Percio, se si tiene conto della loro età, non è contro natura che siano mutevoli e incostanti. Questi sono giunti a un tale grado di follia, że wędrują bez żadnego discernimento przez miasta, wsie i odosobnione miejsca*. Por. Buoncompagno da Signa, w: FF, s. 1922.

Niekontrolowany napływ kandydatów i ich bardzo słabe przygotowanie spowodowało przyjęcie wielu, którzy się nie nadawali do życia zakonnego, a którzy po przyjęciu habitu franciszkańskiego i złożeniu profesji oddawali się lenistwu, wałęsaniu się, a niekiedy głoszeniu nauk, które nie były zgodne z doktryną katolicką<sup>520</sup>. Takie zachowania prowadziły z jednej strony do skandali, które deprecjonowały zakon, a z drugiej do wielkich cierpień i rozczarowań tych, którzy pozostali w zakonie. Ci ostatni – jak napisał autor omawianego świadectwa – poddani byli strasznym i niehumanitarnym cierpieniom<sup>521</sup>.

Wypowiedź Boncompagna potwierdza zastrzeżenia, które dostrzec można w jednym z listów Jakuba de Vitry. Wydaje się więc, iż obiekcje w stosunku do franciszkanów były powszechnie znane. Młody ruch franciszkański był zbyt spontaniczny i wygląda na to, że w większości oparty na entuzjazmie, co przy młodym wieku kandydatów i braku okresu próby oraz struktur formacji początkowej, prowadziło do wielu problemów.

Świadectwo Boncompagna da Signa potwierdza ugruntowaną już w 1220 r. nazwę ruchu franciszkańskiego: „Bracia mniejsi” oraz jego penitencjarny charakter (*vestiti di cilicio*), co może oznaczać ubiór pokutnika, ale również odnosić się do szarego koloru habitu<sup>522</sup>. Te wypowiedzi pozwalają ustalić zewnętrzną tożsamość naśladowców św. Franciszka. Bracia ubrani są w szary habit przepasany sznurem i chodzą boso. Nie dziwi więc, iż w 1220 r. Honoriusz III w bulli *Cum secundum* napisał o habicie tego zakonu<sup>523</sup>. W drugim dziesięcioleciu XIII wieku habit naśladowców Biedaczyny z Asyżu miał swoją formę i kolor, który pozwalał odróżnić go od ubioru innych zakonników. Określony ubiór stał się symbolem przynależności do zakonu franciszkańskiego, a tym samym elementem składowym tożsamości brata mniejszego.

Wspólnota naśladowców Stygmatyka z Asyżu stała się rozpoznawalna na zewnątrz i wewnątrz innych ruchów religijnych przez swój oryginalny strój. Wszystkie ruchy ewangeliczno-pauperystyczne tego okresu odwoływały się do ubioru apostołów podanego w *Ewangeliu Mateusza* (Mt 10, 9), a mimo to bracia mniejsi potrafili odróżnić się od innych, a zarazem podkreślić swoją przynależność do tego samego zakonu. Na temat ubioru noszonego przez Franciszka wypowiedział się autor kolejnego świadectwa, który w 1222 r. widział osobiście i słyszał kazanie Poverella. Tomasz, późniejszy biskup Splitu, był studentem w Bolonii i w 1222 r. na placu przed ratuszem słyszał kazanie św. Franciszka, co opisał w swojej *Historia pontificum Salonitarum et Spalatensium*<sup>524</sup>.

Według Tomasza Asyżanin miał na sobie brudne ubranie, wyglądał niechlujnie i był godny pogardy<sup>525</sup>. Jednak ważniejszy od wyglądu Świętego był sposób przemowy i treść kazania. Tematem wystąpienia Biedaczyny były anioły i demony. Wypowiadał się jasno i

---

<sup>520</sup> A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, s. 105.

<sup>521</sup> *Vanno vagando per le città, i paesi e i luoghi solitari, senza discrezione e sopportando sofferenze orribili e disumane*. Por. Buoncompagno da Signa, w: FF, s. 1922.

<sup>522</sup> Zob. K. Esser, *Origini e inizi*, s. 117.

<sup>523</sup> Por. Honorius III, *Cum secundum*, w: BF, t. I, s. 6.

<sup>524</sup> Dzieło Tomasza ze Splitu zostało wydane w Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, jak również w: L. Lemmens, *Testimonia minora saeculi XIII de s. Francisco Assisiensi*, Claras Aquas 1926. Fragmenty odnoszące się do św. Franciszka znajdują się w: FF, s. 1932.

<sup>525</sup> *Il vestito era sporco, la persona disprezzabile e l'aspetto indecoroso*, FF, s. 1932. Nie najpiękniejszy wygląd pierwszych braci opisuje też autor Anonimu z Perugii: *Każdy, kto ich widział, dziwił się, mówiąc: „Nigdy nie widzieliśmy zakonników tak ubranych”*. Bo jako niepodobni do innych z ubioru i życia, wyglądali na ludzi z lasu. Por. AP 19, w: ZF, s. 1418.

zrozumiałe, dlatego wiele osób (nawet uczonych) było pod jego wrażeniem, a przecież był człowiekiem niewykształconym (*illetterato*)<sup>526</sup>.

Biskup Splitu zauważył, iż sposób prowadzenia dyskursu przez Franciszka odbiegał od norm, a mianowicie nie przemawiał on jak kaznodzieja, ale jakby prowadził konwersację<sup>527</sup>. Raoul Manselli, wyjaśniając fragment *Historia pontificium*, twierdził, że Poverello nie używał techniki typowej dla księży, zatem nie stosował *modus praedicandi*, lecz korzystał z *modus concionandi*, czyli sposobu wykorzystywanego podczas zgromadzeń miejskich<sup>528</sup>.

Tej formie przemowy (*concionare*) poświęcił jedną księgę swojego dzieła *Rethorica novissima* omawiany wcześniej Boncompagna da Signa<sup>529</sup>. Według niego ta technika oratorska służyła do poruszenia wrażliwości i wyobraźni zebranych. Boncompagno podał też przykład oratora, który używał tej techniki w celu uzyskania zwolenników wojny. Według bolońskiego profesora mówca powinien pojawić się na zwołanym zgromadzeniu uzbrojony, groźny, mówić podekscytowanym głosem, mocno się angażując, a jeśli trzeba, rzucając się na ziemię i rozpaczając. W ten sposób, dzięki efektom zewnętrznym, będzie w stanie wywrzeć odpowiednie wrażenie na słuchaczach, a oni poprą proponowane przezeń działania.

Jeżeli połączy się opis wyglądu Serafickiego Ojca, który przekazał Tomasz ze Splitu, ze sposobem przemawiania na wiecu (*modus concionandi*), przedstawianego przez Boncompagnę, można stwierdzić, iż Franciszek zastosował w sposób praktyczny zalecenia profesora retoryki. Ubiór pierwszych franciszkanów, ich zgrzebne i połatane tuniki, przewiązane sznurem, były zewnętrznym wyrazem przynależności do pokutników, a zarazem uwrażliwiały słuchających na wezwania do nawrócenia, a tym samym stawały się wizualnym impulsem i zaproszeniem do podjęcia drogi duchowej przemiany.

Zdaniem autora *Historia pontificium* wszystko, o czym mówił Poverello, można zredukować do słowa „pokój”, bowiem dążył do zlikwidowania nienawiści i nieprzyjaźni, zamierzając położyć fundamenty pod nowe układy pokojowe<sup>530</sup>. Świadek Tomasz ze Splitu współgra z tym, co sam o swojej działalności i pierwszych braciach mówił Franciszek w *Testamencie* i *Regule niezatwierdzonej*<sup>531</sup>. Według *Źródeł franciszkańskich* Biedaczyna był przekonany, iż jego powołaniem jest głoszenie pokoju<sup>532</sup>. Wszystkie wyżej wymienione dokumenty poświadczają, że praktyką Franciszka i jego pierwszych naśladowców było głoszenie pokoju i doprowadzanie do zgody skłóconych miast. Po pewnym czasie zasada ta weszła jako norma do prawodawstwa franciszkańskiego i stała się elementem tożsamości braci mniejszych.

---

<sup>526</sup> Questo era il tema rescelto: „Gli angeli, gli uomini, i demoni”. Parlo’ con tanta chiarezza e propieta’ dei queste tre specie di creature razionali, che molte persone dotte, che l’ascoltavano, furono piene di ammirazione per quel discorso di un umo illetterato. Zob. tamże, s. 1932.

<sup>527</sup> E tuttavia, non aveva stile di uno che predicasse, ma di conversazione. Tamże.

<sup>528</sup> R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 271.

<sup>529</sup> Zob. Boncompagno de Signa, *Rethorica novissima*, w: A. Gaudenzi, *Bibliotheca juridica Medii Aevi. Scripta, anedocta, glossatorum*, Bononiae 1892, t. II, s. 249-297.

<sup>530</sup> In realta’, tutta la sostanza delle sue parole mirava a spegnere le inimicizie e a gettare le fondamenta di nuovi patti di pace. FF, s. 1932.

<sup>531</sup> Zob. T 23, w: ZF, s. 157; 1 Reg 14, w: ZF, s. 110.

<sup>532</sup> Zob. 1 Cel 36, w: ZF, s. 469. Według Tomasza z Celano Franciszek krążył po miastach i grodach, wieszcząc królestwo Boże i głosząc pokój. Natomiast autor *Relacji trzech towarzyszy* stwierdza, że Święty we wszystkich swych kazaniach zwiastował pokój. Zob. 3 T 26, w: ZF, s. 1476. Podobnie Anonim z Perugii: *Kiedy wchodzili do jakiego miasta, zamku czy domu, głosili pokój*. AP 19, w: ZF, s. 1418.



Analizowane powyższe dokumenty potwierdzają fakt, iż pierwotny ruch franciszkański był organizacją dynamiczną. Rozwijał swą tożsamość, a elementy składowe określające identyczność brata mniejszego upowszechniały się wraz z rozwojem zakonu. W tej części monografii scharakteryzowane zostały świadectwa opisujące życie i działalność Franciszka oraz jego naśladowców za życia Świętego, a nienależących do zakonu. Wśród nich byli świeccy, jak np. Boncompagno oraz kronikarze należący do kanoników regularnych lub zakonów mnisznych. Dokumenty pozostawione przez wymienionych autorów świadczą o oddziaływaniu ruchu franciszkańskiego na środowisko.

Oczywiście zachowane świadectwa pisemne są niewielkim wycinkiem ówczesnego społeczeństwa, ale tylko one przetrwały do czasów współczesnych. Omawiane źródła są z jednej strony dowodem mentalności, przekonań i schematów myślowych ich autorów i społeczności, w której żyli, a z drugiej pozwalają dostrzec elementy charakterystyczne, stanowiące według wspomnianych twórców istotę i tożsamość braci mniejszych.

Przy omawianiu dokumentów została zastosowana metoda chronologiczna. Przeanalizowano świadectwa następujące po sobie w czasie – od tekstu Jakuba z Vitry z 1216 r. do bulli papieskich, które ukazały się na kilka miesięcy przed śmiercią Biedaczyny z Asyżu.

W dokumentach powstałych za życia Asyżanina autorzy świadectw z epoki prawie nie dostrzegają osoby Franciszka i na pierwszy plan wysuwają jego dzieło. Bardziej zajmują się ruchem franciszkańskim, który jest różnie przez nich oceniany: od entuzjazmu, jak w przypadku biskupa Jakuba, po krytykę Buoncompagna lub autora kroniki z Monte Sereno. Natomiast te powstałe po śmierci i kanonizacji Poverella przedstawiają go jako głównego bohatera wszystkich wydarzeń. Dlatego wydaje się mieć rację Jacques Dalarun, twierdzący, że powinniśmy porzucić historię zakonu franciszkańskiego opartą na wyobrażeniu jego fundatora, powstałą na potrzeby czasami nadmiernego kultu i prowadzącą do mitu o złotym okresie początków<sup>533</sup>.

Świadectwa z okresu życia Franciszka z Asyżu pozwalają na postawienie tezy o progresywnym rozwoju tożsamości braci mniejszych. W pierwszym chronologicznie dokumencie, *Liście Jakuba z Vitry* z 1216 r., zawarta jest informacja, iż ruch franciszkański składał się z laików obu płci, którzy porzucili wszelką własność ze względu na Chrystusa i nazywani byli braćmi i siostrami mniejszymi (*fratres minores i sorores minores*). Bracia w ciągu dnia oddawali się głoszeniu słowa Bożego, a wieczorem w miejscach odosobnionych i w eremach spędzali czas na modlitwie. Natomiast kobiety (siostry) przebywały w hospicjach, niedaleko od miast, i utrzymywały się z pracy własnych rąk, nie akceptując żadnych donacji. Ruch ten był według autora bardzo żywotny i obejmował swoim zasięgiem całą Italię. Członkowie tej grupy mimo rozproszenia raz do roku spotykali się wspólnie na chwalenie Pana i na demokratyczne ustanowienie praw, które następnie były przedstawiane papieżowi do zatwierdzenia.

Pomimo tego, iż biskup Jakub na początku swego listu wspominał o mężczyznach i kobietach, to jednak nazywa grupę pierwszych franciszkanów zakonem (*religio*). Podobnie zakonem nazywał franciszkanów Burkard z Urspergu w swojej kronice zakończonej przed 1230 r., w której wyjaśnił, iż najpierw nazywali się oni *minores pauper* (ubodzy mniejsi) i że zostali zatwierdzeni przez papieża Innocentego III, a następnie zmienili nazwę na bracia

---

<sup>533</sup> J. Dalarun, *Francesco d'Assisi e il potere in questione e la questione del potere*, s. 136-137.

mniejsi (*fratres minores*). Burchardus Ursperdenisis podkreślił również wędrowny charakter życia braci oraz ich ubóstwo i pełne podporządkowanie Stolicy Apostolskiej. Obaj autorzy widzieli naśladowców Poverella jako przyczyniających się do reformy Kościoła i podejmujących życie na wzór pierwotnej wspólnoty jerozolimskiej, cechą zaś wyróżniającą, którą podkreślali, było ubóstwo.

Taka forma życia chrześcijańskiego z jednej strony była krytyką dotychczasowego życia zakonów mniszych, o czym wspominał autor kroniki z Monte Sereno i Boncompagno z Signe, natomiast z drugiej było upodobnieniem pierwotnych franciszkanów do ruchów heretyckich, co skutkowało często nieudziałem pozwolenia biskupów (głównie francuskich) na głoszenie kazań przez braci mniejszych. Aby temu zapobiec, papież Honoriusz III skierował w 1219 i 1220 r. do episkopatu francuskiego bulle *Cum dilectis* i *Pro dilectis*, w których podkreślił, że Franciszek i jego towarzysze są umiłowanymi synami Kościoła, wiernymi Stolicy Apostolskiej i wierze katolickiej. Jak widać, również pierwsze dokumenty papieskie traktują Biedaczynę i jego naśladowców jako zakon, co więcej: zatwierdzony przez Kościół rzymski, dlatego zachęcają biskupów do przyjęcia ich w swoich diecezjach. Pierwsze pisemne dokumenty papieskie skierowane do franciszkanów podkreślają ich bardzo szybki rozrost liczbowy. Są też dowodem na wędrowny sposób życia i związane z nim kaznodziejstwo nieprzyporządkowane do jednej parafii lub diecezji.

Elementami ruchu franciszkańskiego dostrzeżonymi przez kurię rzymską były wędrowne kaznodziejstwo i posłuszeństwo Kościołowi. Te dwa elementy Stolica Apostolska będzie chciała wykorzystać do realizacji reformy Kościoła podjętej na soborze Laterańskim IV. Jak wiadomo, sobór zadekretował odnowę życia chrześcijańskiego przede wszystkim przez podniesienie poziomu życia kleru i kaznodziejstwo. Jednak tak zwany wyższy kler zajęty był w owym czasie pełnieniem funkcji politycznych i nie zwracał specjalnie uwagi na duszpasterstwo i troskę o wiernych. Natomiast niższa warstwa duchowieństwa ze względu na ignorancję, brak przygotowania kulturowego i prawie analfabetyzm, ponadto żyjąca często w konkubinacie, nie była w stanie podnieść kwalifikacji życia moralnego swojego i tym samym powierzonego im społeczeństwa.

Taką sytuację bardzo efektywnie wykorzystały wszystkie ruchy heretyckie, proponując życie według *Ewangelii* i na wysokim poziomie moralnym, dzięki czemu zdobywały wielkie uznanie w społeczeństwie i wielokrotnie doprowadzały duże grupy ludzi do zerwania z Kościołem. Tak więc dawna reforma gregoriańska obecnie nie miała już na celu tylko uwolnienie się spod struktur feudalnych cesarstwa, ale również od zagrożenia herezją.

Z trudnej sytuacji Kościoła zdawał sobie doskonale sprawę Innocenty III, który aby doprowadzić do ożywienia życia wiary oraz moralności, zwołał Sobór Laterański IV. Ojcowie soborowi stwierdzili, że chcąc doprowadzić do odnowy, należy podnieść poziom życia i świadomości księży oraz osób świeckich. W tym celu należało wzmocnić przygotowanie teologiczne i kulturalne kleru, co w konsekwencji miało przełożyć się na większą troskę proboszczów o życie wiarą przez swych wiernych.

Program naprawy Kościoła był bardzo ambitny, ale do jego przeprowadzenia potrzebni byli specjaliści, czyli z jednej strony osoby wykształcone (teologowie i nauczyciele), które podejmą się nauczania przyszłych kapłanów w każdej diecezji, a z drugiej kapłani, którzy zajmą się pracą duszpasterską (*cura animarum*). W tej sytuacji otwierała się

przestrzeń do pracy pastoralnej, której nie mogli zapłacić księża diecezjalni i dlatego Stolica Apostolska postanowiła wykorzystać do tej działalności nowo powstałe zakony – franciszkanów i dominikanów.

Sytuacja z zakonem kaznodziejskim była łatwiejsza, bowiem św. Dominik od początku założył zakon przeznaczony do głoszenia kazań i walki z herezją i zorganizował życie dominikanów, aby służyło temu celowi. Natomiast Franciszek nie miał żadnego projektu założycielskiego, co więcej: nie chciał zakładać nowego zakonu, lecz żyć zgodnie z *Ewangelią* w nowym stylu, a mianowicie będąc sługą i poddanym wszystkim. Franciszkańskie głoszenie wezwań do nawrócenia i pokuty odrzucało wszelki element władzy i było z wyboru postawieniem się na marginesie społeczeństwa, czyli bycie mniejszym (*minoritas*). Franciszek ze swoją grupą naśladowców chciał głosić wezwania do pokuty i nawrócenia w całym Kościele i dlatego udał się do Innocentego III, od którego uzyskał pozwolenie na swoją działalność po tym, jak przyrzekł mu posłuszeństwo i wierność. To związanie się ze Stolicą Apostolską pozwoliło na działalność franciszkanów w każdej diecezji, ale przyczyniło się też do sporów i konfliktów z Kościołem lokalnym, gdy bracia mniejsi w swych szeregach zaczęli przyjmować wielu kandydatów po studiach i przygotowanych do prowadzenia działalności pastoralnej, a ci coraz częściej zajmowali się duszpasterstwem.

Wzrost liczby kandydatów spowodował też problem z odpowiednią selekcją i przygotowaniem do wędrownego głoszenia kazań. Problem ten zauważył już w 1220 r. Jakub z Vitry, o czym pisał w swym liście, jak również Boncompagno z Signe. Obaj autorzy dostrzegli znaczny rozwój liczbowy i geograficzny zakonu franciszkańskiego, ale obaj też zwracali uwagę na to, że bracia byli bardzo młodzi i niezaprawieni w życiu zakonnym, a wysyłanie ich w takim stanie do pracy było niebezpieczne, a nawet szkodliwe.

Jako remedium przeciw takiej sytuacji biskup Jakub sugerował wprowadzenie okresu próby i poddanie kandydatów dyscyplinie klasztornej. Sugestia francuskiego biskupa została przyjęta przez jego przyjaciela Honoriusza III, który bullą *Cum secundum* z 22.09.1220 r. wprowadził obowiązkowy rok nowicjatu w zakonie św. Franciszka. Decyzja papieska przyczyniła się solidniejszej formacji początkowej członków zakonu oraz dostarczała instrumentów prawnych w walce z tymi, którzy odmawiali posłuszeństwa. Powyższe rozstrzygnięcia wpłynęły na to, iż ruch franciszkański coraz bardziej stawał się zorganizowanym zakonem, z własnym habitem odróżniającym braci od innych zakonników. W ten sposób również odpowiedni ubiór, habit zakonu stał się elementem stanowiącym o tożsamości braci mniejszych.

Mimo iż *Reguła* zakonu założonego przez Poverella z Asyżu została potwierdzona 29.11.1223 r., to już w 1221 r. Jakub z Vitry w swoim dziele *Historia Occidentalis* napisał, iż *Reguła* Zakonu Braci Mniejszych została zatwierdzona przez papieża i że stanowią oni czwartą obok eremitów, mnichów i kanoników formę życia w Kościele katolickim. Autor stwierdził również, iż zakon ten składał się z prawdziwych naśladowców ubogiego Chrystusa i że oddaje się głoszeniu Ewangelii zbawienia na całym świecie. Według francuskiego biskupa bracia zachowywali nie tylko przykazania Boże, ale również rady ewangeliczne i prowadzili życie apostołskie. Wyrzekli się wszelkiej posiadłości, nie mieli klasztorów, kościołów ani domów. Nie używali rzeczy wykonanych ze skóry albo z lnu, a tylko tuniki z wełny. Bracia raz lub dwa razy w roku gromadzili się na kapitule generalnej. Miejsce

działalności zakonu były nie tylko ziemie zamieszkałe przez chrześcijan, ale również te, które były pod panowaniem mahometan. Właśnie tak wielkie pole działania według Jakuba de Vitry wymagało od braci dobrego przygotowania i niewysyłania na misje tych, którzy jeszcze nie osiągnęli doskonałości.

Proces ewolucji *fraternitas* Biedaczyny z Asyżu w stronę Zakonu Braci Mniejszych w 1223 r. dokonał następnego kroku. W tym bowiem roku Stolica Apostolska potwierdziła bullą papieską *Regulę franciszkańską*. Dzięki temu dokumentowi zakon nie tylko w sposób definitywny został włączony do Kościoła katolickiego, ale poprzez ślub wierności papieżowi i figurę kardynała protektora został w sposób szczególny złączony ze Stolicą Apostolską. Żadna z tzw. wielkich reguł zakonnych przed Franciszkiem nie mówiła wprost o poddaniu się papieżowi i Kościołowi<sup>534</sup>. Nie dziwi więc fakt, że niektórzy kronikarze, jak np. niemiecki kanonik z kościoła św. Marcina z Tours, uważał, iż Innocenty III był założycielem Zakonu Braci Mniejszych. Autor był bowiem przekonany, że franciszkanie są wynikiem działalności reformatorskiej Stolicy Apostolskiej.

Kuria rzymska coraz bardziej starała się faworyzować włączenie się braci mniejszych w działalność duszpasterską, czego dowodem były bulle papieskie skierowane do zakonu po zatwierdzeniu *Reguły*. W 1224 r. Honoriusz III wydał *Quia populares*, pozwalającą braciom na odprawianie Mszy św. i oficjum brewiarzowego we własnych klasztorach i oratoriach przy przenośnym ołtarzu. Ten przywilej pozwolił braciom na zapoczątkowanie działalności pastoralnej we własnych kościołach, czyli do prowadzenia *cura animarium*, niezależnie od kościołów parafialnych, do których bracia byli zapraszani do wygłaszania kazań.

Mimo że papież zastrzegł, iż przywilej nie ma na celu stworzenia konkurencji dla działalności księży i nie chce w żaden sposób naruszyć prawa, które mają kościoły parafialne, to jednak wywołał spore kontrowersje. Dowodem na problem, który powstał, była następna bulla Honoriusza III *In hiis quae ad multum*, skierowana do biskupa Paryża, w której papież wyjaśniał, jak należy rozumieć jego poprzedni dokument. Niektórzy bowiem twierdzili, że bracia mniejsi nie mogą wykonywać aktów kultu w swoich kościołach bez zgody biskupa, opata lub proboszcza. Gdyby tak było, twierdził Honoriusz III, nie miałby sensu przywilej udzielony franciszkanom przez Stolicę Apostolską.

Te dwa dokumenty papieskie bardzo mocno wpłynęły na zmianę charakteru życia i działalności naśladowców św. Franciszka. Do tej pory bracia uczestniczyli w liturgii odbywającej się w kościele parafialnym, katedralnym lub innym nienależącym do nich, bowiem nie posiadali własnych miejsc kultu. Po otrzymaniu przywileju pozwalającego im na sprawowanie liturgii we własnym kościele bracia mniejsi zaczęli sprawować własną działalność duszpasterską, niezależną od biskupa miejsca czy proboszcza. Spowodowało to dwie zmiany w ruchu franciszkańskim – bracia zaczęli posiadać stałe miejsce zamieszkania, co przyczyniło się do zaniechania wędrownego stylu życia i przyjęcia form klaustralnych, natomiast praca duszpasterska (*cura animarum*) spowodowała konieczność odpowiedniego przygotowania, czyli studiów, a tym samym zwiększenia elementu kleryckiego na rzecz braci niekleryków. Te dwa elementy w bardzo krótkim czasie doprowadziły do tego, że laicki ruch zapoczątkowany przez Biedaczinę stał się zakonem kleryckim. A zmiana ta przyczyniła się

---

<sup>534</sup> T. Paszkowska, *Aktualność „Reguły” świętego Franciszka wobec wskazań adhortacji „Vita consecrata” i ostatnich dokumentów Kościoła*, w: A. Zajac, *Mądrość Franciszkowych pism*, Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2015, s. 15.

również do ewolucji samoświadomości braci mniejszych. Ruch franciszkański przestał być braterską *fraternitas*, a stał się zakonem (*ordo*) kleryckim.

Zachodzące zmiany wywołały nie tylko spory z klerem diecezjalnym i biskupami, ale również dyskusje wewnątrz zakonu. Niektórzy bracia dostrzegli w tak rozumianym rozwoju niebezpieczeństwo dla własnej tożsamości, przede wszystkim dla *minoritas*, czyli bycia poddanym wszystkim i niesprawowania władzy nad nikim, oraz dla *povertas* (ubóstwa), które zawsze w myśli Poverella powiązane było z pokorą<sup>535</sup>.

Spór dotyczył tego, czy działalność kaznodziejska, będąca elementem składowym tożsamości braci mniejszych, może przeważać nad byciem mniejszym, czyli nad charakterem minoryckim zakonu. Oba dokumenty prawne ruchu franciszkańskiego, czyli *Regula niezatwierdzona* i *Regula zatwierdzona* nakazywały, aby bracia nie głosili kazań niezgodnie z normami Kościoła<sup>536</sup> i w diecezji biskupa, który by im tego zabronił<sup>537</sup>. Jednak po otrzymaniu w bulli *Quia populares* przywileju sprawowania liturgii we własnym kościele i wyjaśnieniu Honoriusza III w *In hiis quae ad multum* bracia mogli głosić kazania bez pozwolenia biskupa. Ten przywilej pozwolił na rozwój aktywności duszpasterskiej i wzmocnienie jej efektywności, jednak – jak już wspomniano – wywołał pytania o to, czy działalność na rzecz zbawienia dusz (*cura animarum*) może stać ponad wiernością swojemu powołaniu do bycia mniejszym (*minoritas*)? Ostatnią odpowiedzią Serafickiego Ojca na ten temat jest zapis w *Testamencie*, zakazujący braciom wnoszenia prośb o przywileje do Stolicy Apostolskiej<sup>538</sup>.

Dyskusja na ten temat musiała być bardzo intensywna nie tylko w okresie życia Biedaczyny, ale i po jego śmierci, skoro znalazła swoje odbicie w *Zbiorze asyskim*, który powstał między 1246 a 1266 r.<sup>539</sup>. Autor dzieła przedstawił rozmowę św. Franciszka z niektórymi braćmi skarżącymi się na to, że niektórzy biskupi nie pozwalają im głosić kazań i proszą go, aby zwrócił się do papieża o uzyskanie przywileju, by mogli przemawiać do ludu bez konieczności proszenia o zgodę biskupa. Biedaczyna, odpowiadając swym braciom, przypomniał im ich nazwę „bracia mniejsi” i to, że efekty ich działalności nie zależą od przywilejów papieskich, ale od ich bycia mniejszymi i poddanymi wszystkim, bowiem taka postawa pozwoli im przekonać do siebie biskupów oraz przyciągnąć uwagę ludu. Natomiast przywileje doprowadzą ich do pychy. Święty kończył swą wypowiedź stwierdzeniem: *Ja dla siebie pragnę od Pana tego przywileju, aby mianowicie nie mieć żadnego przywileju od ludzi*<sup>540</sup>.

Nauka założyciela niedostatecznie została wysłuchana, skoro jego naśladowcy 17.09.1225 r. otrzymują od Honoriusza III kolejną bullę z przywilejami. *Vineae Domini custodes* odnosiła się do braci misjonarzy pracujących na terenie obecnego Maroka i udzielała im specjalnych przywilejów. Bracia na misjach mogli chrzcić nawróconych mahometan, jednak z Kościołem tych, którzy odeszli od wiary, nakładać pokutę i rozgrzeszać ekskomunikowanych. W ten sposób bracia mniejsi stali się oficjalnymi reprezentantami

<sup>535</sup> Na ten temat zob. F. Uribe Escobar, *L'identita' francescana. Contenuti fondamentali del carisma di san Francesco d'Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2019, s. 113-117.

<sup>536</sup> Tak stanowiła *Regula niezatwierdzona* w rozdz. XVII: *Żaden z braci niech nie głosi kazań wbrew praktyce i zarządzeniom Kościoła*. Por. 1 Reg 17, 1, w: ZF, s. 113.

<sup>537</sup> Zob. 2 Reg 9, 1, w: ZF, s. 133. *Bracia niech nie głoszą kazań w diecezji biskupa, który by im tego zabronił*.

<sup>538</sup> Zob. T 25, w: ZF, s. 158.

<sup>539</sup> Na temat powstania *Zbioru asyskiego* zob. P.J. Nowak, *Wprowadzenie*, w: ZF, s. 1517-1519.

<sup>540</sup> ZA 20, w: ZF, s. 1545-1546.

Stolicy Apostolskiej na terenach misyjnych. Innymi słowy, otrzymali władzę przysługującą biskupom. Otrzymana władza od kurii rzymskiej na pewno nie zgadzała się z Franciszkowym rozumieniem bycia bratem mniejszym, który miał wyzbyć się wszelkiej władzy nad innymi i być posłusznym wszystkim.

Również ostatnia z bulli wydanych za życia Biedaczyny *Ex parte vestra* z 17.03.1226 r. udzielała franciszkanom na misjach w północnej Afryce przywileju chodzenia bez habitu, zapuszczania długiej brody i nienoszenia tonsury, czyli zwalniała ich od niektórych przepisów *Reguły zatwierdzonej*. Przywileje papieskie pozwoliły braciom mniejszym w Europie na pewną niezależność pastoralną od władzy biskupa miejsca i lokalnego proboszcza, natomiast na misjach dały im nie tylko niezależność, ale i władzę.

Bulle papieskie miały na celu pomóc franciszkanom w ich pracy i rozwoju, jednak doprowadziły do sporów na zewnątrz z klerem diecezjalnym i dyskusji wewnątrz zakonu o sposobach zachowania *minoritas* (bycie mniejszymi) w nowej rzeczywistości. Wpłynęły też na większe związanie się nowopowstałego zakonu ze Stolicą Apostolską, co w konsekwencji doprowadzi do egzempcji zakonu, czyli jego wyłączenia spod władzy biskupów i poddanie go bezpośrednio pod zarząd papieża.

Zapoczątkowane jeszcze za życia Franciszka z Asyżu procesy, takie jak: przyjmowanie przywilejów papieskich, działalność duszpasterska i związana z nią klerykalizacja zakonu oraz coraz większe odchodzenie od bycia mniejszymi (żyjącymi na obrzeżach społeczeństwa) w stronę ubóstwa eliminującego posiadanie własności, przyczyniły się do dyskusji i sporów o kształt tożsamości braci mniejszych w późniejszych czasach, o czym będzie mowa w następnych rozdziałach.

## Rozdział II. Proces kodyfikacji charyzmatu franciszkańskiego (1223-1226)

### 1. Kryzys pierwotnej tożsamości

Franciszek z Asyżu z niewielką grupą po otrzymaniu od papieża Innocentego III potwierdzenia swojego stylu życia, spisanego w *Forma vitae*, powrócił do swojego miasta. Nie ma dokumentów z lat 1210-1216, które mogłyby poświadczyć, jak wyglądało życie pierwszych franciszkanów w tym czasie. Dokumenty zakonu pochodzą z okresu po kanonizacji Franciszka i wielokrotnie nanoszą obraz zakonu ze swoich czasów na wcześniejsze wydarzenia. Biografie podkreślają działalność kaznodziejską w miastach i grodach, gdzie Poverello miał liczne grono słuchaczy, a wielu z nich wstąpiło do zakonu pociągniętych chęcią naśladowania Asyżanina<sup>1</sup>. Informacje – jak widać – są bardzo ogólne i na ich podstawie trudno stwierdzić, do jakiego okresu działalności Świętego z Asyżu się odnoszą. Można przypuszczać z dużym prawdopodobieństwem, że grupa rozwijała się bardzo prężnie i ruch rozprzestrzenił się nie tylko w środkowych Włoszech, ale również w innych regionach. Potwierdzeniem takiego wnioskowania jest list bpa Jakuba z Vitry z 1216 r., w którym wspomina o pracy braci w Toskanii, Lombardii, Apulii, a nawet na Sycylii<sup>2</sup>.

Wraz ze wzrostem liczebnym ruchu franciszkańskiego narastały interpretacje tekstu tzw. *Protoreguly*, który z czasem coraz bardziej się rozrastał, bowiem bracia dodawali do niej nowe elementy wynikające z doświadczeń życiowych. Dopiski pojawiały się po przedyskutowaniu tekstu przez całą grupę zgodnie z zasadą, że wszyscy uczestniczący w danej formie życia mają wpływ na jego przebieg. Spotkania braci dokonywały się raz w roku w okolicach świąt Zesłania Ducha Świętego. Roczne spotkania ruchu franciszkańskiego potwierdził wspomniany list Jakuba z Vitry<sup>3</sup>. Autor potwierdza, że na tych spotkaniach bracia mniejsi przy pomocy ekspertów tworzyli swoje prawa. Autor *Anonimu z Perugii* nazywał te spotkania „kapitułami” i uważał, że odbywały się dwa razy w roku, na Zielone Świąta i na uroczystość św. Michała<sup>4</sup>. Te wspólne zgromadzenia pozwoliły braciom poznać własny ideał i sposoby realizowania go w ówczesnej rzeczywistości. Ponadto naśladowcy Biedaczyny mieli okazję do przemyślenia i nowego sformułowania *Reguły*. Można uznać, że wzrastała ona wraz z eskalacją zakonu<sup>5</sup>. A właśnie dokonujący się rozwój grupy stał się jej cechą charakterystyczną. Jeśli przy zatwierdzeniu sposobu życia przez Innocentego III było 10-12 braci, to już w 1219 r. zakon liczył kilka ich tysięcy. Ten rozwój osobowy spowodował potrzebę struktur i narzędzi potrzebnych do zarządzania.

W ścisłym tego słowa znaczeniu do roku 1217 nie można mówić o strukturach w organizacji życia pierwszych franciszkanów. We wspólnocie braterskiej panowała równość między członkami i nie było żadnych różnic klasowych. Członkowie mieli troszczyć się o posiadanie przede wszystkim Ducha Pańskiego, aby w ten sposób tworzyć grupę złożoną z

<sup>1</sup> Por. 1 Cel 15, 36-38, w: ZF, s. 469-470; zob. 1 B, IV, 7, w: ZF, s. 863.

<sup>2</sup> Zob. J. de Vitriaco, *Ex Epistola I*, w: C. Leonardi, *La letteratura francescana*, t. I, Fondazione Lorenzo Valla, Bologna 2004, s. 236.

<sup>3</sup> *Homines autem illius religionis semel in anno cum multiplici lucro ad locum determinatum conueniunt*. Zob. tamże.

<sup>4</sup> AP 36, 11, w: ZF, s. 1426. Taką samą informację podaje 3 T 14, 57; por. ZF, s. 1495.

<sup>5</sup> Por. D. Flood, *La genesi della Regola*, w: D. Flood, W. von Dijk, T. Matura, *La nascita di un carisma: una lettura della prima Regola di San Francesco*, Biblioteca Francescana Provinciale, Milano 1976, s. 48.

„braci duchowych”, czyli posłusznych Duchowi Świętemu<sup>6</sup>. Bracia żyli jako biedni wśród innych biednych, oddając się pracy, modlitwie i głoszeniu kazań pokutnych przede wszystkim w regionie środkowych Włoch, choć Franciszek podejmuje w tym czasie próby dostania się na ziemie opanowane przez mahometan, aby doświadczyć męczeństwa<sup>7</sup>. Pragnienie cierpienia wpływało na odczytanie *Ewangelii*, w której Chrystus zaprasza swoich naśladowców do podjęcia trudów związanych z głoszeniem Dobrej Nowiny oraz związanych z tym prześladowań, do poświęcenia własnego życia włącznie. Święty podjął dwie nieudane próby dostania się na Bliski Wschód w latach 1212-1213, natomiast w 1219 r., podczas V krucjaty, udało mu się dotrzeć do Egiptu.

### a. Klara i żeńska forma franciszkanizmu

Działalność i życie Poverella oraz pierwszych jego naśladowców oddziaływała nie tylko na młodych mężczyzn, którzy podejmowali jego drogę, ale również na kobiety. Jedną z nich: Klara Favarone Offreduccio zapragnęła prowadzić życie na wzór Franciszka. Przynależała ona do warstwy szlacheckiej miasta Asyżu. Często uważa się, że była arystokratką, ale przekonanie to podważył Manselli, twierdząc, iż rodzina nie posiadała tytułu arystokratycznego, mimo że należała do grupy rodzin liczących się w mieście<sup>8</sup>. Klara po kilku spotkaniach z Franciszkiem i jego braćmi zdecydowała się na wstąpienie do *fraternitas*. W Niedzielę Palmową 1211 lub 1212 r. uciekła z domu i przyłączyła się do grupy Asyżanina<sup>9</sup>. Wspomina o tym fakcie w swoim *Testamencie*, w którym napisała, iż dokonało się to niedługo po nawróceniu Franciszka i że przyjął on od niej ślub posłuszeństwa<sup>10</sup>. Miało to miejsce w kościółku Matki Bożej Anielskiej, gdzie Franciszek obciął jej włosy i nałożył strój pokutny. Był to oficjalny akt przyjęcia do grupy pokutników, do której należał Biedaczyna i jego bracia. Poprzez przyrzeczenie posłuszeństwa (*promettere obbedienza*) na ręce Franciszka Klara i pierwsze siostry stały się pełnoprawnymi członkiniami bractwa, czyli miała takie same prawa i obowiązki jak bracia.

Jednak na początku drogi przyszłej przełożonej w san Damiano Franciszek niezbyt wyraźnie wiedział, co miałyby robić? Dlatego na krótki czas oddał ją pod opiekę mniszek z opactwa św. Pawła w Bastii, a następnie w Sant'Angelo di Panzo na zboczu góry Subasio. Współcześnie trudno jest wyjaśnić motywy pobytu Klary w tych miejscach. Ponadto nie ma pewności, czy to drugie miejsce było klasztorem mniszek, czy siedzibą eremitów rekluzek (zamurowanych)<sup>11</sup>. Najczęściej wyjaśnia się to częste zmienianie miejsca pobytu oporem ze strony rodziny, która była przeciwna przyłączeniu się do „Pokutników z Asyżu” i próbowała również siłą zmusić Klarę do zmiany decyzji. Jednak zmiana miejsc może świadczyć też o poszukiwaniu odpowiedniej formy życia dla kobiet chcących naśladować Chrystusa na wzór Franciszka z Asyżu.

<sup>6</sup> L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, Bracia Mniejsi Kapucyni, Kraków 1998 s. 33.

<sup>7</sup> Zob. 1 Cel 55, w: ZF, s. 481.

<sup>8</sup> R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2006, s. 241. Z opinią Mansellego nie zgadza się szwajcarski badacz franciszkanizmu Anton Rotzetter, zob. A. Rotzetter, *Chiara d'Assisi La prima francescana*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1993, s. 13, jak również Cardini i Bartoli. Por. F. Cardini, *Chiara donna del medioevo: storia e attualità*, w: *L'ottavo centenario Della nascita di Santa Chiara d'Assisi*, Atti del convegno, Genova 12-15 maggio 1994, Genova 1994, s. 40-41; M. Bartoli, *Chiara, una donna tra silenzio e memoria*, Edizioni San Paolo, Milano 2001, s. 39.

<sup>9</sup> Współcześni badacze przyjmują późniejszą datę. Tak więc wydarzenie miało miejsce 18 marca 1212. Zob. A. Thompon, *Franciszek z Asyżu. Nowa biografia*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2017, s. 237.

<sup>10</sup> Por. TKI 25-26, w: ZF, s. 2137.

<sup>11</sup> Zob. Ch.G. Cremaschi, *Chiara di Assisi. Un silenzio che grida*, Edizioni Porziuncula, Assisi 2013, s. 43-44.



Po pewnym czasie (nie wiadomo, jak długim) Klara i jej siostry osiadły przy kościele św. Damiana, a Biedaczyna napisał dla nich sposób życia (*forma vivendi*). Tak przynajmniej przedstawiła tę sytuację Klara w swoim *Testamencie*. Natomiast fragment owej *Forma Vivendi* znajduje się w szóstym rozdziale *Reguły św. Klary*<sup>12</sup>. Historycy i znawcy franciszkanizmu dyskutują nad tym, czy tekst jest autentycznym dziełem Franciszka, czy też został przypisany Świętemu? Jak przy każdej dyskusji głosy rozkładają się „za” i „przeciw”<sup>13</sup>. Styl pisma i jego podobieństwo do innych dokumentów pochodzących od Franciszka oraz zgodność z duchem *Protoreguły* sprawiają, że fragment ten uważany jest za autentyczną wypowiedź Poverella. Powstał on między 1212 a 1213 r., gdy mniszki stawiały pierwsze kroki na drodze życia ewangelicznego i potrzebowały konkretnego programu dla swojego życia. Brakuje odpowiednich dokumentów, aby stwierdzić, czy san Damiano było miejscem obecności braci, a siostry zamieszkały obok, czy też powstał klasztor sióstr, a bracia udawali się do niego tylko wtedy, kiedy była potrzebna pomoc. Jeżeli jednak Klara podkreślała uczestnictwo w tym samym duchu, to możliwe, iż bracia i siostry mieszkali obok siebie i wspólnie modlili się w kościele św. Damiana. Jest to tylko hipoteza, którą stawia Maria Pia Alberzoni, według niej przy kościele san Damiano istniał szpital (przysłek dla podróżnych) lub leprozorium, przy którym pracowali bracia i siostry<sup>14</sup>. Jeszcze inną wersję wspólnego życia przedstawia Chiara Frugoni, twierdząc, że Klara z siostrami czuła się w pełni członkinią *fraternitas* i dopiero decyzje Soboru Laterańskiego IV spowodowały konieczność przyjęcia reguły mniszej ze strony Klary<sup>15</sup>. Postanowienie soboru uzasadnia też konieczność przyjęcia przez Klarę reguły św. Benedykta. Polski kapucyn, Roland Prejs, podkreśla jednak, że to rozwiązanie nie zadowalało ksieni san Damiano, poszukującej franciszkańskiego modelu życia<sup>16</sup>.

Problemem do wyjaśnienia pozostaje list Jakuba z Vitry z 1216 r., napisany podczas jego pobytu wraz z dworem papieskim w Perugii, gdzie spotkał się z *Fratres minores et Sorores minores*. Żyją na wzór pierwszych chrześcijan: w dzień głoszą kazania w miastach, a

<sup>12</sup> RKI 6, 3-5, w: ZF, s. 2113. *Ponieważ z natchnienia Bożego zostaliście córkami i służebnicami najwyższego i największego Króla, Ojca niebieskiego i zaślubiłyście się Duchowi Świętemu, wybierając życie według doskonałości Ewangelii świętej, pragnę i przyrzekam osobiście – i przez moich braci – otoczyć was, tak jak ich, serdeczną troską i szczególnym staraniem.*

<sup>13</sup> Za autentycznością opowiadają się m.in.: Paolazzi, Uribe i Block. Por. C. Paolazzi, *Per l'autenticità degli scritti di Francesco*, w: *Clara Claris Praeclara. L'esperienza cristiana e la memoria di Chiara d'Assisi in occasione del 750 anniversario della morte*, Convegno Internazionale Assisi, 20-22 novembre 2003, Edizioni Porziuncula, Assisi 2004, s. 313-323; F. Uribe, *Leggere Francesco e Chiara d'Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2013, s. 87; W. Block, *La protoregola alla luce della Forma vivendi data a Chiara e alle consorelle di s. Damiano*, w: P. Martinelli (red.), *La grazia delle origini*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009, s. 135-136. Natomiast zdanie przeciwne i wątpliwości, co do autentyczności tekstu mają Alberzoni i Dalarun. Zob. M.P. Alberzoni, *Forma di Vita per Chiara e Ultima volontà indirizzata a santa Chiara*, w: Francesco d'Assisi, *Scritti*, Editrici Francescane, Padova 2002, s. 421-423; J. Dalarun, *Francesco: un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi*, Editrice Viella, Roma 1994, s. 39-40.

<sup>14</sup> M.P. Alberzoni, *Chiara e i frati*, w: *Chiara d'Assisi: vangelo al femminile*, Atti del Convegno di studio: Milano, 31 marzo 2012, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2013, s. 71-72; podobną tezę stawia też Asseldonk, zob. O. von Asseldonk, *Sorores Minores e Chiara d'Assisi a san Damiano. Una scelta tra clausura e lebbrosi?*, „Collectanea Francescana” 2004, nr 74, z. 3-4, s. 407.

<sup>15</sup> Ch. Frugoni, *Una solitudine abitata Chiara d'Assisi*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2006, s. 25. Podobne rozwiązanie proponuje Heribert Holzapfel, stwierdzając: *Klara przyjęła ten sam sposób życia co bracia mniejsi*. Por. H. Holzapfel, *Podręcznik historii Zakonu Braci Mniejszych*, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 2012, s. 23.

<sup>16</sup> R. Prejs, *Kobieta w średniowieczu i powołanie Klary*, w: T. Paszkowska, R. Prejs, *Desperacja kobieca czy radykalizm duchowy?*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 25.

na noc udają się do eremów i miejsc samotnych, oddając się kontemplacji. Natomiast kobiety mieszkają na obrzeżach miast w hospicjach. Wszyscy utrzymują się z pracy rąk własnych i nie przyjmują ofiar<sup>17</sup>.

Przyszły biskup Akki podczas swojej wizyty we Włoszech zauważył różne przejawy lub braki życia religijnego i w swoim liście ułożył je w dwa bloki. Po jednej stronie kuria rzymska, zajęta bardziej sprawami ziemskimi niż królestwem Bożym, po drugiej heretycy. Jedynym jasnym elementem w tym obrazie byli bracia mniejsi, których autor przedstawił w schemacie pierwotnej wspólnoty jerozolimskiej. Według niego ruch franciszkański był jednym z elementów reformy gregoriańskiej, którego członkowie oddawali się pracy duszpasterskiej i kontemplacji. Schemat zastosowany przez hierarchę nie do końca odpowiadał rzeczywistości. Ponadto autor listu był przekonany o nadchodzącym końcu świata i również w tym duchu odczytywał sytuację w Kościele.

Kwestią nadal niewyjaśnioną pozostają *sorores Minores*. Nie ma odpowiednich dokumentów, by stwierdzić, czy pisząc o „siostrach mniejszych”, autor miał na myśli Klarę i jej siostry, czy też inne kobiety, które przyłączyły się do ruchu franciszkańskiego? Poza tym z listu biskupa nie wynika, że *sorores* prowadziły życie klauzurowe, mówi bowiem o pracy w hospicjum. Niektórzy badacze, chcący wyjaśnić tę kwestię, stawiają hipotezę o istnieniu wspólnot mieszanych w początkowej fazie istnienia ruchu franciszkańskiego, ale – jak zauważył Jacques Dalarun – taka wspólnota byłaby do zaakceptowania w XI i na początku XII wieku, natomiast wzbudzałyby surową krytykę na przełomie XII i XIII wieku<sup>18</sup>. Inni tylko w części przyjmują takie rozwiązanie, wyłączając ze wspólnego życia Klarę i jej siostry w san Damiano, a pozostawiając inne grupy kobiet, które miały pracować wraz z braćmi w hospicjach i leprozoriach<sup>19</sup>. Podobną teorię głosi polski badacz franciszkanizmu, który uważa, iż wspólnota Klary była jedną z wielu żeńskich społeczności obecnych w ówczesnym Kościele, pragnących wieść życie pokuty zgodnie z radykalnymi wskazaniem *Ewangelii* i nie zamierzały przyłączyć się do któregoś z już istniejących zakonów, lecz żyły według własnego szkicu „reguły”, czyli własnego sposobu naśladowania Chrystusa<sup>20</sup>.

Z listu Jakuba z Vitry wynika, że w 1216r. do *fraternitas* mógł się zgłosić każdy, kto zdecydował się rozdać swoje dobra biednym (zarówno mężczyźni, jak i kobiety), co autor odczytuje jako nawrócenie i ucieczkę od świata. Zarazem wspólnota jawi się jako żyjąca w duchu równouprawnienia między kobietami i mężczyznami, posiadając jednego ducha braterstwa wynikającego z całkowitego podporządkowania się *Ewangelii*<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> J. De Vitriaco, *Ex Epistola I*, s. 232-236.

<sup>18</sup> J. Dalarun, *Francesco: un passaggio*, s. 168-169. Możliwość podwójnego zakonu przyjmuje natomiast Merlo. Por. G.G. Grado, *Frate Francesco*, Edizioni Il Mulino, Bologna 2013, s. 60.

<sup>19</sup> Zob. A. Thompson, *Franciszek z Asyżu...*, s. 240.

<sup>20</sup> M. Sykuła, *Złożony proces tworzenia się Ordo Sanctae Clarae*, w: „Forma Sororum” Święta Klara z Asyżu. 800-lecie powstania Zakonu Świętej Klary. Materiały z sympozjum naukowego, Warszawa, 16 maja 2012 r., Warszawa-Kraków 2012, s. 68-69.

<sup>21</sup> K. Elm, *Alla sequela di Francesco d'Assisi. Contributi di storia francescana*, Edizioni Porziuncula, Asissi 2004, s. 76-77.

## b. Zmiany w ruchu franciszkańskim podczas nieobecności Franciszka

Sposób naśladowania Chrystusa zaproponowany przez Franciszka z Asyżu znalazł bardzo wielu naśladowców i w pierwszym dziesięcioleciu wzrosła bardzo szybko liczba osób przynależących do ruchu. Jednak *fraternitas* Franciszka z Asyżu nie posiadała zorganizowanych struktur. Bracia zajmowali się przepowiadaniem pokuty i głosili wezwania do nawrócenia. Ponadto oddawali się różnym pracom fizycznym. Pierwsi naśladowcy Biedaczyny oprócz pracy fizycznej i wędrownego kaznodziejstwa znajdowali również czas na modlitwę w pustelni. W tym czasie głównym środkiem utrzymania była praca fizyczna. Jeśli jednak bracia nie otrzymali godziwego wynagrodzenia lub też nie wystarczało ono na utrzymanie, uciekali się do kwesty. Trudno rozstrzygnąć, czy Poverello od początku miał świadomość zakładania nowego zakonu w Kościele. Jeśli nawet przyjąć takie założenie, to Franciszkowy zakon różnił się bardzo od dotychczasowych wspólnot minisztych. Przede wszystkim bracia nie posiadali klasztorów i nie przebywali w jednym miejscu. Ponadto oddawali się głoszeniu słowa Bożego. Można stwierdzić, iż pierwsi franciszkanie żyli jak biedni wśród innych biednych.

Wzrost liczbowy wynikający również z przyjmowania wszystkich zgłaszających się chętnych spowodował konieczność podzielenia na mniejsze jednostki i tak powstały prowincje zakonne, które stały się podstawową jednostką organizacyjną braterstwa. Należy bowiem zaznaczyć, iż w pierwszym rzędzie nie chodziło o określenie granic i wyznaczenie terytorium działania, ale o wspólnotę wędrowną braci działającą pod kierownictwem ministra prowincjalnego. Taki podział pozwolił też na odciążenie samego założyciela w pracy formacyjnej. Na początku bowiem to on sam formował swoich naśladowców. Gdy liczba braci wzrosła do kilku tysięcy, było to bardzo trudne do zrealizowania.

Drugim elementem wprowadzonym w konsekwencji rozrostu liczbowego było zaplanowanie działań w Italii i poza nią. Franciszkanie bowiem swój przekaz ewangeliczny kierowali do wszystkich ludzi, zarówno do chrześcijan, jak i do przedstawicieli innych religii. Franciszek podjął kilka prób wyprawy misyjnej na tereny zamieszkałe przez saracenów, ale bez powodzenia<sup>22</sup>. Dopiero w 1219 r. udało mu się z kilkoma braćmi podczas V wyprawy krzyżowej dostać się na Bliski Wschód.

Przed swym wyjazdem Święty ustanowił dwóch wikariuszy – Mateusza z Narni i Grzegorza z Neapolu odpowiedzialnymi za zakon. Pierwszy z nich miał pozostać w Porcunkuli i przyjmować wszystkich kandydatów chcących wstąpić do grona braci, a drugi miał przemieszczać się po Włoszech i nadzorować życie braci. Takich informacji udziela nam Jordan z Giano, autor *Chronica*<sup>23</sup>. Według Jordana wikariusze zwołali specjalną kapitułę „seniorów” *fratribus senioribus Italiae*, na której uchwalili dodatkowe statuty, niezgodne z wolą Franciszka, odnoszące się do postów i wstrzemięźliwości od pokarmów mięsnych. Kapituła odbyła się prawdopodobnie 17.05.1220 r., czyli w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, byłaby to więc zwyczajna data kapituł w zakonie, a różniłaby się od innych

<sup>22</sup> Por. 1 Cel 55, w: ZF, s. 481.

<sup>23</sup> Zob. FF, s. 1976-1977. Bonawentura za motyw powrotu Franciszka do Italii podaje brak sukcesów w nawracaniu mahometan. Por. 1 B, 9, w: ZF, s. 916.

corocznych zebrań braci tym, że byli na niej obecni tylko bracia seniorzy z Włoch, a nie wszyscy członkowie bractwa.

Jednak data „kapituły starszych” pozostaje nadal do ustalenia, niektórzy znawcy historii franciszkańskiej proponują święto Michała Archanioła 29.09.1219 r.<sup>24</sup>. Często ten jeden z pierwszych sporów w łonie rodzącego się ruchu franciszkańskiego przedstawiany jest w sposób uproszczony, a mianowicie po jednej stronie stawia się Franciszka i pierwszych towarzyszy, którzy bronią ubóstwa, a po drugiej ministrów i „starszych” chcących złagodzenia surowej formy życia. Warto zauważyć, że reformy wprowadzone przez „kapitułę starszych” i dwóch wikariuszy nie wprowadzały złagodzenia postu, ale obostrzenie i praktyki częstszego powstrzymywania się od pokarmów mięsnych. W tych postanowieniach można dostrzec chęć dostosowania ruchu franciszkańskiego do życia monastycznego i jego praktyk ascetycznych. Tak więc głównym problemem w dyskusjach między braćmi była wola dostosowania *fraternitas* do tradycyjnych modeli życia zakonnego. Można by powiedzieć, że franciszkanie chcieli być bardziej mnichami i mieć praktyki ascetyczne wymagające większego wyrzeczenia z ich strony niż ich forma życia oparta na wolności ewangelicznej. Niezbyt przekonująca jest sugestia Essera, że chodziło tu o wpływy herezji katarów lub o walkę z tą herezją przy użyciu ich środków, czyli postów<sup>25</sup>. Tak więc to, co wyglądało na chęć wprowadzenia większego rygoru ascetycznego, w rzeczywistości było wejściem na drogę przyjęcia życia monastycznego<sup>26</sup>. Takie dopasowanie życia ruchu zapoczątkowanego przez Franciszka do życia monastycznego dla jednych braci wydawało się koniecznością, dla innych zaś było zdradą pierwotnego charyzmatu.

Problemy z nowymi postami nie były jedynymi, z którymi przyszło się zmierzyć Franciszkowi po powrocie do Italii. Jeden z braci odpowiedzialnych za wspólnotę Klary przy san Damiano postarał się w Stolicy Apostolskiej o przywileje chroniące jego podwładne. Być może w tym wypadku chodziło o inicjatywę podjętą przez kard. Hugolina, który jako legat papieski na środkowe i północne Włochy z bliska spotykał się z nowymi formami życia wspólnotowego, wśród których była też inicjatywa Franciszka i Klary. Chcąc wykorzystać ich potencjał i chronić przed wypaczeniami oraz nadać im bardziej regularny charakter, obdarzył ich szczególnymi uprawnieniami. Mianowicie wyłączył je spod władzy biskupów i związał bezpośrednio ze Stolicą Apostolską. Dla wspomnianych wspólnot pobożnych kobiet Hugolin ułożył konstytucje wzorowane na regule benedyktyńskiej. W ten sposób wprowadził wymóg Soboru Laterańskiego IV o przyjęciu jednej z istniejących już reguł jako podstawę życia dla nowych zakonów. Przyjęcie konstytucji hugoliańskich oznaczało w praktyce poddanie się procesowi systematycznej monastyzacji. Z pierwszych czterech wspólnot, które przyjęły dokument, Hugolin utworzył *Ordo pauperum dominarum de Valle Spoleti sive Tuscia*<sup>27</sup>. Wśród czterech wspólnot nie było jednak wspólnoty Klary z Asyżu, która pozostawała poza

<sup>24</sup> Zob. C. Schmitt, *I Vicami dell'Ordine francescano*, w: *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, Atti del IV Convegno Internazionale Assisi, 15-17 ottobre 1976, Assisi 1977, s. 241-243. Taką datę sugeruje również Gratien de Paris; G. de Paris, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Freres Mineurs au XIII siecle*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1982, s. 16-17. Natomiast Roberto Rusconi obstaje przy dacie 17.05.1220 r. Zob. R. Rusconi, *Francesco d'Assisi nelle fonti e negli scritti*, s. 37.

<sup>25</sup> K. Esser, *Origini e inizi del movimento e dell'Ordine francescano*, Edizioni Jaca Book, Milano 1975, s. 114.

<sup>26</sup> C. Vaiani, *Storia e teologia dell'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2013, s. 203-204; G. Miccoli, *Francesco d'Assisi e l'Ordine dei minori*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1999, s. 39.

<sup>27</sup> M. Sykuła, *Złożony proces tworzenia się...*, s. 70-71.

głównym nurtem reformy Hugolina. Kardynał nie promował Klary na liderkę powstającej kongregacji, wręcz przeciwnie: stopniowo i konsekwentnie próbował wprowadzić Klarę i jej wspólnotę w sposób życia określony przez siebie. Chcąc wypracować stabilność funkcjonowania klasztorów, kardynał przewidywał posiadanie dóbr gwarantujących stałe źródło utrzymania. W czerwcu 1219 r. napisał listy protekcyjne do klasztorów swojej kongregacji. Być może w tym okresie należy umieścić działalność Filipa Długiego, któremu udało się uzyskać przywileje papieskie dla swoich podopiecznych<sup>28</sup>. Nie wiadomo, na czym konkretnie polegał otrzymany przez zakonnice przywilej, ale był to dokument mający zapewnić im ochronę.

Jeszcze innym źródłem problemów, o którym wspomniał kronikarz z Giano, była działalność Jana z Campello oddelegowanego przez Franciszka do pracy z trędowatymi. Jan z grupy trędowatych utworzył nowy rodzaj zakonu i zwrócił się do Stolicy Apostolskiej o zatwierdzenie nowego sposobu życia.

Ponadto były też zarzewia innych kontrastów, których autor *Kroniki* nie określa konkretnie<sup>29</sup>. Wśród ciemnych stron w życiu wspólnoty franciszkańskiej były też wydarzenia przedstawiane przez historię zakonu jako wyjątkowe, a mianowicie 16.01.1220 r. pięciu braci poniosło śmierć męczeńską w Maroko. Wydarzenie ważne dla historii ruchu franciszkańskiego nie tylko z powodu pierwszej śmierci męczeńskiej członków niedawno powstałej wspólnoty, ale również ze względu na św. Antoniego z Padwy, który po tym, jak zobaczył ciała męczenników przywiezione z Maroka do miasta Koimbra, podjął decyzję o wstąpieniu do braci mniejszych<sup>30</sup>. Źródła franciszkańskie przedstawiają dwie różne w swym wyrazie reakcje Franciszka na wieść o męczeństwie jego współbraci. Jordan z Giano napisał, że gdy Biedaczyna dowiedział się o napisaniu życiorysu męczenników i o tym, iż oddaje on chwałę założycielowi, a bracia chępią się faktem męczeństwa przed innymi, zakazał czytania owej legendy<sup>31</sup>. Natomiast autor opowiadania o męczeństwie Bernarda i towarzyszy wkłada w usta Franciszka okrzyk radości: *Teraz mogę powiedzieć, mam naprawdę pięciu braci mniejszych*<sup>32</sup>.

Negatywne wydarzenia nie ograniczyły się tylko do tych, o których wspomniano wcześniej, ale dotyczyły też sposobu życia braci, a mianowicie rezygnacji z wędrownego na osiadły tryb działalności. Najlepszym tego przykładem było wybudowanie domu dla braci w Bolonii, w którym prowincjał Piotr ze Staccia założył dom studiów dla braci<sup>33</sup>. Podobna

---

<sup>28</sup> Taką informację o Filipie Długim podaje Jordan z Giano w swej *Kronice*, zob. FF, s. 1978. Prawdziwość tego stwierdzenia podważa Rusconi, według którego Filip Długi został wizytatorem wspólnoty w san Diamiano w 1228 r. (a nie wcześniej) i był zawsze wierny Franciszkowi. Zob. R. Rusconi, *L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII*, w: *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, Atti del VII Convegno internazionale, 11-13 ottobre 1979, Assisi 1980, s. 279-281.

<sup>29</sup> *Durante l'assenza del Beato Francesco erano sorti anche altri principi di turbamento* („podczas nieobecności błogosławionego Franciszka powstały też początki innych zakłóceń”, FF, s. 1978).

<sup>30</sup> Zob. *Vita prima di sant'Antonio o Assidua* (Fonti agiografiche antoniane), Edizioni Messaggero, Padova 1995, s. 287-293.

<sup>31</sup> Zob. Giordano da Giano, *Cronaca*, 7-8, FF, s. 2329-2330. Wypowiedź Jordana współgra z duchem VI napomnienia św. Franciszka. Por. Franciszek z Asyżu, *Napomnienia*, w: ZF, s. 200.

<sup>32</sup> *Passione dei Santi frati martini Berardo, Pietro, Adiuto, Accersio, Ottone uccisi in Maroco*, P. Messa (red.), *La passione dei primi martiri francescani in Maroco*, Roma 1966, s. 3-29.

<sup>33</sup> Zob. 2 Cel 57, w: ZF, s. 603. Najczęściej tłumaczy się to jako nieprzestrzeganie ubóstwa: por. R.B. Brooke, *Early Franciscan Government*, University Press, Cambridge 1959, s. 64, lub też odstąpieniem od naśladowania życia Jezusa, który nie miał gdzie skłonić głowy, por. G. Pegoraro, *La rivoluzione permanente di Francesco*

sytuacja ma miejsce w samym centrum zakonu, a mianowicie w Asyżu, gdzie gmina miasta zdecydowała się na wybudowanie domu dla franciszkanów<sup>34</sup>. Wydarzenia te spowodowały pewnego rodzaju wzburzenie w zakonie.

Powyższe fakty świadczą o pewnej niepewności co do własnej tożsamości w grupie franciszkańskiej. Niektórzy bracia niezbyt jasno zdawali sobie sprawę z tego, na czym polega powołanie brata mniejszego, stąd poszukiwania konkretnych rozwiązań poza ruchem franciszkańskim i chęć wprowadzenia ich do życia *fraternitas*, jak np. praktyki ascetyczne zakonów mniszych lub chęć zajęcia się posługiwaniem trędowatym, czyli redukcja życia zgodnego z *Ewangelią* do dzieła charytatywnego. Wszystkie te poszukiwania świadczą o braku rozwiązań prawnych oraz niedostatecznej formacji w grupie Świętego z Asyżu.

### c. Interwencje Stolicy Apostolskiej

11 listopada 1215 r. rozpoczął się w Rzymie Sobór Laterański IV, którego niektóre decyzje wpłynęły nie tylko na średniowieczny Kościół, ale mają swoje konsekwencje również we współczesnym życiu katolików, jak np. obowiązek corocznej spowiedzi i Komunii św. w okresie wielkanocnym. Według niektórych historyków uczestniczył w nim Franciszek z Asyżu. Tam miał po usłyszeniu kazania Innocentego III, na rozpoczęcie soboru przyjąć znak *Tau* jako wyraz podjęcia życia w duchu pokuty<sup>35</sup>. Tam też miało dojść do spotkania Asyżanina ze św. Dominikiem, który uczestniczył w soborze wraz z biskupem Tuluzy. Natomiast Biedaczyna, po powrocie z Hiszpanii, oddawał się w tym czasie głoszeniu kazań pokutnych w północnych i środkowych Włoszech<sup>36</sup>.

Ważniejsze jednak niż sama obecność Franciszka były decyzje soboru, a przede wszystkim dekret dotyczący zakazu tworzenia nowych zakonów. Każda nowa inicjatywa miała przyjąć jedną z reguł już zatwierdzonych. Taka decyzja zmusiła św. Dominika i jego naśladowców do przyjęcia reguły św. Augustyna, natomiast bracia mniejsi pozostali przy *Forma vitae*, co potwierdzałoby wcześniejsze zatwierdzenie reguły przez Innocentego III i tradycję, według której papież potwierdził w czasie soboru wcześniejsze zatwierdzenie reguły franciszkańskiej<sup>37</sup>.

Sobór zobowiązywał również wszystkie zakony do organizowania kapituł, na wzór odbywających się w zakonie cysterskim, przynajmniej raz na trzy lata. W odróżnieniu od kapituł generalnych cystersów, gdzie zbierali się tylko opaci, kapituły franciszkańskie były spotkaniem wszystkich braci. Z tego względu wynikają też duże liczby uczestników owych

---

*d'Assisi*, Edizioni L.I.E.F, Vicenza 1982, s. 52, natomiast jest to dowód na ewolucję, która dokonywała się w zakonie. Taką argumentację podaje Prejs i jest ona najbardziej wyważona. Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 131.

<sup>34</sup> Zob. ZA 56, 52, w: ZF, s. 1574. Według autora Franciszek własnoręcznie przyczynił się do rozbiórki tego domu.

<sup>35</sup> Taki motyw podaje Damien Vorreux. Zob. D. Vorreux, *Tau simbolismo francescano. Storia, teologia e iconografia*, Edizioni Messaggero, Padova 1988, s. 17-19.

<sup>36</sup> Taką informację podaje John Moorman, opierając się na *Annales Minorum* L. Waddinga. Por. J. Moorman, *A history of The Franciscan Order*, Oxford University Press, Oxford 1968, s. 30. Paul Sabatier uważa uczestnictwo Franciszka w soborze za możliwe i bardzo prawdopodobne, ale – jak zauważa – nie ma na to śladów w pierwotnej hagiografii franciszkańskiej. Zob. P. Sabatier, *Vita di san Francesco d'Assisi*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1978, s. 209.

<sup>37</sup> L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 30.

zgromadzeń. Już w 1215 r. podczas kapituły organizowanej niedaleko Gubbio zebrało się 300 braci, a w 1217 r. było ich już kilka tysięcy. Podczas spotkań kapitulnych podejmowano dyskusję nad pierwotnym projektem ich życia, który z czasem coraz bardziej się rozrastał i ewoluował.

Na kapitule w 1217 r. podjęto decyzję o podjęciu akcji misyjnej poza Italią. Bracia udają się do Francji, Hiszpanii, Niemiec i Węgier. Owe próby nie zawsze przynosiły sukcesy, tak było m.in. w Niemczech i na Węgrzech. Trudności wynikały przede wszystkim z niedostatecznej znajomości języka i podejrzenia o herezję. Dlatego bracia z tych wypraw wracali do Franciszka „z duszą pełną goryczy”<sup>38</sup>. Podczas omawianej kapituły generalnej podjęto również decyzję o podziale obszarów pracy w poszczególnych częściach świata i tak oto powstały prowincje, które zaczęły być rozumiane jako podstawowa wspólnota braterska, która działa na danym terytorium pod przewodnictwem ministra – tym terminem określa Franciszek przełożonego.

Bracia nadal nie mieli stałego zamieszkania i byli raczej wspólnotą wędrowną, z tego względu termin „prowincja” odnosi się w pierwszym rzędzie do braci przebywających na określonym terytorium. Italia została podzielona na sześć prowincji: tokańską, longobardzką, ankońską, kalabryjską, Apulii i Terra di Lavoro (tak nazywano obecną prowincję Campagnia). Natomiast Francja została podzielona na dwie prowincje – południową i północną. Pozostałe to: Hiszpania i Niemcy oraz Ziemia Święta<sup>39</sup>. Nie wszyscy historycy zgadzają się z terminem podziału zakonu na prowincje, np. Augustine Thompson twierdzi, że nie istnieją żadne dowody potwierdzające podział zakonu na prowincje na tym etapie i oskarża Mansellego o niewłaściwe odczytanie źródeł, w szczególności *Anonimu z Perugii* 44, 1 i *Relacji trzech towarzyszy* 66, 1, na podstawie których rzymski uczyony przyjął geograficzny podział zakonu<sup>40</sup>. Brakuje jednak odpowiednich dokumentów, by rozstrzygnąć powyższy spór.

Decyzje kapituły z 1217 r. świadczą o świadomości posłannictwa uniwersalnego franciszkanów ówczesnego czasu, dlatego ich misja skierowana była do wszystkich krajów chrześcijańskich, a nawet jej rozumienie rozciąga się na kraje pod panowaniem islamu. Niektórzy uczeni sugerują, że działalność misyjna przyczyniła się również do przyjęcia skróconej formy odmawiania liturgii godzin, czyli brewiarza stosowanego przez kurię rzymską<sup>41</sup>. Niemożliwa była do przyjęcia przez braci, biorąc pod uwagę ich nieustanne przemieszczanie się, rozbudowana forma odmawiania godzin kanonicznych, której używały zakony mnisze. Do tego potrzebne byłoby stałe miejsce i odpowiednia liczba ksiąg, a ani jednego, ani drugiego nie posiadała grupa Poverella.

Po rozdzieleniu zadań w poszczególnych częściach świata Franciszek jako własne pole działania wybrał Francję i tam zamierzał się udać, jednak już we Florencji został

---

<sup>38</sup> 3 T 16, 4, w: ZF, s. 1500; podobnie nastroje braci po misjach w Niemczech i na Węgrzech przedstawia autor *Anonimu z Perugii*, zob. AP 44, 4-5, w: ZF, s. 1432; natomiast w sposób humorystyczny przekazuje te wydarzenia Jordan z Giano w *Kronice*. Zob. Giordano 4-6, w: FF 2327, s. 1973.

<sup>39</sup> Taki podział na prowincje zamieszcza John Moorman. Zob. J. Moorman, *A history of the Franciscan Order*, s. 31. Natomiast Gratien de Paris z prowincji longobardzkiej wydziela jeszcze dwie z siedzibami w Mediolanie i Bolonii. Por. G. de Paris, *Histoire de la fondation...*, s. 41.

<sup>40</sup> A. Thompson, *Franciszek z Asyżu*, s. 244; R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 289.

<sup>41</sup> Zob. C.H. Lawrence, *I Mendicanti. I nuovi ordini religiosi nella società medievale*, Edizioni San Paolo, Milano 1998, s. 48-49.

powstrzymany w swych zamiarach prze kard. Hugolina. Źródła przedstawiają to spotkanie jako niezaplanowane, ale być może nie było one dziełem przypadku? Rozpowszechnianie się ruchu franciszkańskiego i jego akcja apostolska rozszerzająca się poza Italię spowodowały zainteresowanie się grupą Biedaczyny instytucji kościelnych. Taką tezę stawia Roberto Rusconi<sup>42</sup>.

Fakt, że legat papieski spotkał się z Asyżaninem, znalazł dla niego czas, może świadczyć o jego życzliwości w stosunku do nowego ruchu lub też jego wcześniejszym zainteresowaniem grupą. Nie wiadomo, czy wcześniej mieli okazję się poznać. Na podstawie dostępnych dokumentów można założyć, iż było to ich pierwsze spotkanie. Możliwy jest fakt, że Hugolin dowiedział się o grupie Asyżanina od kard. Jana Colonna lub od Jakuba z Vitry. Celano twierdzi, że w tym czasie Hugolin nie był związany szczególną przyjaźnią z Franciszkiem, ale łączyła ich sława świętego życia<sup>43</sup>. Faktem, udokumentowanym przez źródła, jest to, iż Franciszek po rozmowie z Hugolinem zaprzestał kontynuacji swojej podróży do Francji i powrócił do Asyżu. Argumentem, który przekonałby Świętego do pozostania w kraju, miało być przypomnienie o jego obowiązku troski i kierowanie założonym przez niego ruchem oraz uwaga, że w kurii rzymskiej jest wielu ludzi nieprzyjaźnie nastawionych do Franciszkowego zgromadzenia<sup>44</sup>.

Wypowiedź kard. Hugolina podkreślała z jednej strony brak struktur, a z drugiej znaczenie i rolę brata Franciszka w życiu i formacji jego naśladowców. Franciszek stanowił wzór zachowania, tak więc jego obecność była konieczna dla utrzymania jedności grupy. Taką pozycję założyciela można by nazwać „monarchiczną” lub *caput Ordinis*<sup>45</sup>, a wynikała z ówczesnego prawa, według którego Franciszek po spotkaniu z Innocentym III został ustanowiony „opatem”, czyli przewodnikiem duchowym i odpowiedzialnym w tym wypadku nie za jeden klasztor, ale za całą *fraternitas*. Wszystko to zgodnie z zasadą: *semel Abbas semper abbas*<sup>46</sup>. Jednak skoncentrowanie na jednej osobie obowiązku zapewnienia jedności grupy, która rozprzestrzeniła się na całą chrześcijańską Europę, przerastało siły Świętego i powodowało narastanie konfliktów w grupie.

Z powstających problemów wewnątrz zakonu, jak również tych na zewnątrz ruchu zdawał sobie sprawę zarówno Franciszek, jak i Hugolin. Być może z wyżej wymienionych powodów kardynał zaproponował Asyżaninowi pomoc jako doradca w sprawach prawnych i w kontaktach z kurią rzymską. Franciszek ze swej strony zaprosił legata papieskiego do udziału w przyszłych kapitułach franciszkańskich. Nie można stwierdzić, w ilu rzeczywiście Hugolin uczestniczył. Na pewno nie były to wszystkie spotkania, na to nie pozwalały obowiązki kardynała jako legata papieskiego i jego praca w kurii. Pewne jest jednak, że od

---

<sup>42</sup> R. Rusconi, *Francesco e l'istituzione ecclesiastica*, w: *Frate Francesco d'Assisi*, Atti del XXI Convegno internazionale Assisi, 14-16 ottobre 1993, Spoleto 1994, s. 86-87.

<sup>43</sup> 1 Cel 74, 11, w: ZF, s. 493. Niektórzy historycy sugerują, że Hugolin po śmierci kard. Jana Colonna (zmarł w 1214 lub 1215 r.) został protektorem zakonu. Jest to jednak przesunięcie w czasie funkcji, którą Hugolin objął dopiero w 1223. Zob. A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2010, s. 88-89.

<sup>44</sup> *Bracie, nie chcę, abyś szedł za góry, bo w Kurii Rzymskiej jest wielu prałatów i innych, którzy chętnie zaszkodziłoby twojemu zakonowi*. Taką argumentację Hugolina przedstawia *Zbiór asycki*. Zob. ZA, 108, 39, w: ZF, s. 1652.

<sup>45</sup> Tak określa pozycję Franciszka w latach 1210-1220 Kaspar Elm. Zob. K. Elm, *Alla sequela di Francesco d'Assisi*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2004, s. 80.

<sup>46</sup> W ten sposób pozycję Franciszka w pierwotnym ruchu franciszkańskim tłumaczy Andrea Boni. Zob. *La questione del potere nell'Ordine dei Frati Minori*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2003, s. 31-33.



tego momentu zaczyna się zaangażowanie kard. Hugolina w sprawy ruchu franciszkańskiego, które z czasem stanie się bardzo znaczące.

Gwałtowny wzrost liczbowy i brak rozpoznania wartości kandydatów narażał ruch franciszkański na różne niebezpieczeństwa. Owe zagrożenia dostrzegł już Jakub z Vitry, który w jednym z listów napisał, że zakon rozprzestrzenił się na cały świat, ale wydaje mu się *hec tamen religio ualde periculosa*, bowiem pozwala na głoszenie kazań młodzieńcom, którzy nie przeszli żadnej próby i nieposiadającym dyscypliny klasztornej<sup>47</sup>. Brak posłuszeństwa przyczyniał się do tego, iż wielu naśladowców Biedaczyny postrzeganych było jako włóczędzy, a niekiedy nawet heretycy. Takie podejrzania ściągnęły na Franciszka i jego naśladowców uwagę biskupów odpowiedzialnych w swych diecezjach za czystość wiary i samej kurii rzymskiej, do której wspomniani biskupi kierowali swoje zastrzeżenia i podejrzenia.

W odpowiedzi na zapytania i wątpliwości papież Honoriusz III wydał 11.06.1219 r. bullę *Cum dilecti*<sup>48</sup>, w której wyjaśniał, że sposób życia braci mniejszych został zatwierdzony przez Kościół rzymski. Najwyraźniej zastrzeżenie biskupów odnosiło się do zgodności *Reguły franciszkańskiej* (*Protoreguły*) z dekretami Soboru Laterańskiego IV. Następnie w swym dokumencie papież podkreślał katolickość i wierność Kościołowi ze strony braci. Co zapewne było odpowiedzią na zarzuty o heretyckość i przynależność do ruchów pauperystycznych nieuznających zwierzchności Kościoła.

W tym miejscu można zapytać o to, kto wpłynął na Honoriusza III w celu uzyskania tak pozytywnego dla franciszkanów dokumentu papieskiego? Mimo braku źródeł wydaje się racjonalna hipoteza o interwencji i wpływie kard. Hugolina, bowiem – co warto zauważyć – dokument ukazał się w niecały rok po spotkaniu Franciszka z kardynałem<sup>49</sup>. Wszystkie wydarzenia w zakonie podczas jego nieobecności świadczą o problemach, które przeżywał młody ruch franciszkański. Wzrost liczbowy i rozwój terytorialny spowodowały konieczność wprowadzenia rozwiązań strukturalnych. Ich brak i nieobecność założyciela spowodowały poszukiwania rozwiązań zaczerpniętych z innych zakonów. Ten wzrost liczby naśladowców Poverella sprawił również, iż niemożliwością było formowanie kandydatów przez samego założyciela, a tym samym wzrastała liczba braci, którzy nie znali osobiście Franciszka. Wśród kandydatów do zakonu byli też klerycy i uczeni, którzy przychodzili ze swoim bagażem doświadczeń życiowych, a także własną wizją naśladowania Chrystusa, która nie zawsze pokrywała się z ideą Świętego z Asyżu. Wśród wstępujących do ruchu franciszkańskiego było również wielu młodych, którym nie można było odmówić entuzjazmu, ale na pewno brakowało im odpowiedniego przygotowania do głoszenia kazań pokutnych i uczestniczenia w wyprawach misyjnych. Ponadto niektórzy z nich po wyczerpaniu początkowego zapału oddawali się włóczęgostwu, przechodzili do innego zakonu lub powracali do życia świeckiego. Świadczenia takich sytuacji zachowały się m.in. we wspomnianym już liście bpa Jakuba z Vitry, jak również w pismach mistrza retoryki z Bolonii Boncompagna da Signy, który pisał, iż bracia mniejsi są w dużej mierze bardzo młodzi i niedojrzali, a nawet w wieku

<sup>47</sup> J. De Vitriaco, *Ex Epistola VI*, s. 236.

<sup>48</sup> Tekst bulli *Cum dilecti* w: J.H. Sbaraleae, *Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum*, Romae 1759, t. I, s. 2.

<sup>49</sup> Hipotezę taką stawiają Lazaro Iriarte i Cesare Vaiani. Zob. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 39; C. Vaiani, *Storia e teologia...*, s. 146. Natomiast John Moorman wskazuje na bezpośredni wpływ Hugolina na wydanie bulli przez Honoriusza III, zob. J. Moorman, *A history of the Franciscan Order*, s. 50.

dziecięcym i dlatego z ich natury wynika zmienność oraz brak stałości. Nie bierze się pod uwagę ich wieku i bez żadnego rozpoznania pozwala im się nauczać po miastach i wsiach, co według autora jest wysokim stopniem głupoty oraz źródłem wielkich cierpień<sup>50</sup>.

Aby zapobiec między innymi takim zagrożeniom, papież Honoriusz III 22.09.1220 r. wydał bullę *Cum secundum*, wprowadzającą obowiązkowy rok nowicjatu w zakonie franciszkańskim. Większość historyków wprowadzenie roku próby przedstawia jako nakaz papieski narzucony zakonowi<sup>51</sup>. Z taką interpretacją dokumentu Honoriusza III nie zgadza się rzymski profesor prawa Andrea Boni, który zarzuca historykom niezrozumienie natury dokumentu i kontekstu prawniczego epoki, w której powstał<sup>52</sup>. Według Boniego interwencja papieska nie była nieuzasadnionym wtrącaniem się Stolicy Apostolskiej w sprawy wewnętrzne zakonu, ale przywilejem apostolskim udzielonym zakonowi. To zakon prosił o prawo zakazu przechodzenia *transitus* członków do innych zakonów. Papież udziela prerogatywy braciom mniejszym pod warunkiem, że profesja zakonna została poprzedzona co najmniej rocznym rokiem próby. Nowicjat w zakonie franciszkańskim (podobnie jak u benedyktynów) miał pozwolić kandydatowi zapoznać się z życiem monastycznym, a zakonowi sprawdzić przydatność kandydata<sup>53</sup>. Tak więc jeśli jest to przywilej papieski, to ze swej natury nie może być narzucony, ale jest udzielany na prośbę oratora (*ad instantiam oratoris*).

Honoriusz III, uzasadniając rok próby w zakonie, odwołał się do praktyk w innych formach życia zakonnego. Kandydaci, chcący wstąpić do zakonu, zgodnie z zaleceniem autora *Księgi Przysłów* (Prz 13,16), aby nie podejmowali decyzji pochopnie, powinni doświadczyć regularnej obserwacji przed złożeniem ślubów. W ten sposób mieli więcej czasu na solidniejszą formację, co zapobiegało wałęsaniu się w habicie zakonu poza posłuszeństwem.

Powyższy dokument jest świadectwem następnego kroku w ewolucji ruchu franciszkańskiego od *fraternitas* do *ordo/religio*. Historycy postrzegający dzieje zakonu w duchu Sabatiera dostrzegają w tym zwycięstwo hierarchii kościelnej nad duchem ewangelicznym Franciszka i zawłaszczenie braci mniejszych przez papieństwo<sup>54</sup>. Natomiast dla nieprzynależących do tej grupy jest to normalny proces rozwoju organizacji. Proces ewolucji nie był odczuwany jako zdrada albo zmiana ideałów, ale jako chęć dopasowania się ruchu franciszkańskiego do zmian, które w nim zachodziły i do norm Kościoła katolickiego,

<sup>50</sup> Zob. Boncompagno da Signa w: *Testimonia minora (Lemens)*, w: FF, s. 1922.

<sup>51</sup> Tak dokument papieski rozumieją m.in.: Campagnola, Racca, Merlo, Thompson, Rusconi, Maranesi i Vauchez. Zob. wypowiedzi niektórych z nich: S. da Campagnola, *Francesco d'Assisi nei suoi scritti e nelle sue biografie dei secoli XIII-XIV*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1981, s. 32; G. Racca, *La Regola dei Frati Minori*, s. 57; G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco*, s. 40; A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, s. 103; A. Thompson, *Franciszek z Asyżu*, s. 91; R. Rusconi, *Francesco d'Assisi nelle fonti e negli scritti*, s. 39, P. Maranesi, *Francesco d'Assisi e frati minori. Nascita ed espansione di un'esperienza religiosa*, Cittadella Editrice, Assisi 2012, s. 51.

<sup>52</sup> A. Boni, *La novitas franciscana nel suo essere e nel suo divenire*, Edizioni Antonianum, Roma 1989, s. 420-426; tenże, *La questione del potere nell'Ordine dei Frati Minori*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2003, s. 36-38; M. Erasmi, *Dal Vangelo alla fraternita': le orme si fanno sentiero. Dinamiche vocazionali nell'esperienza cristiana di Francesco d'Assisi*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2010, s. 45-46.

<sup>53</sup> Tak brzmi tekst przywileju, o którym mowa: *Auctoritate itaque Vobis praesentium inhibemus, ne aliquem ad professionem vestri Ordinis, nisi per annum in probatione fuerit, admittatis. Post factam vero professionem nullus Fratrum Ordinem vestrum relinquere audeat, nec reolinqumentem alicui sit licitum retinere*. Por. Honorius III, *Cum secundum consilium*, w: BF, t. I, s. 6.

<sup>54</sup> Por. P. Sabatier, *Vita di san Francesco d'Assisi*, s. 239; G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco*, s. 40-41; A. Bergamaschi, *Francesco tra Chiesa e Vangelo*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1985, s. 71-72.

któremu Franciszek przyrzekł posłuszeństwo. Dlatego tekst dokumentu Honoriusza III znalazł się w późniejszych rozwiązaniach normatywnych zakonu franciszkańskiego.

#### **d. Podróż Franciszka na Wschód i rezygnacja z przywództwa *fraternitas***

W 1217 kard. Hugolinowi z Ostii udało się powstrzymać Franciszka przed opuszczeniem Italii, ale nie powiodło się to po kapitule na Zesłanie Ducha Świętego w 1219 r. Nie ma wzmianki, czy kardynał brał w niej udział. Prawdopodobna jest absencja Hugolina, kardynał przebywał bowiem 18 maja w Bolonii, a kapituła odbyła się 26 maja. Odległość między miastami to ponad 250 km, jej pokonanie praktycznie było możliwe również w czasach średniowiecza, ale 12 czerwca kardynał znowu znajdował się w Bolonii, tak więc musiałby przebyć ponad 500 km tylko po to, by uczestniczyć w zebraniu zakonu. Kapituła była ważnym wydarzeniem w życiu wspólnoty franciszkańskiej, ale chyba nie aż tak istotnym w polityce kardynała, by poświęcić dla niej tyle czasu. Niektórzy historycy sugerują, że nie tylko nie sprzeciwiał się podróży, ale był pozytywnie do niej nastawiony, bowiem podczas nieobecności Asyżanina chciał przeprowadzić swoje plany odnośnie do wprowadzenia struktur prawnych w zakonie<sup>55</sup>.

Niepowodzenie IV wyprawy krzyżowej i wcześniejsza utrata Jerozolimy były głównymi problemami, którymi zajmował się Innocenty III podczas swego pontyfikatu. Tematowi nowej krucjaty poświęcony został też Sobór Laterański IV. Już w liście *Vineam Domini Sabaoth* z 19.04.1213 r., zwołującym sobór, papież Innocenty pisał o konieczności udzielenia pomocy Ziemi Świętej, do czego powinni dłożyć starania zarówno duchowni, jak i świeccy, natomiast w konstytucji 71. soboru oficjalnie ogłosił krucjatę<sup>56</sup>. Po tych decyzjach przez trzy lata miały odbywać się przygotowania do wyprawy. Papież nie doczekał jednak momentu wyruszenia krzyżowców, bowiem zmarł 16.07.1216 r. Po śmierci Innocentego projektem wyprawy krzyżowej zajął się jego następca Honoriusz III, który nie tylko nakazał głoszenie krucjaty w Europie, ale również w Syrii, dokąd wysłany został bp Jakub z Vitry, by rozpalic ducha w rycerzach chrześcijańskich zamieszkujących tereny zajęte przez wcześniejsze wyprawy krzyżowe, ponieważ w znacznym stopniu przyjęli sposób życia mahometan<sup>57</sup>.

W 1217 r. wyprawę krzyżową podjął Andrzej II, król węgierski, i książę Austrii – Leopold VI. Jednak nie zgodzili się oni na przejęcie władzy nad nimi przez Jana z Brienne, króla Jerozolimy w latach 1210-1212, a niezgoda ta spowodowała całkowitą klęskę wyprawy węgierskiej i powrót króla Andrzeja II do Europy na początku 1218 r. Pozostałe wojska przyjęły dowództwo Jana z Brienne i podjęto plan zdobycia portów Egiptu, aby w ten sposób zabezpieczyć sobie możliwość dostarczenia posiłków z Europy. Pierwszym celem było zdobycie Damietty, głównego portu Egiptu. Dnia 29.05.1218 r. zaczęło się oblężenie miasta, które z powodu zatargów między przywódcami chrześcijańskimi przeciągało się w czasie.

<sup>55</sup> Zob. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 41.

<sup>56</sup> Zob. Innocenty III, *List zwołujący sobór*, w: A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 215. Wydawcy dokumentów soborowych wyjaśniają, że oficjalne ogłoszenie krucjaty dokonało się 14.12.1215 r. wydaniem przez Innocentego III *Ad liberandam Terram Sanctam*. Por. tamże, s. 315.

<sup>57</sup> R. Grousset, *La storia delle crociate*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1998, s. 278.

Sytuację pogorszyło jeszcze bardziej przybycie we wrześniu 1218 r. legata papieskiego kard. Pelagiusza Galvaniego, zupełnie nieobeznanego z sytuacją na Wschodzie i nieposiadającego osobistych zdolności wojskowych, za to pełnego osobistych ambicji, które przeszkadzały mu w osiągnięciu porozumienia z dowódcami krzyżowców. Kardynał w imieniu papieża przejął dowództwo nad wyprawą krzyżową.

Taką sytuację zastał w obozie chrześcijańskich rycerzy Franciszek z Asyżu, który w 1219 r. przybył do Egiptu. Nie wiadomo, w jaki sposób Święty tam dotarł, najprawdopodobniej dołączył do posiłków wojskowych wysyłanych z miast włoskich. Pobyt Biedaczyny w Egipcie i jego próbę nawrócenia sułtana poświadczają wszystkie hagiografie Świętego, poczynając od *Vita I* Celano, powstałej w 1228 r., po *Legenda maior* Bonawentury z 1263 r. Istnieją też świadectwa z owego czasu pochodzące od pisarzy nienależących do zakonu. Głównym źródłem informacji jest bp Jakub z Vitry, który uczestniczył w V wyprawie krzyżowej. Biskup w liście z 1220 r., wysłanym m.in. do papieża Honoriusza III, opisuje przybycie brata Franciszka do obozu krzyżowców i jego spotkanie z sułtanem Egiptu oraz pobyt u Saracenów, ale – jak podkreśla – działalność misyjna Franciszka nie przyniosła większych owoców<sup>58</sup>. Ten sam autor w *Historia Occidentalis*, zredagowanej w 1226 r., potwierdza fakt pobytu Poverella wśród krzyżowców i jego rozmowę z sułtanem<sup>59</sup>.

Między relacjami biografów franciszkańskich a pismami Jakuba z Vitry jest tylko jedna różnica, a mianowicie w przedstawieniu motywów wyprawy do sułtana. Autorzy franciszkańscy podkreślają, że Franciszek udał się do saracenów, ponieważ chciał ponieść męczeństwo, biskup z Vitry zaś za cel podaje pragnienie nawrócenia sułtana<sup>60</sup>. Na podstawie posiadanych materiałów trudno odtworzyć, co rzeczywiście powiedzieli sobie Franciszek i Al-Kamil, ale już sam fakt, iż do owego spotkania doszło, było wielkim wydarzeniem w owym czasie. Ciekawe jest, że franciszkanie przez długi czas byli jedynym zakonem rytu łacińskiego mającym pozwolenie na pobyt w Ziemi Świętej. Z tego faktu niektórzy wyciągają wniosek, że pobyt braci był konsekwencją dobrego wspomnienia, które pozostało po Franciszku wśród muzułmanów<sup>61</sup>.

Podczas misji w Egipcie Franciszek nabawił się ciężkiej choroby oczu, która stała się przyczyną jego późniejszej ślepoty. W średniowieczu ten typ choroby nazywano zarazą egipską, natomiast współczesna medycyna określa ją *conjunctivitis trachomatosa* lub egipskim zapaleniem spojówek<sup>62</sup>. Trudno sprecyzować, ile czasu Franciszek spędził w Egipcie? Na podstawie *Vita II* można przypuszczać, że był świadkiem zdobycia Damietty 5.11.1219 r.

---

<sup>58</sup> Fragmenty listu Jakuba z Vitry odnoszące się do Franciszka znajdują się we włoskim wydaniu *Żródeł franciszkańskich*. Zob. FF, s. 1908-1909. Podobne fragmenty, ale również w j. łacińskim zamieszcza Claudio Leonardi, C. Leonardi, *La letteratura francescana*, s. 236-238.

<sup>59</sup> Zob. FF, s. 1913-1914.

<sup>60</sup> Temat spotkania Franciszka z sułtanem oraz stan badań nad tą kwestią omawia G. Jeusset, *Francesco e il Sultano*, Edizioni Jaca Book, Milano 2008; Ch. Frugoni, *Francesco e le Terre dei non cristiani*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2012; P. Annala, *Frate Francesco e la quinta crociata*, „Frate Francesco” 2003, nr 69/2, s. 409-425.

<sup>61</sup> Zob. A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, s. 101.

<sup>62</sup> Na temat chorób Franciszka zob. O. Schmucki, *Le malattie di Francesco durante gli ultimi anni della sua vita*, w: *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, s. 315-362. Szczegółowo chorobę oczu omawia na podstawie badań szwajcarskiego okulisty Strebela Wacław Chomik. Zob. W.S. Chomik, *Twórczy charakter chorób i cierpienia św. Franciszka z Asyżu*, „Studia Franciszkańskie” 2001, nr 11, s. 147-148.

Manselli twierdzi, że przebywał tam ponad rok, natomiast Thompson, że najwyżej trzy miesiące, po czym udał się do Syrii, gdzie stacjonował już brat Eliasza i inni bracia<sup>63</sup>.

Informacja o pobycie Asyżanina w tym kraju pochodzi z dwóch źródeł. Pierwszym jest anonimowa kronika w języku starofrancuskim *L'estorie de Eracles empereur*, a drugim *Chronica* Jordana z Giano. Anonimowy autor francuski, opisując pobyt Franciszka w Damietcie, stwierdza, że opuścił on Egipt i udał się do Syrii, skąd wrócił do swego kraju<sup>64</sup>. Kronikarz franciszkański zaś zapisał, że Franciszek wziął braci Eliasza, przełożonego (ministra) w Syrii, Piotra oraz Cezarego i powrócił z nimi do Italii<sup>65</sup>. Nie wiadomo, czy podczas swego pobytu w Syrii Poverello odwiedził Jerozolimę i odbył pielgrzymkę do miejsc związanych z życiem Chrystusa. Wydaje się to jednak mało prawdopodobne, bowiem papież Innocenty III na okres krucjaty zakazał pod karą ekskomuniki pielgrzymek do miejsc świętych w Jerozolimie, by nie dostarczać w ten sposób środków finansowych saracenom. Nakładali oni wysokie podatki na pielgrzymów udających się do miejsc świętych<sup>66</sup>.

W 1220 r. Franciszek powrócił z Ziemi Świętej do Włoch. Powodem powrotu Serafickiego Ojca była sytuacja w zakonie, a w szczególności niektóre zmiany wprowadzone podczas nieobecności założyciela. Nieznana jest dokładnie data tego wydarzenia, najczęściej umieszcza się je między majem a wrześniem, w zależności od tego, czy kapituła generalna odbyła się w święto Zesłania Ducha Świętego (17.05.1220 r.), czy też na św. Michała Archaniola (29.09.1220 r.)<sup>67</sup>.

Drugim argumentem, branym pod uwagę przy ustalaniu daty powrotu Poverella, było miejsce przebywania kurii papieskiej. Franciszek bowiem po swym powrocie spotkał się z papieżem Honoriuszem III, którego prosił o mianowanie kard. Hugolina protektorem zakonu<sup>68</sup>. Dwór papieski do czerwca 1220 r. przebywał w Orvieto, a od czerwca do września 1220 r. w Viterbo. Z braku dokumentów nie można mieć pewności co do miejsca spotkania Honoriusza III i Franciszka. Jednak 29.05.1220 r. papież Honoriusz III wydał w obronie franciszkanów bullę *Pro dilectis*, w której nie wspominał o Franciszku, co mogłoby świadczyć o nieobecności Biedaczyny w Italii i o jego późniejszym powrocie do kraju. Dokument papieski może być jednocześnie dowodem na działalność kard. Hugolina, który uczestnicząc w kapitule majowej (15.05.1220 r.), miał możliwość poznania problemów braci we Francji i wykorzystując swoje wpływy u papieża, doprowadził do wydania wspomnianej bulli. *Pro dilectis* skierowana była do biskupów i opatów w królestwie Francji i w zasadzie

<sup>63</sup> Por. R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 314; A. Thompson, *Franciszek z Asyżu*, s. 84.

<sup>64</sup> Zob. *Storia di Eraclio*, w: FF, s. 1921.

<sup>65</sup> Zob. Giordano da Giano, *Cronaca*, w: FF, s. 1879.

<sup>66</sup> G. Bassetti-Sani, *San Francesco e' incorso nella scomunica?*, AFH 1972, nr 65, s. 3-19. Taki argument za nieudaniem się Franciszka do Jerozolimy podaje również A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, s. 101. Polski historyk Wojciech Mruk podaje inną trasę podróży Biedaczyny. Według niego Święty najpierw dotarł do Akki, a stamtąd udał się do Damietty, nie odwiedził jednak Jerozolimy. Zob. W. Mruk, *Czy św. Franciszek odbył pielgrzymkę do Jerozolimy?*, „Peregrinus Cracoviensis” 2011, nr 22, s. 117-119.

<sup>67</sup> Andre' Vauchez przyjmuje maj jako miesiąc powrotu Franciszka, zob. A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, s. 102; Roberto Rusconi twierdzi, że dokonało się to w lecie 1220 r., zob. R. Rusconi, *Francesco d'Assisi nelle fonti e negli scritti*, s. 39; natomiast Raoul Manselli utrzymuje, że Franciszek dotarł do Włoch „na początku roku”, por. R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 316.

<sup>68</sup> Zob. 3 T 65, 1, w: ZF, s. 1500-1501; 1 Cel 73, w: ZF, s. 492.

była listem poręczającym katolickość, czyli wierność zakonu Kościołowi rzymskiemu, i potwierdzeniem jego legalizacji przez Stolicę Apostolską<sup>69</sup>.

Tematy ortodoksji i zatwierdzenia przez Stolicę Apostolską poruszone w bulli świadczą o tym, że bracia we Francji podejrzewani byli o przynależność do jednego z ruchów heretyckich i że hierarchowie Kościoła mieli wątpliwości co do prawdziwości zatwierdzenia ich sposobu życia przez Kościół rzymski. Co ciekawe, autor w zasadzie krótkiego listu cztery razy definiuje ruch franciszkański jako zakon *ordo* i poleca biskupom przyjmowanie braci. Duch poręczenia i przywileju owego dokumentu – przeciwny Franciszkowemu poleceniu, aby nie starać się o nie w Stolicy Apostolskiej – skłania do umieszczenia go w okresie nieobecności Asyżanina we Włoszech, a tym samym sugeruje późniejszą datę spotkania Franciszka z Hugolinem.

Paul Sabatier, opierając się na wiadomościach z tradycji ustnej, twierdził, że spotkanie odbyło się latem 1220 r. w klasztorze Kamedułów w Camaldoli i trwało ponad miesiąc, bowiem tyle czasu zajęła dyskusja Franciszka z Hugolinem<sup>70</sup>. Według francuskiego historyka rozmowy dotyczyły sytuacji w ruchu zapoczątkowanym przez Biedaczną i konieczności wprowadzenia organizacji strukturalnej. Całkiem inną sekwencję wydarzeń przedstawia dominikański historyk Augustine Thompson, według którego Franciszek powrócił do Italii pod koniec maja, nie zdążył jednak na kapitułę odbytą 17 maja, choć autor nie wyklucza możliwości uczestnictwa Świętego w owej kapitule, w tym samym miesiącu odbył rozmowę z kard. Hugolinem, a konsekwencją owej rozmowy była bulla *Pro dilectis filiis*<sup>71</sup>. Franciszek po swoim powrocie nie prosił Stolicy Apostolskiej o unieważnienie przywilejów zawartych w bulli *Pro dilectis*, natomiast zwrócił się o zablokowanie wszystkich przywilejów otrzymanych na prośbę Filipa Długiego przez klaryski. Te fakty autorzy podają na potwierdzenie chronologii przyjętych przez nich wydarzeń związanych z kapitułą. Mimo prób wyjaśnień chronologia wydarzeń po powrocie Franciszka z Ziemi Świętej nadal pozostaje niejasna. Trudno stwierdzić, jakie było naprawdę zachowanie kard. Hugolina w obliczu problemów, które pojawiały się w życiu wspólnoty franciszkańskiej, bowiem źródła pozostawiły bardzo skąpe informacje, a nie warto wysuwać hipotez pozbawionych jakiegokolwiek potwierdzenia.

Dokument papieski został wydany 22.09.1220 r. w Orvieto (niedaleko Asyża) i z tego faktu niektórzy wyciągają wniosek, iż został on wydany z powodu zbliżającej się kapituły 29.09.1220 r. Kapituła odbyta w tym roku była o tyle różna od wcześniejszych, że dokonała się na niej rezygnacja Franciszka z przewodzenia ruchowi. W stosunku do daty kapituły toczy się dyskusja. Pierwotne źródła franciszkańskie nie podają żadnego konkretnego odnośnika chronologicznego. Tomasz z Celano w *Vita II* stwierdza: *paucis annis elapsis post conversionem suam, in quodam capitulo, coram omnibus fratribus de religione praelationis officium resignavit*<sup>72</sup>. Słowa: „niewiele lat od nawrócenia” nic konkretnego nie wnoszą w rozwiązanie problemu daty. Podobną informację podaje *Zbiór asycki*, którego autor dodaje, iż dokonało się to w Matce Bożej Anielskiej<sup>73</sup>. W obu przypadkach wydawcy polskiego

<sup>69</sup> Honoriusz III stwierdza, że członkowie tego zakonu są *catholicos et fideles* oraz zakon jest jednym z tych zatwierdzonych przez Kościół *de approbatis*. Por. Honorius III, *Pro dilectis*, w: BF, t. I, s. 5.

<sup>70</sup> P. Sabatier, *Vita di san Francesco d'Assisi*, s. 235-237.

<sup>71</sup> A. Thompson, *Franciszek z Asyżu*, s. 91, 255.

<sup>72</sup> 2 Cel CIV, 143, w: FF1, s. 570, tłum. polskie w: ZF, s. 668: *Po upływie niewielu lat od swego nawrócenia, podczas jednej z kapituł, wobec wszystkich zrzekł się urzędu przełożonego*.

<sup>73</sup> Zob. ZA 11, w: ZF, s. 1534.

wydania *Źródeł* wyjaśniają w przypisach, że chodzi o kapitułę zwołaną przez Biedaczynę na święto Michała Archanioła 29.09.1220 r., nie podają jednak żadnego uzasadnienia wyboru takiej daty<sup>74</sup>. Spór toczy się bowiem o dwie daty kapituły, na której miała dokonać się abdykacja – 17 maja i 29 września 1220 r., choć są też tacy, którzy korzystając z niejasnego określenia Celano, przesuwają rezygnację Świętego na rok 1217<sup>75</sup>. Większość historyków utrzymuje jednak, iż zrzeczenie się urzędu przez Franciszka dokonało się we wrześniu 1220 r.

Biografie Świętego z Asyżu podają różne motyw rezygnacji z pełnionej funkcji. Najczęściej powtarzają się trzy argumenty: stan zdrowia, pokora i problemy w zarządzaniu wspólnotą. Wszystkie źródła wspominają o nie najlepszym stanie zdrowia Franciszka i o jego pogorszeniu po wizycie w Egipcie. Celańczyk pisze, że argument „niemocy” użył sam Franciszek, wyjaśniając swą decyzję. Przyjmują go także m.in. Gratien de Paris i Esser, natomiast Schmitt i Schmucki uważają, iż kłopoty ze zdrowiem zaczęły się u Asyżanina kilka lat po powrocie z Ziemi Świętej, a nie od razu<sup>76</sup>.

Oprócz problemów zdrowotnych często przytaczanym argumentem uzasadniającym jego rezygnację jest podawana pokora Świętego. Wszyscy autorzy życiorysów Franciszka podkreślają jego uniżoność i od czasów Tomasza z Celano jako jeden z motywów zrzeczenia się przełożenstwa podają cnotę pokory *ad servandam humilitatis sancte virtutem*<sup>77</sup>. Jeśli dwa pierwsze motywy znajdują potwierdzenie w *Źródłach* i zdecydowanie przyczyniły się do podjęcia takiej decyzji, o tyle nie ma pewności, czy były argumentem determinującym.

Rozwijający się bardzo szybko i prężnie zakon wymagał jasnych i szybkich decyzji. Problemy, które ujawniły się na tzw. kapitule seniorów spowodowały, że Franciszek czuł się nieodpowiedni do tej sytuacji. Dobrze świadczy o tym sen o czarnej kurze i jej pisklętach, z opowiadania „trzech towarzyszy”<sup>78</sup>. Ponadto Poverello niezbyt dobrze czuł się w roli przełożonego, zmuszonego do poprawiania przewinień swoich podwładnych. Było to niezgodne z jego chęcią bycia sługą wszystkich i z tego powodu poprosił papieża o jednego z kardynałów, aby był „korektorem” braterskiej wspólnoty. Oprócz tego wzrost liczby braci wymagał wypracowania nowej formy organizacji życia wspólnego, a do tego wszystkiego potrzebne były również siły fizyczne i dobre zdrowie, którymi Święty nie dysponował. Wszystkie te argumenty wpłynęły na decyzję o zrzeczeniu się urzędu przez Franciszka.

Na czele zakonu stanął Piotr Cattani, jednak nie był on nigdy uznawany za generała zakonu, na czele stał zawsze Franciszek. Świadczy o tym postępowanie Franciszka: to on zwołuje kapituły i wyznacza Piotra Cattaniego na swego wikariusza. Tak więc Cattani był wikariuszem Franciszka, a nie wikariuszem zakonu, a już na pewno nie był generałem braci mniejszych. Nie wiadomo, czy Stolica Apostolska została poinformowana o dymisji Biedaczyny. Być może tak, jeśli przyjąć obecność kard. Hugolina na kapitule, ale nie wzięła tego nigdy pod uwagę, bowiem wszystkie listy papieskie kierowane były do Franciszka jako odpowiedzialnego za zakon<sup>79</sup>. Niektórzy badacze wyciągają z tego wniosek, że po dymisji założyciela w 1220 r. w zakonie franciszkańskim miał swój początek proces formacji

<sup>74</sup> Por. ZF, s. 1534, przypis 11, 1; ZF, s. 668, przypis 143, 1.

<sup>75</sup> Taką datę podaje Rosalinda Brooke, zob. R.B. Brooke, *Early Franciscan Government*, s. 107-108.

<sup>76</sup> W sprawie tego argumentu zob. C. Schmitt, *Vicai dell'Ordine Francescano*, s. 247-248.

<sup>77</sup> 2 Cel CIV, 143, w: FF1, s. 570.

<sup>78</sup> 3 T 63, w: ZF, s. 1500.

<sup>79</sup> Por. G. de Paris, *Histoire de la fondation...*, s. 98; J. Moorman, *A history of the Franciscan Order*, s. 51.

podwójnej władzy. Jedna, polegająca na dawaniu świadectwa, przynależała do Poverella, a druga to Kościół rzymski, którego przedstawicielem był kard. Hugolin<sup>80</sup>.

W pierwszych dziesięciu latach istnienia dokonały się duże zmiany w ruchu franciszkańskim. Wzrost numeryczny braci oraz ekspansja zakonu na całe Włochy i inne kraje europejskie, a nawet na misje zamorskie w krajach muzułmańskich spowodowały, że *fraternitas* małego i lokalnego ruchu w Asyżu stała się znaczącym zakonem. Ten wzrost znaczenia spowodował też zainteresowanie się grupą Biedaczyny ze strony Stolicy Apostolskiej oraz włączenie jej w inicjatywę reformy Kościoła podjętą na Soborze Laterańskim IV. To właśnie praca na polu pastoralnym przyciągała do franciszkanów wielką liczbę kleryków i ludzi wykształconych. Napływ tych ostatnich spowodował zmiany w charakterze *fraternitas*. Przede wszystkim doszedł do głosu podział na kleryków (wykształconych) i laików. Wzrosło tym samym znaczenie kultury jako elementu składowego grupy. Coraz częściej brana była pod uwagę konieczność przygotowania do prowadzenia działalności duszpasterskiej, czyli studiów, a to pociągnęło za sobą konieczność zmiany dotychczasowego sposobu życia. Praca fizyczna jako podstawowa forma utrzymania i wędrowne głoszenie kazań pokutnych z pierwszych lat ruchu stały się coraz bardziej nieadekwatne do przyjętego przez większość programu duszpasterskiego, do którego realizacji potrzebne były stałe miejsca pobytu i bardziej działalność intelektualna niż zdolności manualne. Zmiana albo poszerzenie pola działalności braci spowodowało również zmianę miejsca *fraternitas* w społeczeństwie. Franciszkanie w coraz w mniejszym stopniu dzielili sytuację biednych i wykluczonych, czyli coraz mniej byli biednymi wśród biednych, a stawali się jednym z zakonów, który prowadził uporządkowane życie klasztorne i tylko oddawanie się pracy duszpasterskiej odróżniało ich od mnichów. Ten proces transformacji jeden z historyków włoskich podsumował formułą, że franciszkanie z braci wśród ludzi stali się braćmi dla ludzi<sup>81</sup>. W tym kontekście coraz częściej do głosu dochodzili braci wykształceni, którzy nawoływali do dostosowania pierwotnego charakteru bractwa do nowych wyzwań. W swej argumentacji odwoływali się do dawnych form życia monastycznego lub do modelu kanonickiego przyjętego przez zakon św. Dominika. Dyskusja o tym, jak w konkretnych sytuacjach ma wyglądać życie brata mniejszego, toczyła się przede wszystkim podczas kapituł, gdzie różne przemyślenia na temat przyszłości zakonu dochodziły do głosu. O takich kontrastach informuje m.in. *Zbiór asyjski*, jedno ze źródeł nieoficjalnych, czyli napisanych do użytku prywatnego, a nie oficjalnego czytania w klasztorach, powstałe między rokiem 1247 a 1260. Autor opisuje, jak podczas jednej z kapituł w Porcjunkuli wielu mądrych i uczonych braci prosiło kard. Hugolina, aby przekonał Franciszka do przyjęcia rozwiązań zastosowanych w regule św. Augustyna lub św. Benedykta<sup>82</sup>. Tekst ten świadczy, że Franciszek był kontestowany przez niektórych braci, którzy proponowali własne

---

<sup>80</sup> Por. G.G. Merlo, *Frate Francesco*, Edizioni il Mulino, Bologna 2013, s. 88. Stanowisko takie jest przeróbką opinii Raoula Mansellego, który twierdził, że Franciszek chciał być wzorem dla swoich braci, ale nie akceptował hierarchii w swej grupie, a nie chcąc być jej częścią, zrezygnował z bycia przywódcą i poprosił o pomoc kard. Hugolina w zarządzaniu i prowadzeniu procesu transformacji *fraternitas* w *religio*. Zob. R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 319. Ten sam autor rozpatruje abdykację Franciszka w świetle źródeł w innym dziele. Zob. R. Manselli, *Nos qui cum eo fuimus*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1980, s. 63-69.

<sup>81</sup> *Essi da „frati tra la gente” iniziarono a diventare „frati per la gente”*. Zob. P. Maranesi, *Francesco d'Assisi e i frati minori*, s. 55.

<sup>82</sup> Por. ZA 18, w: ZF, s. 1543-1544.



rozwiązania problemów, inspirując się regułami monastycznymi. Lazaro Iriarte napisał, że Asyżanin czuł się bezradny w konfrontacji z „przebiegłym stronnictwem”<sup>83</sup>. Jednak wbrew tezie hiszpańskiego franciszkanisty tekst *Zbioru asyskiego* opisuje energiczną akcję sprzeciwu św. Franciszka wobec inicjatywy grupy uczonych, który napomina braci i przypomina im, że Pan ukazał mu drogę prostoty i pokory oraz że on i jego bracia mają być nowymi szaleńcami (głupcami) w świecie. Z tego względu prosił, aby mu nie wspomniano o regułach Augustyna czy Benedykta. Co więcej, groził karami Bożymi tym, którzy chcieliby odstąpić od drogi wskazanej mu przez Boga<sup>84</sup>. Niektórzy z historyków właśnie ową opozycję braci uczonych podają jako przyczynę rezygnacji Poverella z funkcji przewodniczenia ruchowi<sup>85</sup>. Autor wspomnianego *Zbioru asyskiego* włożył w usta Franciszka następujące słowa: *Amodo sum mortuus vobis*<sup>86</sup>. Jednak mimo ogłoszenia swojej śmierci braciom Franciszek po rezygnacji z urzędu nie przestał interweniować w życie *fraternitas* i formować braci zgodnie z pierwotną intencją. Wyżej wspomniana wypowiedź Biedaczyny o byciu *novellus pazzus* jest przypomnieniem o głównym projekcie życia franciszkańskiego, czyli o życiu według *Ewangelii*, a właśnie logika ewangeliczna powoduje odwrócenie wartości i stanie się głupim w oczach świata. W tym miejscu rodzi się pytanie: czy jest możliwe utworzenie wspólnoty lub też zakonu opartego na takiej „głupocie”? Grado Merlo odpowiada, że jest to bardzo trudne, ale nie niemożliwe<sup>87</sup>.

## 2. Podstawowe dokumenty kształtujące tożsamość braci mniejszych

Na początku lat dwudziestych XIII wieku przed Franciszkiem i całą wspólnotą stanął poważny problem uregulowań prawnych życia wspólnoty. Święty zdał sobie sprawę, że w rozrastającym się liczbowo ruchu niewystarczający jest już sam przykład jego życia. Konieczny jest dokument, który będzie można przedłożyć do zatwierdzenia Stolicy Apostolskiej. Do tego momentu bracia na kapitułach dodawali pewne normy prawne do *Protoreguly*, aby w ten sposób dać odpowiednie dyrektywy pozwalające na odnalezienie się braci w nowych sytuacjach. Brak dokumentu prawnego, potwierdzającego franciszkański sposób życia, powodował niepewność we *fraternitas*, a zarazem stwarzał problemy w relacjach z biskupami. Działo się tak przede wszystkim po postanowieniach Soboru Laterańskiego IV, którego kanon 13. zmuszał wszystkie nowe zakony do przyjęcia już istniejących reguł. Papież Honoriusz III w swoich listach, skierowanych przede wszystkim do episkopatu Francji, brał w opiekę naśladowców Biedaczyny i potwierdzał ich katolicyzm oraz zatwierdzenie ich sposobu życia przez Stolicę Apostolską, ale te działania były niewystarczające. Zarazem niedostateczne stawały się statuty promulgowane po kapitułach generalnych, próbujące rozwiązać taki lub inny bieżący problem. Jednak nie wszyscy bracia

<sup>83</sup> Zob. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 42. Nie wiadomo, dlaczego tłumacze polscy nazwali stronnictwo „przebiegłym”. We włoskiej wersji językowej jest *sagace partito* („partia mędrców”). Por. L. Iriarte, *Storia del Francescanesimo*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1982, s. 75.

<sup>84</sup> Zob. ZA 18.

<sup>85</sup> R. Lambertini, A. Tabarroni, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Edizioni Gruppo Abele 1989, s. 37-38.

<sup>86</sup> *Odtąd jestem dla was umarły*; ZA 11, 2, w: ZF, s. 1534.

<sup>87</sup> G.G. Merlo, *Frate Francesco*, s. 90. Natomiast Andre' Vauchez nazywa to „utopią franciszkańską” i porównuje ją do utopijnych nurtów socjalizmu z XIX wieku. Zob. A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, s. 112.

byli przekonani o potrzebie opracowywania własnej reguły – na wzór dominikanów proponowali, aby została przyjęta któraś z już istniejących.

#### a. Reguła bez bulli papieskiej

Asyżanin był świadomy krytyki i problemów, z jakimi spotykał się jego ruch, i dlatego przy współpracy Cezarego ze Spiry i Bonicjusza z Bolonii, zapewne także przy udziale kar. Hugolina, Franciszek podjął się napisania reguły dla swojego ruchu. Według *Relacji trzech towarzyszy* Poverello napisał wiele reguł i wypróbował je przed ułożeniem tej, która stała się wersją ostateczną dla braci<sup>88</sup>. Reguła franciszkańska w odróżnieniu od innych nie powstała jako projekt na życie, ale swoją formę i charakterystykę bierze z życiowego doświadczenia. Można więc stwierdzić, że to życie tworzyło normy prawne, a nie prawo i jego przepisy kształtowały życie franciszkańskie. W nowej regule Święty połączył wątki z *Protoreguły* z normami ustalonymi na kapitulah generalnych oraz dodał niektóre swoje wyjaśnienia duchowe, które można spotkać w tzw. *Napomnieniach*. Do tekstu tak sporządzonej reguły Cezary ze Spiry jako ekspert biblijny dodał cytaty z *Pisma Świętego*. Na podstawie obecnie posiadanej wiedzy i dokumentów nie można stwierdzić dokładnie, gdzie została napisana omawiana wersja reguły. Natomiast korzystając ze świadectwa Jordana z Giano, przyjmuje się, iż została zatwierdzona przez kapitułę generalną 23.05.1221 r.<sup>89</sup>. Kapituła ta nazywana jest „kapitułą namiotów” lub „szałasów”, a w ostatnich latach „kapitułą mat”. Wszystkie kapitule do tego roku musiały być „kapitułami szałasów”, bowiem przybywali na nie wszyscy bracia łącznie z nowicjuszami i wielu z nich musiało mieszkać w prowizorycznych chatkach, czyli w szałasach lub namiotach. Liczby podawane przez hagiografów i kronikarzy oscylują pomiędzy 3 a 5 tysięcy braci i są raczej odniesieniami biblijnymi do działalności Jezusa lub apostołów, a nie do faktycznej liczby uczestników<sup>90</sup>. Jak już wspomniano, na kapitule w 1221r. tekst *Reguły* został zaaprobowany przez braci, tak więc polskie określenie *Reguła niezatwierdzona*, nie jest do końca adekwatne, odnosi się ono bardziej do braku zatwierdzenia przez papieża, czyli braku bulli, co dobrze oddaje łaciński termin *Regula non bullata*<sup>91</sup>. W odróżnieniu od *Reguły* z 1223 r., która otrzymała aprobatę papieską i dlatego nazywana jest *Regola bollata*. Bracia zebrani na kapitule wyrazili wiele zastrzeżeń pod adresem *Reguły niezatwierdzonej*. Uważali przede wszystkim, że jest ona za obszerna (posiadała 24 rozdziały), a w sytuacji, gdy większość braci była analfabetami i musiałyby nauczyć się tekstu na pamięć, było to nie lada wyzwaniem. Nie wiadomo, czy to było powodem niezwracania się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o zatwierdzenie, czy też Franciszek uważał, że obecny tekst *Reguły* jest tylko rozwinięciem *Protoreguły*, zatwierdzonej już przez Innocentego III, a więc niepotrzebujący potwierdzenia.

<sup>88</sup> Por. 3 T 35, 11, w: ZF, s. 1481.

<sup>89</sup> Zob. Giordano, 16, w: FF, s. 1980. Data podana przez Giordano lub jednego z kopistów jest błędna, bowiem w 1221r. uroczystość Zesłania Ducha Świętego przypadła 30 maja. Kajetan Esser jako datę powstania dzieła podaje lata 1209-1221. Zob. K. Esser, *Opuscula Santi Francisci Assisiensis*, Edizioni Bibliotheca Franciscana Ascetica Medi Aevi, Grottaferrata-Roma 1978, s. 50.

<sup>90</sup> Por. Mt 14, 21; Dz 2, 41 oraz Mt 16,9 i Dz 4,4; według Giordano, 16 braci było 3 tysiące, a zdaniem Tomasza z Eccleston (Eccleston, 39) uczestniczyło w niej 5 tysięcy braci.

<sup>91</sup> Terminem „Reguła niezatwierdzona” określają ten dokument polscy tłumacze *Fontes*. Zob. ZF, s. 95-124. W kwestii nazwy zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 132.

*Regola non bollata* jest podstawowym źródłem do poznania życia pierwotnego ruchu franciszkańskiego. W odróżnieniu od opowieści hagiografów, którzy opisują owe życie z perspektywy kilku lub kilkunastu lat po śmierci Franciszka, gdy *fraternitas* stała się już sprawnie działającym zakonem (*ordo*), co uwidoczniło się poprzez stosowanie terminów i pojęć niewystępujących w pierwotnym ruchu franciszkańskim. W przypadku omawianego dokumentu jedyną pewną datą jest rok 1221, bowiem wtedy go zatwierdzono, czyli musiał zostać napisany wcześniej, dlatego przyjęto, że jego powstanie dokonało się na bazie interpretacji i dodatków do *Forma vitae*, zaaprobowanej przez Innocentego III w 1209 r.<sup>92</sup>. Zatem nie jest to w ścisłym sensie tekst prawny, a bardziej praktyczne i duchowe wskazania oparte na tekstach z *Biblii*. Jak zauważył Stanisław da Campagnola, stanowi główne źródło do poznania prawdziwych intencji wpływających z duszy św. Franciszka<sup>93</sup>.

W tekście *Reguły niezatwierdzonej* można dostrzec ślady interwencji braci podczas kapituł lub dokumentów zewnętrznych włączonych do tekstu i tak np. wzmianka o nowicjacie jest odpowiedzią na *Cum secundum consilium* Honoriusza III z 1220 r., podobnie wszelkie adnotacje o podziale na prowincje i o ministrach prowincjalnych nie mogą pochodzić sprzed 1217 r., bowiem na kapitule tego roku wprowadzono je do struktury franciszkańskiej. Na podstawie tych obserwacji David Flood przyjął hipotezę, że w początkowej fazie zakonu decyzje kapituł były pozytywne, a gdy pojawiły się pierwsze trudności, zaczęto wprowadzać modyfikacje, aby ograniczyć lub też rozszerzyć zakres wcześniejszych postanowień. W taki sposób pojawiły się „wstawki negatywne”, które najprawdopodobniej są dodatkami do pierwotnego projektu pochodzącymi od braci zebranych na kapitule lub też od samego Franciszka<sup>94</sup>. Stosując tę metodę, Flood wyróżnił w *Regola non bollata* trzy sesje chronologiczne, następujące po sobie. W pierwszej obejmującej rozdziały od I do XVII znajdują się materiały powstałe przed 1215 r., czyli przed Soborem Laterańskim IV. W skład drugiej grupy wchodzi teksty powstałe po 1215 r., ale przed 1219 r., bowiem rozdział XXII jest według amerykańskiego uczonego testamentem Biedaczyny, który zostawił swoim braciom przed podróżą do Egiptu, przekonany o możliwej śmierci męczeńskiej w tym kraju. Ostatnie dwa rozdziały to teksty powstałe między 1220 a 1221 rokiem. Oczywiście zaproponowany podział *Reguły niezatwierdzonej* jest tylko pewnym środkiem pomagającym zrozumieć układ i formowanie się dokumentu, ale jak każda metoda nie może być absolutyzowana i należy zauważyć relacje między poszczególnymi normami a logiką rozwoju grupy, która narodziła się spontanicznie, a z czasem przekształciła się w dobrze zorganizowany zakon<sup>95</sup>. Z powyższych powodów oraz opierając się na krytyce wewnętrznej tekstu, Antonio Ciceri podzielił tekst *Reguły* na pięć części<sup>96</sup>. W pierwszej umieścił bullę *Cum secundum consilium*. W drugiej zamieścił *Prolog*, który według niego jest częścią *propositum* przedstawionego Innocentemu III. Trzecia część to teksty, w których nie pojawia się jeszcze

<sup>92</sup> Taką genezę powstania *Reguły niezatwierdzonej* w swoich pracach przyjął David Flood, a po nim m.in.: Desbonnets, Paolazzi, Accrocca i Vaiani. Por. D. Flood, *La genesi della Regola*, w: D. Flood, W. von Dijk, T. Matura, *La nascita di un carisma...*, s. 53-57.

<sup>93</sup> S. Da Campagnola, *Introduzione*, w: FF, s. 62.

<sup>94</sup> „Wstawki negatywne” jest tłumaczeniem włoskiego *inserimenti negativi*, którym posługuje się Flood. Natomiast tekst reguły zazwyczaj używa określenia *caveant*. Por. D. Flood, *La Genesis della Regola*, s. 53.

<sup>95</sup> Zob. L. Pellegrini, *La prima „Fraternitas” francescana*, s. 59-60.

<sup>96</sup> A. Ciceri, *La Regola non bullata*, w: F. Accrocca, A. Ciceri, *Francesco e i suoi frati. La Regola non bollata: una regola in cammino*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 1998, s. 135-137.

termin *ministri*. Czwarta to rozdziały zawierające nauczanie Soboru Laterańskiego IV, a piąta to *Testament* Franciszka, napisany przed jego podróżą do Egiptu. W takim podziale nie ma miejsca na rozdział XXIII i XXIV, który według autora stanowił osobne dziełko, z czasem włączone do *Reguły*. Natomiast rozdział XXIV to list towarzyszący, mający na celu zaprezentowanie *Regula non bullata* na kapitule w 1221 r.

Zgodnie z przyjętą zasadą siedemnaście pierwszych rozdziałów przyjmuje się jako najstarsza część *Reguły*. Pozostaje do zdefiniowania, czy następowanie po sobie rozdziałów we współczesnej wersji dokumentu jest takie samo, jakie było do 1215 r.? Zakłada się, że omawiany materiał nie uległ wielkim przeróbkom. Następowanie po sobie tekstów może świadczyć o trzech poruszanych tematach, które poszczególni autorzy w różny sposób dzielą między sobą. Cesare Vaiani, opierając się na pracach Dina Dozziego, wyróżnił następujące tematy<sup>97</sup>: 1. *Cele fundamentalne* (rozdz. I-III), 2. *Zachowanie w życiu codziennym* (rozdz. VII-XIII) i 3. *Świadkowie Ewangelii* (rozdz. XIV-XVII). Natomiast Pietro Maranesi powyższy tekst podzielił w następujący sposób<sup>98</sup>: 1. *Rozporządzenia dotyczące życia wewnątrz grupy* (rozdz. I-VI), 2. *Utrzymanie, praca ręczna* (rozdz. VI-X) i 3. *Relacje braci ze światem zewnętrznym* (rozdz. XI-XVII). Niezależnie od podziału utwór jest podstawowym źródłem poznania życia zakonu franciszkańskiego w latach 1209-1221.

*Regula niezatwierdzona* zaczyna się wezwaniem Trójcy Świętej, bowiem Ona jest źródłem, z którego wypływa sposób życia braci mniejszych. Franciszek napisał: *haec est vita ewangelii Jesu Christi*, co można zrozumieć jako utożsamienie życia franciszkańskiego z *Ewangelią*, jak rozumieli to spirytualowie. Jednak już na bazie tekstu takie rozumienie wydaje się absurdalne, Biedaczyna zwracałby się bowiem do papieża o zatwierdzenie *Ewangelii*. Wymagające podkreślenia jest pojęcie użyte do zdefiniowania tekstu, który przedstawia się do zatwierdzenia papieżowi: *haec est vita* (to jest sposób życia). Poverello w prologu nie użył terminu „reguła”, ten pojawi się w pierwszym rozdziale. Takie następstwo słów świadczy, że normy wynikają z życia, a *Reguła* nie może być rozumiana jako coś ważniejszego od życia. Theophile Desbonnets twierdzi nawet, że określenie „reguła” zostało dodane do tekstu oryginalnego w późniejszym czasie, po przyłączeniu się braci wykształconych, którzy posiadali pewną wrażliwość prawną, natomiast tekst oryginalny według wspomnianego autora miałby brzmieć: *Vita istorum fratrum haec est*<sup>99</sup>. Sposób życia proponowany przez Serafickiego Ojca polega na wierności Kościołowi katolickiemu, dlatego Święty i jego następcy przyrzekli posłuszeństwo papieżowi Innocentemu i jego następcom. Wzmianka o Innocentym III świadczy o pochodzeniu tekstu sprzed 1216 r., bowiem Ojciec Święty zmarł w owym roku. Prośba o zatwierdzenie sposobu życia i ślub posłuszeństwa świadczą o silnym związku z Kościołem rzymskim i usytuowaniu ruchu franciszkańskiego poza wszelkimi prądami heretyckimi.

Po wstępie (*Prolog*) następuje przedstawienie zasadniczego celu nowego zgromadzenia. Jest nim zachowywanie nauki i naśladowanie przykładu Jezusa Chrystusa poprzez życie w posłuszeństwie, w czystości i bez własności. Tekst polski podkreśla

<sup>97</sup> Por. C. Vaiani, *Storia e teologia...*, s. 112; D. Dozzi, *Il Vangelo nella Regola non bollata di Francesco d'Assisi*, Edizioni Bibliotheca searaphico-capuccina, Roma 1989.

<sup>98</sup> P. Maranesi, *Francesco d'Assisi e i frati minori*, s. 66-67.

<sup>99</sup> Zob. Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1986, s. 91-92.

naśladowanie, natomiast oryginał łaciński *sequi* zwraca większą uwagę na „pójście za”, kroczenie po śladach Chrystusa<sup>100</sup>. Z powyższego wynika, iż Franciszek i jego naśladowcy chcieli oprzeć swoje życie na nauce i przykładzie życia Jezusa z Nazaretu. Trudne do ustalenia jest to, czy od początku owe pójście po śladach Mistrza związane było z zachowaniem czystości, posłuszeństwa i ubóstwa. Flood i Accrocca uważają, iż wzmianka o nich została wstawiona w późniejszym okresie pod naciskiem Stolicy Apostolskiej, natomiast Dozzi i Vaiani są przekonani, iż należała do tekstu oryginalnego<sup>101</sup>. Jak wykazano wcześniej, jest pewne, że rozdział pierwszy *Reguły niezatwierdzonej* należał do *Protoreguły* i w skrócie określał, na czym ma polegać życie brata mniejszego, a mianowicie na opuszczeniu wszystkiego, aby móc podążać za Jezusem i otrzymać życie wieczne.

Po przedstawieniu elementów tworzących sposób naśladowania Jezusa Chrystusa Franciszek nakreślił warunki, które musi spełniać kandydat chcący wstąpić do *fraternitas*. Przede wszystkim musiał posiadać powołanie i chęć podjęcia takiej formy życia, co zostało oddane słowami: *Si quis Divina ispiratione volens accipere hanc vitam* („Jeśli kto z Bożego natchnienia pragnie przyjąć ten sposób życia”). Wynika z tego, że jedynym kryterium rozpoznania było posiadania Ducha Bożego, z którego natchnienia kandydat rozdał swoje dobra ubogim.

Tadeusz Bargiel uważa, że warunkiem przyjęcia do grupy Franciszka z Asyżu było nawrócenie, czyli wyrzeczenie się wszelkich dóbr i praca wśród trędowatych jako wyraz zaparcia się samego siebie. Tak więc Seraficki Ojciec stawiał tylko jedno wymaganie kandydatom: mieli oni być ludźmi nawróconymi<sup>102</sup>. Natomiast ze strony wspólnoty kandydat miał być życzliwie przyjęty. Postawa taka wynikała z przekonania, że powołanie jest darem Boga, na które kandydat odpowiedział, i dlatego *volens* (chce) i *venerit* (przychodzi). Owo życzliwe przyjęcie było przeciwieństwem tego, jak kandydat był przyjmowany przez zakony mnisze<sup>103</sup>. Co warto podkreślić, zostawał przyjęty przez wspólnotę i do wspólnoty, a nie do klasztoru, w odróżnieniu od praktyki stosowanej w życiu monastycznym. Ponadto nie stawiano żadnych warunków socjalnych umożliwiających przyjęcie. Wspólnota przyjmowała wszystkich kandydatów ze wszystkich warstw społecznych. Co jednak nie może być rozumiane jako fenomen rewolucji socjalnej lub politycznej<sup>104</sup>.

Od samego początku ruch franciszkański przyjmował zarówno duchownych, jak i osoby świeckie. Tekst o przyjmowaniu kandydatów jest dobrym poświadczeniem o

<sup>100</sup> Por. RnBu 1, w: FF1, s. 185, *domini nostri Jesu Christi doctrinam et vestigia sequi*. Na temat zrozumienia dwóch terminów – *Vestigia Christi sequi* i *imitatio Christi* oraz wpływających z tego konsekwencji w rozumieniu naśladowania Chrystusa według Franciszka zob. A. Marini, „*Vestigia Christi sequi*” o „*imitatio Christi*”. *Due differentia modi di intendere la vita evangelica di Francesco d’Assisi*, „*Collectanea Franciscana*” 1994, nr 64, s. 89-119; G. Iammarrone, *La „sequela di Christo” nelle Fonti Francescane*, „*Miscellanea Franciscana*” 1982, nr 82, s. 9-22. Zob. F. Uribe, *L’identita’ francescana. Contenuti fondamentali del carisma di san Francesco*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 2019, s. 251-277.

<sup>101</sup> Zob. D. Flood, *La nascita di un carisma...*, s. 73; F. Accrocca, *Francesco e la sua „Fraternitas”: Caratteri e sviluppi del primo movimento francescano*, w: F. Accrocca, A. Ciceri, *Francesco e i suoi frati*, s. 31; C. Vaiani, *Storia e teologia...*, s. 114, D. Dozzi, *Il Vangelo nella Regola non bollata di Francesco d’Assisi*, s. 56.

<sup>102</sup> T. Bargiel, *L’iniziazione nella primitiva fraternita’ francescana*, „*Laurentianum*” 1989, nr 30, z. 3, s. 294-295.

<sup>103</sup> *Regula św. Benedykta* 58, 1-5: w: Święty Grzegorz Wielki, *Dialogi. Księga druga*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2010, s. 92: *Gdy zgłasza się ktoś nowy do klasztoru, nie należy go łatwo przyjmować [...] gdy okaże się po czterech czy pięciu dniach, że potrafi znieść cierpliwie wyrządzone mu przykrości i utrudnienia, a prośbę swoją ciągle powtarza, wówczas należy pozwolić mu na wstąpienie.*

<sup>104</sup> K. Esser, *Origini e inizi ...*, s. 57.

prawdziwości tezy Flooda o następujących po sobie „dodatkach negatywnych”. W pierwszych latach braterstwa przyjmowanie nowych członków przynależało do wszystkich braci, ale już w następnym było ograniczone do ministrów. To minister miał wytłumaczyć kandydatowi, na czym polega sposób życia *fraternitas*.

Termin „minister” pochodzi z inspiracji ewangelicznej, został zaczerpnięty z *Ewangelii według Mateusza*, w której Chrystus stwierdza, że nie przyszedł, aby Mu służyć, lecz po to, by służyć (Mt 20,28). A w rzeczywistości franciszkańskiej odnosił się do tych braci, którym powierzono opiekę nad innymi. Funkcja ta została przyjęta w zakonie na kapitule w 1217 r. Tak więc minister powinien wytłumaczyć kandydatowi, na czym polega nowość franciszkańskiego sposobu życia, aby ten był w pełni świadomy, na co się decyduje i jak ma naśladować Jezusa Chrystusa.

Po zapoznaniu się kandydat do zakonu miał sprzedać wszystko, co posiadał, i rozdać ubogim. Tak było na początku, jednak po kilku latach sytuacja się zmieniła. Wstępującymi do zakonu byli przede wszystkim młodzi, nieposiadający wielkich własności, co spowodowało zmianę podejścia do obowiązku sprzedania wszystkiego i rozdania biednym. Kandydat nie musiał już sprzedawać wszystkiego, wystarczała jego dobra wola i chęć dokonania tego. Tak więc wyrzeczenie się dóbr materialnych z faktu realnego stało się bardziej symboliczne. Natomiast bardzo konkretne stały się sytuacje, gdy bracia ingerowali w rozporządzanie majątkiem wstępujących do zakonu, dlatego następuje kolejna „wstawka negatywna”, w której założyciel zabrania mieszania się w sprawy materialne kandydatów.

Z przepisami odnoszącymi się do przyjmowania nowych członków połączone były normy odnoszące się do sposobu ubierania się braci. Na początku – jak świadczy o tym werset 14. *Reguły bez bulli* – bracia nosili *vilibus vestibus* (ubogie ubranie), nie było jeszcze określonego ubioru brata mniejszego. Noszenie stroju ubogich było motywowane tekstami *Pisma Świętego* odnoszącymi się do postaci Jana Chrzciciela, co może sugerować nawiązanie do pierwotnego nazewnictwa grupy „Pokutnicy z Asyżu”, bowiem Chrzciciel był pokutnikiem i głosicielem pokuty.

Poverello, wspominając początki ruchu franciszkańskiego, pisał w swym *Testamencie* również o ubiorze, a mianowicie, że bracia posiadali jedną tunikę, sznur i spodnie<sup>105</sup>. Polscy tłumacze *Testamentu* i *Reguły niezatwierdzonej* łacińskie *braccas* tłumaczą jako „spodnie”. Już Desbonnets twierdził, że na temat tego słowa można by napisać pokaźny artykuł odnoszący się do historii monastycznej i zarazem franciszkańskiej<sup>106</sup>. Słowem tym w starożytnym Rzymie określano pochodzące z Galii szerokie i długie majtki, podobne do przedwojennych bryczesów w Polsce. Co ciekawe, określenie to jest używane w *Źródłach franciszkańskich* tylko przez Franciszka, w innych dziełach pisarzy franciszkańskich nie występuje albo zostało zastąpione przez termin *femoralia*, oznaczający krótkie majtki zakrywające kość udową (*femore*). Ta zmiana terminów jest też świadectwem przemian, które dokonały się w ubiorze braci. Jeżeli Asyżanin w omawianym dokumencie napisał, iż członkowie *fraternitas* mogą posiadać *braccas*, to zapewne po to, aby odróżnić braci od pozostałych. Byłoby nielogiczne precyzowanie szczegółu ubioru, gdyby stosowali go wszyscy. Wspomniany już Desbonnets twierdzi, iż chodziło o odróżnienie franciszkanów od

---

<sup>105</sup> Zob. T 16, w: ZF, s. 157.

<sup>106</sup> Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione*, s. 34-35.

mnichów, bowiem reguła św. Benedykta pozwalała na noszenie *femoraliae* przez mnicha tylko w przypadku udawania się w podróż. To podkreślałoby różnice w sposobie życia między braćmi św. Franciszka a naśladowcami św. Benedykta. Mnisi, przebywając w opactwie, nie nosili bielizny, natomiast naśladowcy Biedaczyny byli ciągle w drodze, czyli nie praktykowali *stabilitas loci*.

Noszenie bielizny przez braci może być też znakiem odróżniającym ich od ludności wiejskiej. Wieśniacy w owym czasie nie tylko nie nosili bielizny, ale w okresach upałów pracowali całkiem nadzy, bracia zaś mieli strój podobny, a w początkowej fazie ruchu taki sam jak ubodzy, z tą różnicą, że nosili również *braccae*. Potwierdzeniem podobieństwa ubioru braci do wieśniaków jest ostatni element stroju wymieniony w *Regule*, a mianowicie kaparon, czyli duży kaptur używany przez biedaków do ochrony przed deszczem.

Słowa pocieszenia, skierowane przez Biedaczynę do braci, aby się nie wstydzili swego ubożego stroju (nawet gdy ludzie nazywać ich będą hipokrytami), bowiem otrzymają wspaniałą szatę w królestwie niebieskim, świadczą o tym, iż strój był naprawdę bardzo lichy. Informacje o stroju dla nowicjuszy i o samym nowicjacie są tekstem powstałym po 22.09.1220 r., czyli po wydaniu bulli *Cum secundum consilium* przez Honoriusza III, która ustanawiała rok próby w zakonie franciszkańskim. Zarazem spis dość szczegółowy części ubioru nowicjusza i professa (zakonnika po złożonych ślubach) może świadczyć o tym, że ruch „Pokutników z Asyżu” stał się już zorganizowanym zakonem (*religio*), w którym ubiór nabrał znaczenia habitu w zakonach mniszych. Takie rozumienie sytuacji w zakonie poświadcza zakaz przechodzenia do innych zakonów i powoływanie się na decyzję papieża oraz na praktyki i przepisy Kościoła<sup>107</sup>. Ani *Reguła niezatwierdzona*, ani *Testament* nie wspominają (w odróżnieniu od późniejszej *Reguły zatwierdzonej*) o obuwiu, z czego można wysnuć wniosek, że bracia chodzili boso.

Po rozdziałach odnoszących się do norm generalnych i regulujących ubiór braci oraz ustalających zasady przyjmowania kandydatów następuje rozdział dotyczący modlitwy wspólnej i postów. To dwa istotne tematy, które w tradycji chrześcijańskiej były ze sobą mocno związane. Na początku Seraficki Ojciec podaje poprzez dwa teksty ewangeliczne motywację do podjęcia życia modlitwy i postów. Wszyscy bracia powołani są do wielbienia Boga i dlatego zgodnie ze swoim obowiązkiem powinni odmawiać boskie oficjum oraz niezdefiniowane *laudes et orationes*<sup>108</sup>. Taka była norma podstawowa, do której dodano konkretne wyjaśnienia informujące o tym, jakie modlitwy należy odmówić. I tak do boskiego oficjum dodano codzienne odmawianie *Miserere* (Ps 50) i *Pater noster*, jako wynagrodzenie za zaniechania i uchybienia braci, oraz *De profundis* (Ps 130) i *Pater noster* za zmarłych. Na podstawie tekstu można wyróżnić trzy kategorie we wspólnocie franciszkańskiej: klerycy, którzy mają obowiązek odmawiać oficjum; laicy umiejący czytać, którzy też odmawiają

<sup>107</sup> Zob. 2 Reg 10: *Nie wolno mu przechodzić do innego zakonu ani wałęsać się wbrew posłuszeństwu według rozporządzenia papieża*; ZF, s. 99.

<sup>108</sup> W polskiej wersji językowej werset ten jest niejasny, a brzmi: *Dlatego wszyscy bracia, zarówno klerycy, jak nieklerycy, niech odmawiają zgodnie z zobowiązaniem oficjum Boskie uwielbienia i modlitwy*. Zob. ZF, s. 100. Natomiast tekst łaciński brzmi: *Propter hoc omnes fratrem sive clerici sive laici faciant divinum officium, laudes et orationes, secundum quod debent facere*. FF1, s. 187. *Divinum officium* to termin techniczny określający modlitwę liturgiczną, czyli współczesny brewiarz wraz ze Mszą św., natomiast *laudes et orationes* są nieokreślone i być może chodzi o modlitwy ułożone przez Franciszka.

oficjum i laicy nieumiejący czytać. Ci ostatni muszą nauczyć się modlitw na pamięć. Klerycy i laicy umiejący czytać mogli mieć księgi potrzebne do odmawiania oficjum.

Warty podkreślenia jest fakt, iż we wczesnym ruchu franciszkańskim różnica między klerykami i laikami wynikała tylko ze znajomości czytania, a nie z posiadanych święceń. Dla braci analfabetów, którzy nie umieli czytać przewidziane były modlitwy do odmówienia w ramach godzin kanonicznych. I tak: *Credo* i 24 *Pater* oraz *Gloria* za jutrznię, za laudesy 5 *Pater noster*, za prymę *Credo* i 7 *Pater noster* oraz *Gloria*. Za godziny w ciągu dnia, czyli za tercję, sekstę i nonę 7 *Pater noster*. Natomiast za nieszpory 12 *Pater noster*. Za kompletę zaś *Credo*, 7 *Pater noster* i *Gloria*. Ponadto za zmarłych należało odmówić 7 razy *Pater noster* i *Requiem aeternam*.

Franciszek po określeniu obowiązkowych modlitw braci przeszedł do tematu postu. Określił jego dwa terminy związane z przygotowaniem do dwóch najważniejszych wspomnień liturgicznych, a mianowicie Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Pierwszy post zaczynał się od uroczystości Wszystkich Świętych i trwał do Bożego Narodzenia, drugi zaś od Objawienia Pańskiego (epifanii) do uroczystości Zmartwychwstania Chrystusa. Ponadto zgodnie ze zwyczajem chrześcijan z *Ewangelii według św. Łukasza* (Łk 10,8) braci obowiązywał też post w każdy piątek. Po wyznaczeniu okresów, w których mieli pościć, autor przypominał zasadę ewangeliczną, że wolno im jeść wszystko, co im podadzą (Łk 18,8). Przypomnienie pierwszeństwa zasad ewangelicznych nad normami ludzkimi może być echem postanowień dotyczących postu, które wikarzy: Franciszka Grzegorz z Neapolu i Mateusz z Narni oraz „kapituła starszych” wprowadzili podczas nieobecności Biedaczyny w Italii.

Opierając się na podziale *Reguły niezatwierdzonej*, zaproponowanym przez Davida Flooda, rozdziały IV-VI potraktowane zostaną jako jeden blok tematyczny. Poruszają one sprawę relacji między braćmi i główną osobą, wokół której toczą się rozważania, jest postacią ministra. Ze względu na użycie tego terminu przyjmuje się, iż tekst powstał po 1217 r., a więc po podziale zakonu na prowincje i ustanowieniu urzędu ministra prowincjalnego. Trzeba podkreślić, iż Franciszek, mówiąc o przełożonych, nazywa ich *ministri et servi aliorum fratrum* (słudzy i niewolnicy).

Tytuł „minister” nie jest jednak wymysłem Świętego z Asyżu, po raz pierwszy na określenie przełożonych użył go autor *Reguły trinitarzy* w 1198 r.<sup>109</sup>. Charakterystyczne dla Franciszka było to, iż dodał do owego tytułu słowo *servo*, które miało podkreślić, na czym polega zadanie ministra, a mianowicie na służeniu. Biedaczyna odwołuje się do przykładu Chrystusa, który przypomina swoim naśladowcom, że nie przyszedł, aby Mu służyli, ale aby służyć (Mt 20, 28), co w łacińskim tłumaczeniu *Wulgaty* brzmiało: *non veni ministrari sed ministrare*. W tym samym tekście Mistrz z Nazaretu stwierdza, że każdy, kto chce być pierwszy, niech się stanie sługą (*servus*).

We Franciszkowej wizji życia zakonnego posłuszeństwo nie było wpisane w skalę różnych stopni pokory, jak np. u św. Benedykta, ale związane z miłością. Owa miłość

---

<sup>109</sup> Zob. C. Vaiani, *Storia e teologia...*, s. 150. Leonhard Lehmann uważa, iż termin „minister” użyty przez Franciszka nie był zapożyczeniem od trinitarzy, ale wykorzystaniem *Ewangelii* i tradycji chrześcijańskiej przez obydwu założycieli. Por. L. Lehmann: *Un percorso di iniziazione*, w: P. Maranesi, F. Accrocca, *La Regola di Frate Francesco*, Editrici Francescane, Padova 2012, s. 246.



stanowiła fundament, na którym opierało się życie wspólne<sup>110</sup>. Tak więc bycie ministrem i sługą w tekstach Franciszka ma wydźwięk ewangeliczny i od kandydata na przełożonego wymagało odpowiednich kwalifikacji.

Pierwszym zadaniem ministra było rozmieszczanie braci w prowincjach i miejscach. Takie zadanie przełożonych może świadczyć, iż w 1217 r. bracia mieli już stałe miejsca pobytu albo działali na określonym terytorium, jak prowincja, i tam prowadzili swoją misję polegającą na głoszeniu nawrócenia i przemieszczaniu się z miejsca na miejsce. Dlatego tekst *Reguły* jako pierwsze określenie podaje prowincje. Natomiast termin miejsca *locis* był charakterystyczny na określenie pierwotnych miejsc pobytu braci, które w owym czasie nie były jeszcze klasztorami. Kajetan Ambrożkiewicz twierdzi, że były to stałe siedziby braci<sup>111</sup>. Natomiast jego włoski współbrat w zakonie kapucynów, Luigi Pellegrini, utrzymuje, że były to siedziby tymczasowe<sup>112</sup>.

Drugim obowiązkiem ministrów miało być częste odwiedzanie braci oraz upominanie i umacnianie. W zamyśle Poverella przełożony z jednej strony ma obowiązek rozmieszczania, kontrolowania i poprawiania braci, a z drugiej owe wizyty ministra mają służyć do wzmacniania duchowego braci. Wynika z tego, iż franciszkański przełożony nie miał być tylko urzędnikiem sprawującym władzę nad powierzonymi mu braćmi, ale przede wszystkim bratem, który troszczy się o innych braci. Tak więc w duchu ewangelicznym miało być sprawowane również posłuszeństwo. Najpierw Franciszek przywołuje zasadę o traktowaniu innych, tak jakbyśmy sami chcieli być traktowani, a następnie odwołuje się do „złotej reguły” ewangelicznej o nieczynieniu drugiemu, co nam niemiłe, a na końcu przypomina ministrom o duchu służby i odpowiedzialności za zbawienie podwładnych.

Autor określił również zakres spraw podlegających pod posłuszeństwo, a tym samym pod władzę ministrów. Bracia mieli być posłuszni w sprawach, które odnosiły się do ich duszy i nie były sprzeczne ze sposobem życia, czyli z *Regulą*, choć Asyżanin używa określenia *non sunt contraria vitae nostrae*. Dla niego *Reguła* jest formą życia, która ma prowadzić do zbawienia.

Jeśli dość jasne jest określenie spraw przeciwnych *Regule*, o tyle wcześniejsze określenie rzeczy przynależących do „zdrowia duszy” *salutem animae* sprawia pewne trudności. Na podstawie owego zastrzeżenia można wyciągnąć wniosek, że władza ministrów nie obejmuje sumienia, choć współcześni badacze twierdzą, iż użycie terminu „sumienie” i wynikające z niego pojęcia moralne są nałożeniem współczesnych znaczeń i koncepcji na średniowieczny termin „dusza” (*anima*)<sup>113</sup>. Nie da się określić konkretnie, co dokładnie autor *Reguły* chciał przekazać, ale z całą pewnością zamierzał podkreślić limity władzy, która miała respektować *Regulę* i sumienie brata. Tak więc sprawowanie władzy i posłuszeństwo odbywały się w ściśle określonych granicach, składających się z dwóch elementów – obiektywnego, którym była *Reguła*, i subiektywnego, którym stanowiło sumienie.

<sup>110</sup> K. Synowczyk, *Charyzmat ewangelicznego braterstwa świętego Franciszka z Asyżu*, „Studia Franciszkańskie” 1999, nr 10, s. 206.

<sup>111</sup> Zob. przypis 4, 2 w tłumaczeniu *Reguły niezatwierdzonej*, w: ZF, s. 101.

<sup>112</sup> Por. L. Pellegrini, *Insedimenti Francescami nell'Italia del Duecento*, s. 85.

<sup>113</sup> Fernando Uribe utożsamia termin *anima* z sumieniem. Zob. F. Uribe, *La Regola di san Francesco. Lettera e Spirito*, s. 260-261. Natomiast Maranesi uważa, że określenie *anima* używa Franciszek na określenie części duchowej człowieka, która ma być zachowana od grzechu i ustrzeżona na życie wieczne. Por. P. Maranesi, *Le relazioni tra fratelli*, w: *Regola di Frate Francesco*, s. 519.

Nie istnieje więc w prawodawstwie franciszkańskim całkowite posłuszeństwo lub poddaństwo braci ministrom<sup>114</sup>. Franciszek podkreślał wzajemność relacji, z jednej strony bracia poddani są wezwani do posłuszeństwa przełożonym, z drugiej przełożeni nie mogą zapominać o tym, skąd pochodzi nazwa ich urzędu, czyli mają być sługami. Założyciel wyjaśnił ministrom, że mają podejmować troskę o duszę braci. Tekst łaciński używa określenia *cura animarum fratrum*, które służyło do zdefiniowania pracy duszpasterskiej, czyli tego, co powinni wykonywać księża względem powierzonych im wiernych. Franciszek natomiast to sformułowanie zastosował do życia swojej grupy. Co więcej, umieścił wszystko w perspektywie eschatologicznej, przypominając o odpowiedzialności przed Chrystusem w dzień sądu ostatecznego.

Doświadczenie życia wspólnego w grupie św. Franciszka nie zawsze było pozytywne, również w odniesieniu do przestrzegania ślubu posłuszeństwa. Po tym jak założyciel wyznaczył granice dla posłuszeństwa (*Reguła* i sumienie brata) oraz podkreślił, że bracia podwładni mają obserwować działania ministrów i jeśli nie są poprawne oraz zgodne z *Regułą* po trzecim upomnieniu, o sprawie należy poinformować kapitułę generalną. Po czym następują dodatki negatywne, które – co oczywiste – pojawiły się z biegiem lat i wspólnota musiała zastanowić się, jak im zaradzić. Należy podkreślić, że chodzi tu o zachowania negatywne, zarówno poddanych, jak i przełożonych, bowiem jedni i drudzy niekiedy wymagają reprimendy i powinni zostać upomnieni.

Zgodnie z metodą Flooda dodatki świadczą o rozwoju tekstu *Reguły*, a zarazem są dowodem na proces ewolucji w łonie ruchu franciszkańskiego. Każdy ruch społeczny czy religijny nie może zatrzymać się na dążeniu do zachowania tego, jak było na początku, bowiem gdy ograniczy się do przestrzegania form początkowych, nie rozwinie się<sup>115</sup>. Seraficki Ojciec proponuje ewangeliczną metodę trzech upomnień przed podjęciem działań dyscyplinarnych. Godne podkreślenia jest to, iż zachęcał także wszystkich braci (przełożonych czy podwładnych), aby się nie denerwowali lub gniewali z powodu czyjegoś grzechu. Ponadto usunięte zostało wszelkie panowanie jednego nad drugim. W taki sposób Franciszek w swym wywodzie dochodzi do nakreślenia celu posłuszeństwa, którym jest święte posłuszeństwo Jezusa Chrystusa. Subordynacja ma być wzajemną służbą i odnosić się do każdego brata. Cnota pokornego uniżenia jest darem Ducha Świętego, z którego miłości bracia wzajemnie sobie służą.

Tylko przy tak rozumianym posłuszeństwie można zrozumieć Franciszkowe słowa znajdujące się w zakończeniu V rozdziału o wałęsaniu się poza posłuszeństwem i o życiu w prawdziwym posłuszeństwie. To sugeruje, że Biedaczyna z Asyżu rozumiał je prawie jak miejsce fizyczne, z którego można wyjść i błąkać się na zewnątrz<sup>116</sup>. Jeżeli wziąć pod uwagę wypowiedzi Asyżanina, w których utożsamia on posłuszeństwo ze wzajemną służbą, to wynika, że jedynym miejscem, w którym żyło się w prawdziwym posłuszeństwie, była *fraternitas*. W tak rozumianej potulności nie chodziło o zachowanie takiego lub innego

<sup>114</sup> A. Ramina, *La carita' dell'obbedienza*, w: *La Regola di Frate Francesco*, s. 450. Antonio Ciceri twierdzi, że w zakonie franciszkańskim nie było posłuszeństwa *ad cadaverem*, na wzór trupa, pozbawionego własnej woli. Zob. A. Ciceri, *La Regula non bullata*, s. 176.

<sup>115</sup> D. Flood, *La genesi della Regola*, s. 65.

<sup>116</sup> Por. 1 Reg v. 16-17, w: ZF, s. 103. Dobrze do odczucia fizycznego miejsca posłuszeństwa oddaje język oryginału w określeniach – *extra obedientiam evagaverint* oraz *in vera obedientia stare*. Por. RnBu 16, 17; FF1, s. 190.

polecenia przełożonego, ale o posłuszeństwo Jezusowi Chrystusowi, które bracia przyrzekali, ślubując życie zgodne ze świętą *Ewangelią*.

Nie wszyscy kandydaci zgłaszający się do ruchu Świętego z Asyżu byli w stanie zachować sposób życia braci. W takiej sytuacji musieli zgłosić się do własnych ministrów, aby ci udzielili im pomocy. Prawdopodobnie jednak nie chodzi tutaj o tych, którzy uważali Franciszkową *forma vitae* za zbyt trudną, ale wręcz przeciwnie, mowa tutaj o szukających większej doskonałości. Taką interpretację tekstu z *Reguły niezatwierdzonej* proponował Anioł z Clareno<sup>117</sup>.

Rozdział VI kończy się zakazem używania terminu „przeor” (*priore*) i podaniem oficjalnej nazwy bractwa: wszyscy bez różnicy niech nazywają się mniejszymi<sup>118</sup>. Dla zilustrowania owej nazwy Franciszek posłużył się ewangelicznym obrazem umycia nóg apostołom przez Chrystusa. Ten urywek z *Reguły niezatwierdzonej* jest jednym z centralnych elementów tworzących tożsamość zakonu, a mianowicie bycie bratem i na dodatek mniejszym – tego Biedaczyna zapragnął dla siebie i swoich naśladowców.

Problem bycia bratem mniejszym we wszystkich sytuacjach, w których mogli znajdować się bracia, podejmuje rozdz. VII, w którym założyciel podkreśla z całą mocą, iż wszyscy członkowie jego zakonu mają być *fratres* oraz *minores et subditi omnibus*<sup>119</sup>. Co ciekawe – jak zauważył Ciceri – termin *frater* występuje w *Regule bez bulli* 93 razy, natomiast słowo *minores* tylko cztery razy<sup>120</sup>. To ostatnie określenie było bardzo konkretne i historycznie potwierdzone przez kontekst polityczny w Asyżu. Chodzi tu o pakt z 1210 r., zwany *carta di pace*, zawarty w tym mieście pomiędzy *boni homines* i *homines populi*<sup>121</sup>. Po zawarciu owego pokoju w mieście powstały dwie grupy ludzi, na których określenie używano generalnie dwóch terminów – *maiores* i *minores*, ale w odróżnieniu od wcześniejszych feudalnych rozróżnień, *homines populi* przestali być na służbie *dominus*, a przeszli na służbę gminy miejskiej, czyli komuny. Nie dla wszystkich było to jednak możliwe, by zostać *civis* (wolnym obywatelem miasta). Trzeba było wykazać, iż mieszka się w nim przynajmniej od 1172 r., a w tym wypadku chodziło o posiadanie domu murowanego, a nie tylko przebywanie w mieście, lub zapłacić 15-20 libbre, jeśli ktoś zamieszkał w mieście później. Tak więc posiadanie domu w mieście oznaczało bycie właścicielem.

Wszystkie te rozróżnienia są bardzo ważne, jeśli chcemy zrozumieć podejście Franciszka do własności, pieniędzy i w pełni zrozumieć terminy *frater* i *minor*. W tak zhierarchizowanym i podzielonym społeczeństwie ruch franciszkański, gdzie wszyscy rozpoznawali się jako bracia mający takie same prawa i obowiązki (bez względu na to, z jakiej klasy społecznej pochodzili i ile posiadali pieniędzy), było niezwykle wyjątkowym wydarzeniem. Trzeba również zauważyć, iż pierwsi towarzysze Poverella pochodzili w większości ze stanu szlacheckiego, natomiast po 1210 r. zaczęli wstępować do *fraternitas* również ludzie niskiego

<sup>117</sup> A. Clareno, *Expositio super regulam fratrum minorum*, Edizioni Biblioteca francescana Chiesa Nuova, Assisi 1994, s. 663-667.

<sup>118</sup> ZF, s. 103; RnBu 6, 3 *omnes vocentur fratrem minores*, w: FF1, s. 191.

<sup>119</sup> RnBu 7, 2, w: FF1, s. 191.

<sup>120</sup> A. Ciceri, *La Regula non bullata*, s. 184.

<sup>121</sup> Na temat stanu społeczeństwa asyjskiego w XII i XIII wieku oraz paktu z 1210 r. zob. A. Bartoli Langeli, *La rtealta' sociale assisiana*, s. 324-328; F. Accrocca, *Francesco e la sua fraternitas*, s. 67-72; R. Manselli, *Nos qui cum eo fuimus*, s. 229-231.

stanu, jak np. Jan Prosty<sup>122</sup>. Trudno wyobrazić sobie, jak człowiek prosty czuł się u boku bogatego szlachcica Bernarda z Quintavalle.

W zakonach mniszych problem ten rozwiązano, dzieląc klasztor na dwa chóry. W jednym byli notable, a w drugim ludzie z gminu. Mając na uwadze ówczesną rzeczywistość, można lepiej zrozumieć częste nawoływania Franciszka skierowane do braci, aby okazywali sobie nawzajem poważanie i szacunek<sup>123</sup>. Asyżanin wiedział z własnego doświadczenia, jak trudną rzeczą było przyjęcie, zaakceptowanie i kochanie każdego brata, tym bardziej, gdy nie został on wybrany, ale ofiarowany przez Pana. Z powyższych powodów Seraficki Ojciec przypomina swoim braciom, iż mają być *subditi*, czyli całkowicie podlegli każdemu stworzeniu *omnes humana creatura*. Trudno stwierdzić, czy *minores* i *subditi* to synonimy – jak chce tego Dozzi – czy też między jednym a drugim terminem istnieje poszerzenie i wzmocnienie pojęcia, jak sugeruje Ciceri<sup>124</sup>.

Poza życiem wspólnym pierwszym doświadczeniem wszystkich członków pierwotnego ruchu franciszkańskiego była praca ręczna. Bracia pracowali w wyuczonych wcześniej zawodach, przy założeniu, że wcześniejsza profesja była uczciwa i jej wykonywanie nie szkodziło zbawieniu duszy. Nie wszyscy bowiem mogli wykonywać wyuczony wcześniej zawód, jak np. w przypadku Franciszka i Bernarda. Syn Piotra Bernardonego nie mógł, dlatego że wiązałoby się to z używaniem pieniędzy, co było zakazane, natomiast głównym zajęciem Bernarda, jak większości rycerzy, była wojna. Tak więc obaj nie znali żadnej pracy, z której mogliby się utrzymać, a jedynym zajęciem, które mogli wykonywać, były proste prace polne. Potwierdzeniem tego może być wspomnienie w *Zbiorze asyskim*, gdzie napisano, że bracia pomagali ludziom na ich polach<sup>125</sup>.

Jednak problemem *Źródeł*, często wspominanym, jest fakt powstania po śmierci Franciszka i opisywanie wydarzeń z perspektywy swojego czasu. Tak więc pisząc o wydarzeniach sprzed dwudziestu lub trzydziestu lat, jak np. o pracy ręcznej, traktowali ją jako praktykę ascetyczną, a nie główne źródło utrzymania braci, jak było w początkach zakonu. O pracy ręcznej przypomina też Biedaczyna w swoim *Testamencie*, pisząc, że pracował własnymi rękami i chce, aby wszyscy bracia pracowali, choć i on opisuje pracę jako praktykę ascetyczną przydatną do pokonania lenistwa<sup>126</sup>. Natomiast VII rozdział *Reguły bez bulli* przedstawia braci jako zwykłych pracowników, którzy mieszkają i pracują „u kogoś” *apud alios*, aby służyć lub pracować. Kim byli owi *alios*, u których pracują franciszkanie, nie jest sprecyzowane w treści dokumentu. Nie podaje się nawet nazwy środowiska, w którym bracia przebywali. Autor używa bardzo ogólnego stwierdzenia „w jakichkolwiek miejscach” *in quibuscumque locis*. Wygląda na to, że w początkowych czasach wszystkie zawody i zadania, które wykonywali bracia, były dopuszczalne, jeśli tylko nie sprzeciwiały się głównej cesze braterstwa, a mianowicie byciu mniejszymi<sup>127</sup>. Jednak pierwsi bracia franciszkańscy, pracując

<sup>122</sup> Zob. 2 Cel 190, w: ZF, s. 704.

<sup>123</sup> Por. 1 Reg, 7, 15, w: ZF, s. 105.

<sup>124</sup> Por. D. Dozzi, *Il vangelo nella Regola non bollata di Francesco d'Assisi*, Edizioni Bibliotheca seraphico-capucina, Roma 1989, s. 177; A. Ciceri, *La Regola non bullata*, w: F. Accrocca, A. Ciceri, *Francesco e suoi frati. La Regola non bollata: una regola in cammino*, Biblioteca Francescana Edizioni, Milano 1998, s. 186.

<sup>125</sup> Por. ZA 56, w: ZF, s. 1572.

<sup>126</sup> Zob. T 20-22, w: ZF, s. 157.

<sup>127</sup> Zob. L. Pellegrini, *Da Assisi alla Lombardia: sulle tracce degli itinerari e del percorso istituzionale dei frati Minori*, w: *Frate Francesco: la via del Vangelo tra Umbria e Lombardia*, Atti del Convegno di studio Milano, 30 gennaio 2010, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2011, s. 134.

uczciwie, bardzo szybko zdobyli zaufanie pracodawców, którzy chcieli powierzyć im zadania administracyjne lub uczynić ich przełożonymi nad innymi robotnikami, jednak bracia bardzo szybko zorientowali się, że przyjmując owe zadania, narażają na ryzyko ich bycia mniejszymi i poddanymi wszystkim. W ten sposób na jednej z kapituł wprowadzono zapis zabraniający braciom przyjmowania trzech funkcji. Pierwotni franciszkanie nie mogli być rządcami, urzędnikami i przyjmować stanowisk kierowniczych<sup>128</sup>. Tłumaczenie polskie nie do końca wyjaśnia, o jakie zawody lub funkcje chodziło. Łacińskie określenie *camerarii e cellarii* odnosiły się do osób zajmujących się finansami oraz pismami i dokumentami. Może dlatego Esser i Grau w miejsce *cellarii* wstawili *cancellarii*, czyli chodziłoby w tym wypadku o zakaz bycia odpowiedzialnymi za prowadzenie kancelarii i sporządzanie dokumentów<sup>129</sup>. Luigi Pellegrini termin *camerarii* tłumaczy „administratorzy”, co byłoby bliskie polskiemu zarządcy, natomiast *cellarii* to według niego odpowiedzialni za *cella* – miejsce, w którym były przechowywane środki spożywcze zgromadzone przez pana feudalnego lub opata klasztoru<sup>130</sup>. Zarówno z jednego, jak i z drugiego tłumaczenia wynika, aby bracia nie posiadali funkcji prestiżowych, których nie można było pogodzić z ich byciem *minores*. Rzeczą zwyczajną w owym okresie rozwoju zakonu było, że jego członkowie pracowali u osób trzecich. Zarazem zakaz świadczy o tym, że ich praca trwała od dłuższego czasu, skoro zostali wybrani przez właścicieli do sprawowania funkcji zarządcy lub sekretarza. Raoul Manselli na podstawie zastrzeżeń do sprawowanych przez zakonników funkcji wyciągnął wniosek, iż tekst powstał jeszcze przed misjami zagranicznymi, bowiem normy zakazujące sprawowania owych funkcji odnosiły się do rzeczywistości w gminach włoskich, gdzie wykorzystywano zakonników umiejących pisać do prowadzenia kancelarii lub w urzędach finansowych<sup>131</sup>. Ciekawą teorię wyjaśniającą zakaz sprawowania powyższych funkcji przez naśladowców Poverella wysunęła M.P. Alberzoni, według której była to reakcja na działania humiliatów, którzy bardzo często sprawowali funkcję *camerarii* i *cellarii*<sup>132</sup>. Wydaje się jednak, że jest to sugestia zbyt daleko idąca i niebiorąca pod uwagę Franciszkowego *sint minores et subditi omnibus*.

Franciszek po sformułowaniu zastrzeżeń w stosunku do niektórych funkcji sprawowanych przez braci zwraca się do innych swoich naśladowców, którzy „znają się na pracy” *fratrem qui sciunt laborare*, i pozwala im na wykonywanie wyuczonego zawodu oraz posiadanie narzędzi przydatnych do wykonywania ich rzemiosła. Wygląda na to, iż we wspólnocie braci istniała grupa zakonników posiadająca zdolności techniczno-praktyczne tworzących grupę „braci rzemieślników”, przemieszczających się z miejsca na miejsce w zależności od zapotrzebowania na ich pracę. Z taką m.in. formą działalności związana była różnorodność miejsc pobytu. Od wielu lat toczy się dyskusja między zwolennikami itenerancji (mobilności) i stabilności w życiu pierwotnej wspólnoty franciszkańskiej. Kajetan

<sup>128</sup> Por. 1 Reg 7, 1, w: ZF, s. 104. Oryginał łaciński oddaje to tak: *non sint camerarii neque cancellarii neque praesint in domibus in quibus serviunt; nec recipiant aliquod officium*, RnBu 5, 1, w: FF1, s. 191.

<sup>129</sup> Zob. K. Esser, E. Grau, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi*, Grottaferrata 1989, s. 383.

<sup>130</sup> L. Pellegrini, *Fratres qui stant apud alios ad seviendum vel laborandum*, w: *La grazia del lavoro*, Atti del VII Convegno storico di Greccio, Greccio, 8-9 maggio 2009, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2010, s. 40-41.

<sup>131</sup> R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 354. Podobną tezę utrzymuje A. Ciceri, *La Regula non bullata*, s. 187.

<sup>132</sup> M.P. Alberzoni, *Gli inizi degli Umiliati: una riconsiderazione*, w: *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*, Atti del XXVIII Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 1990, Spoleto 1991, s. 187-207.

Esser, powołując się na świadectwa zewnętrzne, jak listy Jakuba de Vitry lub kronikarza Mateusza z Paryża, stwierdza, iż największe wrażenie na obserwatorach nowego zakonu robił fakt nieposiadania klasztorów. Niemiecki uczony zauważa, że dla brata mniejszego klasztorem był cały świat<sup>133</sup>. Wynika z tego, że franciszkanie nie budowali klasztorów i nie tworzyli stałych wspólnot. Jednak taka sytuacja panowała do 1220 r., czyli do bulli *Cum secundum consilium* Innocentego III, która zabraniała przechodzenia do innych zakonów po złożeniu profesji. Ponadto wiele zależało od tego, jaką pracę wykonywali bracia. Jeśli ktoś pracował lub służył w jakimś domu, to przebywał w nim dość długo, o czym świadczy chęć powierzenia braciom odpowiedzialnych stanowisk, czyli tym samym jego miejsce pobytu było stałe. Między innymi na tej podstawie niektórzy uczeni przychylają się do hipotezy o dość stabilnym życiu pierwszych naśladowców św. Franciszka<sup>134</sup>. Najwyraźniej sytuacja w pierwszych latach ruchu franciszkańskiego była bardzo płynna. Uprzywilejowanym miejscem pobytu braci były leprozoria i przytułki dla chorych i pielgrzymów, o czym wspomina założyciel w swym *Testamencie*<sup>135</sup>. Innym miejscem przebywania braci były eremy, zaświadcza o tym pochodzący z 1216 r. list biskupa z Vitry, który wspomina, że członkowie tego zakonu w dzień pracują, a nocą chronią się w eremach, choć ten sam autor, mówiąc o „siostrach mniejszych”, stwierdza, że pracują w *hospicia iuxta civitates*<sup>136</sup>. Wypowiedzi powyższe potwierdzają różnorodność miejsc, w których przebywają bracia. Tak więc oprócz eremów i leprozoriów przebywali również w kościołach i opactwach. Poświadcza to Stefan z Pavii, według którego na początku Franciszek po przyjęciu nowego kandydata wysyłał go do okolicznych kościołów lub opactw, bowiem bracia nie posiadali własnych miejsc, gdzie można by było ich umieścić. Tam bracia pracowali, zarabiając na swe utrzymanie<sup>137</sup>. Gdziekolwiek pracowali lub przebywali bracia franciszkanie, narażeni byli na pokusę posiadania owych miejsc lub zamykania się we własnym gronie. Z tego powodu Biedaczyna ostrzega ich, aby nie przywłaszczali sobie żadnego pomieszczenia i nie zabraniali do niego dostępu nawet złodziejom, wrogom i łotrom<sup>138</sup>. W bractwie zaczyna się proces wprowadzania klauzury i budowania siedzib przeznaczonych tylko dla zakonników i choć nadal wielu członków *fraternitas* żyje i pracuje „u kogoś”, zauważa się tendencję do przyjęcia życia stałego na wzór klasztorów mniszych.

Mimo że bracia mniejsi oddają się pracy i w ten sposób zarabiają na swe utrzymanie, Franciszek w *Regule niezatwierdzonej* zabrania swym naśladowcom przyjmowania „rzeczy mających wartość pieniężną lub pieniędzy”<sup>139</sup>. Takie postawienie sprawy przez założyciela wyłączało braci z wszelkich mechanizmów wymiany handlowej. Już we wcześniejszych formach życia monastycznego występowało pojęcie „dobrowolni biedacy” i odnosiło się ono do mnichów, którzy wyrzekali się wszelkiej własności indywidualnej przed wstąpieniem do wspólnoty monastycznej. Niektóre reformy życia monastycznego w XII wieku oraz ruchy pauperystyczne zrobiły krok do przodu i zrezygnowały nie tylko z własności indywidualnej,

<sup>133</sup> K. Esser, *Origini e inizi...*, s. 60-62.

<sup>134</sup> Zob. F. Accrocca, *Francesco e la sua fraternitas*, s. 40-41.

<sup>135</sup> Zob. T 18, w: ZF, s. 157. O pracy braci w leprozoriach wspomina również Celano: *pracowali ręcznie, przebywając w domach dla trędowatych*. Zob. 1 Cel 39, w: ZF, s. 471.

<sup>136</sup> Zob. J. De Vitriaco, *Ex Epistola I*, s. 234.

<sup>137</sup> Zob. świadectwo Stefano di Pavia (Szczepana z Pawii): F. Accrocca, *Francesco e la sua fraternitas*, s. 41-42.

<sup>138</sup> Por. 1 Reg 7, 13-14, w: ZF, s. 105.

<sup>139</sup> 1 Reg 8, 3, w: ZF, s. 105.

ale również wspólnej. Jednak bardzo szybko pojawił się problem zakupu środków potrzebnych do utrzymania lub przyjęcia wynagrodzenia za wykonywaną pracę.

Grupy heretyckie i ruchy ewangeliczne jako rozwiązanie zastosowały prośbę o jałmużnę, natomiast nie przyjęły tego zakony mnisze, uważając praktykowanie żebractwa jako niezgodne z ich statusem społecznym. W pierwotnym ruchu franciszkańskim podstawowym środkiem utrzymania była praca, ale w niektórych sytuacjach dopuszczalne było żebractwo. Prośba o jałmużnę była akceptowana w sytuacji, gdy bracia nie mogli utrzymać się z wykonywanej pracy. Naśladowcy Biedaczyny z Asyżu w pełni uczestniczyli w życiu biednych tamtego czasu, a więc również w sytuacjach zmuszających do prośby o jałmużnę, podobnie jak robili to inni biedacy. Tak więc żebractwo było częścią pierwotnego życia franciszkańskiego, ale dopuszczaną tylko wówczas, gdy środki z pracy nie wystarczały do przeżycia lub gdy okazywało się to konieczne do pomocy chorym. Oczywiście wielu braci wstydziło się prosić o jałmużnę, dlatego Franciszek, by przełamać ich opór, przedstawia im wzór Chrystusa i Jego Matki. Według Asyżanina Chrystus był ubogi i bezdomny oraz żył z jałmużny<sup>140</sup>. Zapewne byłoby dość trudne do udowodnienia z punktu widzenia biblijnego, że Jezus i Jego uczniowie żyli z jałmużny, ale Franciszkowi chodzi o radykalny wybór Syna Bożego, który będąc bogaty dla ludzi, stał się ubogim, i takiego swojego Mistrza chciał naśladować. Przy rozpatrywaniu problemu wstydu trzeba pamiętać, że wielu z pierwszych towarzyszy pochodziło z wyższych sfer społeczeństwa i musiało ich kosztować bardzo dużo wysiłku proszenie o jałmużnę. Niektórzy historycy franciszkanizmu sugerują jednak, iż owe trudności nie tyle odnosiły się do pierwotnej wspólnoty, ile do drugiej lub trzeciej generacji braci<sup>141</sup>. Wszystkim swoim naśladowcom Franciszek stawia za wzór postać Jezusa Chrystusa, ubożego i bezdomnego. Warte podkreślenia jest, iż Seraficki Ojciec nie mówi o ubóstwie i pokorze Jezusa Chrystusa, ale o Jezusie ubogim i pokornym żyjącym z jałmużny. Jako że bracia mają zachowywać *doctrina* oraz *vestigia* Chrystusa, powinni cieszyć się, gdy przebywają wśród biedaków, chorych, trędowatych i żebraków. Wśród wymienionych kategorii są też trędowaci, z którymi naśladowcy św. Franciszka mieli do czynienia od samego początku swojego ruchu. Najwyraźniej nie było to tylko doświadczenie pierwszych towarzyszy Asyżanina, skoro Jordan z Giano w swej kronice opisuje jedną z kapituł prowincjalnych w Niemczech, która odbyła się poza miastem obok leprozorium (*extra muros apud leprosos*)<sup>142</sup>. Przebywanie wśród ludzi najbiedniejszych i wykluczonych powinno być motywem do dziękczynienia składanego Bogu, a będzie nim, jeśli ową sytuację bracia dostrzegają będą w perspektywie eschatologicznej.

Po zachętach dotyczących proszenia o jałmużnę na zewnątrz wspólnoty Franciszek przechodzi do tematu prośby i udzielania pomocy wewnątrz *fraternitas*. Wspólnota braterska miała być miejscem, gdzie członkowie wyjawiają sobie nawzajem swoje potrzeby i znajdują potrzebną pomoc. Aby uświadomić swym synom, jak ma ona wyglądać Poverello ucieka się do obrazu matki, która kocha i karmi swoje dziecko – podobnie każdy brat mniejszy ma kochać i karmić swego brata w zakonie<sup>143</sup>. Godny zauważenia jest fakt, że Franciszek z Asyżu nie używa nigdy w swych wypowiedziach modelu ojca, być może wynikało to z jego

---

<sup>140</sup> Por. 1 Reg 9, 5, w: ZF, s. 106.

<sup>141</sup> F. Accrocca, *Francesco e la sua fraternitas*, s. 59-60.

<sup>142</sup> *Chronica fratris Jordani*, n. 32, w: FF, s. 1993.

<sup>143</sup> 1 Reg 9, 11, w: ZF, s. 107.

doświadczeń życiowych albo z respektowania nakazu Chrystusa z Mt 23,9-10 o tym, by nikogo nie nazywać ojcem lub mistrzem. Biedaczyna używa wzorca matki do określenia charakteru raportów między członkami swego bractwa i podkreśla w nim troskę o pożywienie. Ideą łączącą powyższe wypowiedzi wydaje się być odwaga proszenia. Brat mniejszy miał wykazywać się nie tylko odwagą w proszeniu o jałmużnę, ale i nieść pomoc swojemu współbratu. W tekście przewija się często termin *necessitas* (konieczność), który zgodnie z średniowieczną tradycją zapisaną również w *Decretum Gratiani* był główną normą znoszącą wszelkie prawo. Ową zasadę Gracjana cytuje również Franciszek: „gdy zachodzi konieczność, prawo nie obowiązuje”<sup>144</sup>, czym uzasadnia wolność korzystania ze wszystkich potraw. Naśladowcy Franciszka, żyjąc jako biedni wśród biednych, nie mogli przestrzegać zasad postów i ascezy obowiązujących w klasztorach mniszych.

Jedną z największych prób w relacjach braterskich wspólnoty była choroba jednego z członków. Pojawiała się wtedy pokusa pozostawienia chorego samemu sobie, dlatego Franciszek nakazuje swym braciom, aby nie opuszczali chorego. Więcej: aby wyznaczono jednego lub – jeśli jest taka potrzeba – kilku braci do troski o chorego. I mają tak postępować z chorym, jak chcieliby, aby z nimi postępowano w podobnej sytuacji. W tym wypadku miłość własna zostaje wykorzystana jako kryterium do miłości względem innych. Zarazem brat, który ma się podjąć troski o chorego, powinien posiadać taką cechę. Jednak zgodnie z zacytowaną wcześniej zasadą ostatecznej konieczności (*Maxima necessitatae*) chory brat może być powierzony trosce jakiejś osoby, która się nim zaopiekuje. Takie podejście wynikało z warunków życia pierwotnej wspólnoty i braku struktur, w których mógłby być leczony. Choroba jest problemem nie tylko dla braci, którzy mają się nim zająć, ale również samego chorego, który może denerwować się na braci, domagać się nowych leków i w ostateczności gniewać się na Boga, że dopuszcza nań cierpienie. Taka postawa chorego brata według Biedaczyny jest wykluczeniem z braterstwa, bowiem chory poddaje się wpływom Złego i bardziej dba o ciało niż o duszę<sup>145</sup>. Każda sytuacja życiowa (w zdrowiu czy chorobie) jest okazją do dziękczynienia Bogu i do tego zachęca Poverello swych braci.

Problemem w życiu wspólnym i pracy wśród ludzi są nie tylko chorzy, ale i tzw. trudni ludzie lub trudne sytuacje. Święty nakazuje wystrzegania się obelżywych słów i sprzeczek. Tekst oryginału używa terminu *non calumniatur*, który łączy z *retinere silentium*<sup>146</sup>. *Calumnia* w czasach Franciszka z Asyżu była przestępstwem karanym z mocy prawa. Odnosiła się ona do osoby, która oskarżała inną o jakąś winę mimo wiedzy o jej niewinności. Dlatego zakaz z *Reguły* należy odczytywać w kontekście prawnym. Najwyraźniej Biedaczyna zakazuje swym braciom, których niesprawiedliwie oskarżono, do odwoływania się do przepisów prawa i zaleca im zachowanie milczenia. Zapewne również *neque litigent*, które polscy tłumacze oddali jako „nie sprzecząją się”, w rzeczywistości

<sup>144</sup> *Decretum Gratiani*, p. II. C. qu 1 glossa ante c. 40, w: ZF, s. 107. Jako pierwszy odkrył powyższy tekst z Rnb jako cytat z Gracjana Kajetan Esser. Zob. A. Ciceri, *La regola non bullata*, s. 199, przypis 204.

<sup>145</sup> Franciszek uważa, że taki brat zachowuje się *jakby nie był spośród braci*. Por. 1 Reg 10, 4, w: ZF, s. 108. Postawa Świętego może wydawać się brakiem serca i pewną twardością w zachowaniu względem chorych. Zob. F. Accrocca, *Le durezze di fratello Francesco*, „Vita Minorum” 1997, nr 68, s. 243-259. Ten sam autor na podstawie lektury źródeł dochodzi do wniosku, że Franciszek inaczej zachowywał się w stosunku do chorych świeckich i chorych braci. W stosunku do tych ostatnich był bardziej surowy. Zob. F. Accrocca, *Francesco e la sua fraternitas*, s. 92.

<sup>146</sup> Por. RnBu 11, 1, w: FF1, s. 196.



odnosiło się do kłótni między braćmi lub z innymi, co należy rozpatrywać również w świetle prawnym. Kłótnie i spory prowadziły do procesów prawnych i dochodzenia swoich racji przed sądem. Taka postawa braci byłaby według Serafickiego Ojca przeciwna zachowaniu samego Chrystusa i zarazem złym świadectwem. Franciszek uwrażliwia swoich braci, aby czuwali nad językiem i nie popełniali grzechów, takich jak: *blasphemia*, *murmur*, *detractio*<sup>147</sup>. Autor nie podejmuje się żadnego badania poszczególnych przypadków i jakiegokolwiek kazuistyki, odwołuje się do tekstów ewangelicznych i zaprasza do wejścia do królestwa Bożego przez „ciasną bramę” (Łk 13, 24).

Rozdziały XII i XIII są ściśle połączone między sobą i traktują o relacjach braci z kobietami. Franciszek zwraca się do wszystkich braci gdziekolwiek są lub idą<sup>148</sup>. Już samo sformułowanie „gdziekolwiek idą” świadczy o przemieszczaniu się i o byciu w drodze. Podczas wędrówek misyjnych zakonnikom zdarzało się podróżować wraz z kobietami i jeść wraz z nimi, dlatego Biedaczyna przypomina o zachowaniu ostrożności i niewywoływaniu skandali. Kim były owe kobiety? Czy spotkanymi po drodze pielgrzymami, czy tymi, które Jakub z Vitry nazwał *sorores Minores*? Tekst nie daje żadnych wyjaśnień. Felice Accrocca znalazł w jednej z bulli Grzegorza IX z 1241 r. fragment o istnieniu kobiet, które noszą habit, chodzą boso i same siebie nazywają *Discalceatae*, *Minoretæ*<sup>149</sup>. Według Grundmanna chodziło tu o kobiety inspirujące się w swym życiu ideami franciszkańskimi, które chciały wstąpić do zakonu franciszkańskiego<sup>150</sup>. Na podstawie dostępnych współcześnie źródeł nie można rozstrzygnąć, o kogo chodzi. Jednak Biedaczyna w swoim tekście zwraca się do braci i prosi ich o odrzucenie wszystkich spotkań, które mogłyby stwarzać podejrzenia i przysparzać okazji do grzechu. Trudno w tym tekście doszukiwać się negatywnego lub wręcz mizoginicznego spojrzenia na kobiety. Chodzi w nim bowiem o pewne zdyscyplinowanie braci, a nie o refleksje nad kobietą. Jedyną sytuację, jaką Asyżanin dopuszcza w kontaktach osobistych między kobietą i braćmi, to spowiedź lub porady duchowe, ale i podczas nich bracia kapłani mają rozmawiać z nimi z godnością. Wszystkie te negatywne uwagi mają na celu zachowanie czystości w sensie religijnym i aby wzmocnić ich wyraz, Święty odwołuje się do cytatów z *Pisma Świętego*. Jeśliby jednak ktoś uległ pokusie i zgrzeszył, należało zdjąć z niego habit i wydalić go z zakonu. Ścisły i dość prawniczy język, a zarazem nazwanie ruchu *religione* świadczą o późnym powstaniu tego rozdziału i o współpracy Świętego z jakimś kanonistą. Zauważono bowiem, że tekst jest odwołaniem do obowiązującego wówczas prawa kanonicznego<sup>151</sup>.

Rozdziały od XIV do XVII *Reguły bez bulli* zostały nazwane *magna charta* apostolatu franciszkańskiego. Dla Świętego z Asyżu apostolat to ewangeliczne świadectwo życia każdego dnia i w każdej sytuacji. Odbiorcami Franciszkowego przesłania są bracia, którzy idą przez świat. Myśl założyciela poprzeplatana jest cytataми z *Nowego Testamentu*,

<sup>147</sup> Por. tamże.

<sup>148</sup> Zob. 1 Reg 11, 1, w: ZF, s. 109. Tłumacze polscy tak oddali łacińskie: *Omnes fratres, ubique sunt vel vadunt*; por. RnBu 11, 1, w: FF1, s. 196.

<sup>149</sup> Zob. F. Accrocca, *Francesco e la sua fraternitas*, s. 98.

<sup>150</sup> H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici fra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*, Bologna 1974, s. 205.

<sup>151</sup> A. Ciceri, *La Regula non bullata*, s. 209.

odnoszącymi się do rozesłania uczniów przez Chrystusa<sup>152</sup>. Jak jednak zauważono, z tekstów ewangelicznych niektóre idee zostały wzięte, a inne pozostawione. Jak zauważył Dino Dozzi, Franciszek opuścił teksty odnoszące się do specjalnej władzy nad duchami nieczystymi i uzdrawiania chorych. Można wyróżnić trzy główne idee: 1. Ubóstwo środków, niebranie niczego na drogę, 2. Uznanie prześladowania za sytuację normalną, czyli poczucie bycia owcą między wilkami oraz 3. Niechwalenie się owocami swojej działalności apostołskiej. Ciekawy jest fakt, że Franciszek nie podaje materiału doktrynalnego (jakie treści bracia mają głosić), a zwraca większą uwagę na to, w jaki sposób mają to czynić. Można by stwierdzić, iż zwraca większą uwagę na formę niż na treść. Franciszkanie idący przez świat mieli być przede wszystkim mniejszymi, czyli biednymi (czy to w użyciu środków apostołskich, czy w wyglądzie). Z tego względu zabrania się braciom jazdy konnej, chyba że zmusza ich do tego choroba lub inna konieczność. Jazda na koniu była symbolem przynależenia do wyższej warstwy społecznej. Rycerze w czasie wojen walczyli na koniu, a biedni pieszo. Rozdział XV jest – jak podkreśla Flood – dodatkiem negatywnym, mającym na celu zachowanie ducha mniejszości w apostołacie, o którym była mowa we wcześniejszym rozdziale<sup>153</sup>. Franciszek nie tylko zakazuje jazdy konnej, ale również rozkazuje (*iniungo*), aby bracia nie trzymali żadnego zwierzęcia. Zakaz, sformułowany w pierwszej osobie, czyli pochodzący od samego Biedaczyny, wydaje się dziwny, ale wpisuje się dobrze w problematykę Soboru Laterańskiego IV, który w konstytucji 15. zabraniał wszystkim przynależącym do kleru posiadania psów i ptaków używanych do polowania<sup>154</sup>. Posiadanie konia lub zwierząt do polowań było znakiem przynależności do wyższej klasy społecznej, co było nie do pogodzenia z byciem biednym wśród biednych, czyli z *minoritas*. To właśnie bycie mniejszym miało wyróżniać naśladowców Serafickiego Ojca w ich pielgrzymowaniu przez świat.

Franciszek wśród możliwych obszarów działalności członków swojego zakonu przewidział też kraje zamieszkałe przez saracenów lub innych niewiernych. Nie chodzi tu więc tylko o ziemię pod panowaniem islamu, ale także pogan i heretyków<sup>155</sup>. Również tam bracia mieli się zachowywać jako mniejsi i dlatego przypomina się im ewangeliczny tekst o byciu owcą między wilkami (Mt 10,16). Zakonodawca nie stwarza żadnego limitu: każdy brat, jeśli tylko chce, może udać się do niewiernych. Oczywiście wymagane było jeszcze pozwolenie ministra. Miał on rozpoznać, czy kandydat nadaje się do pracy misyjnej, ale wydaje się, że prawodawca nie kładzie zbyt dużego nacisku na pozwolenie przełożonego, nawet przypomina ministrom, aby nie sprzeciwiali się chęci przyszłego misjonarza. Wygląda więc na to, że podstawowym argumentem rozstrzygającym o powołaniu misyjnym było sumienie brata. Franciszek nie zachęca swych naśladowców do męczeństwa, wręcz przeciwnie: opierając się na wspomnianym fragmencie *Ewangelii według św. Marka*, zachęca do roztropności i prostoty, czego wyrazem jest obraz węża i gołębic. Asyżanin nie poleca braciom w pierwszym rzędzie głoszenia słowa Bożego, ale przedstawia im dwa sposoby

<sup>152</sup> Zob. Mt 10, 1-42; Łk 9, 1-6; Łk 10, 1-20; Mk 6, 7-13.

<sup>153</sup> D. Flood, *La Genesis Della Regola*, s. 72.

<sup>154</sup> *Wszystkim duchownym zabraniamy myślistwa oraz polowań na ptaki; dlatego nie ważą się trzymać psów myśliwskich ani ptaków łowczych*. Sobór Laterański IV, konst. 15, 2, w: A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, s. 253.

<sup>155</sup> Ch. Frugoni, *Francesco e le terre dei non cristiani*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2012, s. 85.

zachowania się<sup>156</sup>. Pierwszym było niewdawanie się w spory i kłótnie oraz bycie poddanym wszelkiemu stworzeniu ze względu na miłość Bożą, czyli niezapominanie o byciu mniejszymi również wśród inaczej wierzących. Napomnienie o niewdawaniu się w spory i kłótnie również apologetyczne podkreśla pokojowy charakter pobytu i dlatego bracia mieli być *inter saracenos*, a nie *contra* (przeciwko nim). Jednak zawsze mają przyznawać się do wiary chrześcijańskiej. Chiara Frugoni spostrzegła, że przebywanie wśród saracenów w swym wydźwięku podobne jest do Franciszkowego bycia wśród trędowatych<sup>157</sup>. Drugim sposobem zaś jest głoszenie Słowa Bożego, aby niewierzący mogli przyjąć wiarę w Tróję Świętą. Jednak zanim do tego dojdzie, bracia powinni rozpoznać wolę Bożą (*placere Domino*). Biedaczyna i jego naśladowcy czuli się posłani do głoszenia chrześcijanom i niechrześcijanom Chrystusa, jedynego zbawiciela. Do chrześcijan mają zwracać się bezpośrednio w imię Chrystusa i poświadczać naukę swym życiem, a do innych przemawiać najpierw poprzez świadectwo prowadzenia życia według wartości ewangelicznych, przyznawania się do bycia wyznawcami Jezusa z Nazaretu, a w odpowiednim czasie też przez zachętę do przyjęcia wiary i chrztu<sup>158</sup>. Obowiązek świadczenia o Chrystusie, o czym przypomina Biedaczyna swym braciom, wypływa z ewangelicznego przesłania, w którym Chrystus stwierdza, że On przyzna się przed Ojcem do tego, który przyznał się do Niego przed ludźmi (Mt 10,32). Tekst ten odnosi się nie tylko do braci, którzy byli na misjach wśród saracenów, ale do każdej sytuacji gdziekolwiek znajdują się bracia mniejsi. Godnym podkreślenia jest, że Biedaczyna wysyła swoich naśladowców do wszystkich zakątków świata, nie tylko do zamieszkanych przez katolików, lecz również do miejsc, gdzie mogą spotkać się ze sprzeciwem, nieprzyjęciem, a nawet nienawiścią. Trudności nie miały powstrzymać franciszkanów przed głoszeniem Chrystusa, a jedynie ułatwiać dawanie świadectwa o prawdziwości *Ewangelii*. Trudno zdecydowanie rozstrzygnąć, czy tekst XVI rozdziału *Reguły niezatwierdzonej* powstał po pierwszych doświadczeniach braci w krajach niekatolickich, czyli po 1217 r., czy też po doświadczeniach Franciszka i jego wyprawie do Ziemi Świętej w 1219 r.

Rozdział XVII, mimo iż zatytułowany *De praedicatoribus*, tylko w pierwszych czterech wersetach odnosi się do kaznodziejów. Tekst powstał na pewno po 1217 r., bowiem wspomina o pozwoleniu ministra do głoszenia kazań, a jak wspomniano wcześniej, urząd ministra powołano na kapitule w 1217 r. Zapewne jest tu też echo postanowień Soboru Laterańskiego IV, który w konstytucji 11. zarządził, iż biskupi mają wybrać sobie odpowiednich mężczyzn zdolnych do posługi świętego nauczania<sup>159</sup>. Według soboru owi pomocnicy biskupa mieli nie tylko głosić kazania, ale również słuchać spowiedzi i nakładać pokuty. Franciszek wspomina tylko o tym, iż bracia nie mogą głosić kazań wbrew zarządzeniom Kościoła świętego, nie odwołując się do konkretnego dokumentu kościelnego,

---

<sup>156</sup> Według tłumaczenia polskiego: *mogą w dwojaki sposób duchownie wśród nich postępować*. Określenie o duchowym postępowaniu jest niezbyt jasne i zrozumiałe. Zob. 1 Reg 16, 5, w: ZF, s. 111. Natomiast tekst łaciński wspomina o *spiritualiter conversari*, czyli o „rozmowach duchowych”. Zob. RnBu 16, 6, w: FF1, s. 199. Franciszkanie w krajach misyjnych mogą prowadzić w dwojaki sposób rozmowy duchowe, czyli działalność duszpasterską.

<sup>157</sup> Ch. Frugoni, *Francesco e le terre dei non cristiani*, s. 87.

<sup>158</sup> G. Iammarrone, *Temi teologici Francescani. Per una presenza francescana incisiva nell'oggi teologico e culturale*, Casa Editrice Miscellanea Francescana, Roma 2011, s. 32.

<sup>159</sup> Zob. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, s. 247.

bowiem dla niego ważniejsze było, żeby wszyscy bracia głosili kazania czynami, a ci, którzy wykonują posługę kaznodziei, nie przywłaszczali sobie tej funkcji. Powyższe zapisy *Regula non bullata* są jasnym dowodem na „negatywne wstawki”, czyli reakcję wspólnoty na wykroczenia związane z pracą kaznodziejską. Prawdopodobnie jacyś bracia, posiadający pozwolenie na głoszenie kazań, zachowali się niezgodnie z zaleceniami soboru. Taki temat dodatku pozwala na datowanie go na okres między rokiem 1217 a 1219, gdy grupa Świętego z Asyżu w dużej mierze przyjęła na siebie obowiązki duszpasterskie, w tym działalność kaznodziejską<sup>160</sup>.

Większość tekstu wspomnianego rozdziału odnosi się do wszystkich braci należących do zakonu, których Biedaczyna dzieli na trzy grupy: 1. *fratres laboratores*, 2. *fratres oratores* i 3. *fratres predicatores*. Być może jest to odwołanie do panującej wówczas teorii dzielącej społeczeństwo na trzy stany (*ordines*), czyli na *oratores*, *bellatores* oraz *laboratores*<sup>161</sup>. Powstaje pytanie, czy chodzi tu o trzy kategorie braci wewnątrz wspólnoty, czy też autor wymienia tylko trzy główne pola działania? Nie rozstrzygając owego problemu, należy stwierdzić, iż istniały już w tym czasie grupy braci zajmujących się w większości życiem pustelniczym i modlitwą (*oratores*), ponadto byli ci, którzy oddawali się pracy (*laboratores*) oraz oddający się głoszeniu kazań (*predicatores*). Istnienie tych grup przyczyni się w późniejszym czasie do spięć i tarć pomiędzy owymi nurtami, chcącymi narzucić swoją wizję życia na cały zakon. Chodzi tu przede wszystkim o frakcje *oratores* i *predicatores*, które przekształcały się w odłamy spirytualistów i konwentualnych. Natomiast *fratres laboratores* wraz ze zmianą podejścia do pracy ręcznej staną się w przyszłości tzw. braćmi laikami. Mimo że sposoby życia braci były różne, jednak jeden powinien być sposób podejścia, a mianowicie bycie mniejszym i nie przypisywanie sobie zasług lub chwały, ale oddawanie wszystkiego Bogu, bowiem najważniejsze jest posiadanie Ducha Pańskiego, dzięki któremu bracia mogą wytrwać w przeciwnościach wszelkiego typu: czy fizycznych, czy duchowych i osiągnąć swój cel, czyli życie wieczne. Wydaje się warte podkreślenia, że *Regula* z 1221 r. (wbrew późniejszym interpretacjom) nie nadaje szczególnego znaczenia działalności kaznodziejskiej w życiu pierwotnej wspólnoty franciszkańskiej. *Officium predicationis* według *Reguły bez bulli* jest jednym z zajęć, którym oddają się bracia przez pewien czas, a następnie mają go zostawić. W owym czasie we *fraternitas* nie istnieją zajęcia, które pozwalają osiągnąć pewien status społeczny i zarazem prestiż dający władzę i powodujący powstanie hierarchii. Wszyscy bracia mają chwilowe zajęcia, które pozwalają im na zarobienie na swoje utrzymanie, czy to pracując ręcznie, modląc się czy głosząc kazania. Z powyższych treści *Reguły* wyłania się obraz zakonu niezorganizowanego według struktur zakonów mniszych. W grupie naśladowców Franciszka z Asyżu byli w 1221 r. bracia, którzy przemierzali świat (*fratrem euntes per mundum*) oraz ci, którzy ze względu na pracę lub modlitwę przebywali w miejscach stałego pobytu (*fratrem morantes in locis*). Wszyscy członkowie Franciszkiej wspólnoty byli dla siebie braćmi i ze względu na święcenia dzielili się na laików i kleryków. Ponadto na podstawie wykonywanej pracy przynależeli do grupy *laboratores*, *oratores* lub *praedicatores*. Wszyscy co pewien czas udawali się w drogę – jedni w poszukiwaniu pracy,

<sup>160</sup> Zob. F. Accrocca, *Francesco e la sua fraternitas*, s. 118.

<sup>161</sup> Zob. J. Le Goff, *L'uomo medievale*, Edizioni Laterza, Bari-Roma 2010, s. 18-20. Podział pochodzi od Adalberona z Laonu, który w dziele *Carmen ad Robertum regem* z 1030 r. tak zdefiniował średniowieczne społeczeństwo. Zob. L. Pellegrini, *Fratres qui stant apud alios...*, s. 50.

jak np. bracia rzemieślnicy, inni jako oddający się kaznodziejstwu. Zasada mobilności (*itinerantia*) nie dotyczyła tylko braci kleryków, ale przede wszystkim laików, którzy stanowili większą część bractwa, również oni udawali się na misje zagraniczne (na Węgry, do Niemiec czy Ziemi Świętej), czego potwierdzeniem jest postać brata Eliasza, przełożonego misji w Syrii, i opisy wypraw misyjnych z kroniki Jordana z Giano.

Zgadza się z tezą Davida Flooda o rozwoju *Reguły niezatwierdzonej* poprzez dodatki negatywne i pogłębioną refleksję nad pewnymi sprawami podczas kapituł przyjmuje się również jego hipotezę o tym, że pierwsze 17 rozdziałów ze współczesnego tekstu *Regola non bollata* stanowiły całość, o czym świadczą niektóre rękopisy, w których na koniec rozdziału XVII występuje słowo *Amen*<sup>162</sup>. Powyższe rozdziały przedstawiają całościowy program dla nowo powstałego Zakonu Braci Mniejszych. Fundamentem jest chęć życia zgodnego z *Ewangelią*: na podstawie przykładu i słowa Jezusa Chrystusa. Chętni do podjęcia tak zarysowanego planu życia powinni sprzedać wszystko, co posiadają, i rozdać to ubogim oraz przyjąć ubogą szatę. Jeśli umieją czytać, mogą odmawiać brewiarz, jeśli nie posiadają tej umiejętności w ramach odpowiednich godzin kanonicznych powinni odmówić określoną liczbę *Ojcze nasz* i inne modlitwy, których muszą nauczyć się na pamięć. Ponadto mają zachowywać okres postu przed Bożym Narodzeniem i przed Wielkanocą oraz w każdy piątek. Głównym środkiem utrzymania braci jest praca ręczna. Ci bracia, którzy mają jakiś zawód, mogą go wykonywać, ale za wykonywaną pracę bracia nie mogą przyjmować wynagrodzenia w postaci pieniędzy. Ponadto bracia mają być mniejszymi we wszystkich formach życia, dlatego nie mogą sprawować kierowniczych stanowisk. Gdy wykonywana praca nie wystarcza im do utrzymania, mogą podejmować się żebractwa. Bracia między sobą mają utrzymywać dobre relacje i troszczyć się wzajemnie o siebie, przede wszystkim w momentach choroby któregoś z braci. Zdrowi mają się troszczyć o chorych, a chorzy nie wymagać zbytnej troski. Kochając bliźniego, bracia nie mogą prowadzić sporów ani kłótni, nie wolno im osądzać nikogo i w każdej sytuacji życiowej (pomyślnej czy w chorobie lub prześladowaniu) składać podziękowanie Bogu. Wszyscy naśladowcy Biedaczyny z Asyżu mają podejmować trud naśladowania Chrystusa w Jego uniżeniu i ubóstwie. Bracia nie posiadają stałych miejsc pobytu, pracują u osób trzecich, w szpitalach lub leprozoriach. Ich ubóstwo nie jest abstrakcyjną cnotą, ale rzeczywistością socjalną, bracia żyją i pracują jako ubodzy wśród ubogich. Bracia mają iść przez świat i swoim życiem w każdej sytuacji (wśród chrześcijan czy mahometan) głosić Chrystusa. Tak więc głównym działaniem franciszkanina jest apostołat poprzez własne życie zgodne z *Ewangelią*. Z czasem we wspólnocie franciszkańskiej wytworzyły się trzy grupy braci: głównie oddających się modlitwie, zajmujących się pracą fizyczną, poświęcających się działalności kaznodziejskiej. Wszyscy jednak w swojej działalności mają zachowywać się jako pokorni i mniejsi oraz poddani wszystkim.

Na życie i działalność braci mniejszych duży wpływ wywarł Sobór Laterański IV. Widać to szczególnie w rozdziałach XVIII-XX *Reguły niezatwierdzonej*. Zostały one dopisane do istniejącej już *Reguły* jako wprowadzenie zaleceń soborowych. Rozdział XVIII *Regola non bullata* wprowadza zapis 12. konstytucji wspomnianego soboru, która

---

<sup>162</sup> Chodzi o kodeksy An, Ly 2, OB 2, RC, RV, W 3. Zob. A. Ciceri, *La Regola non bullata*, s. 223.

nakazywała zakonom mniszych zwoływanie kapituły generalnej<sup>163</sup>. W tradycji Zakonu św. Franciszka przewidziane były dwa typy spotkań ogólnych zwanych kapitułami. Pierwsze odnosiło się do ministra, który raz w roku mógł spotkać się ze swoimi braćmi w miejscu przez niego wybranym w uroczystość św. Michała Archanioła. Natomiast drugie spotkanie kierowane było tylko do ministrów i miało odbywać się co trzy lata w uroczystość Zesłania Ducha Świętego przy kościele Matki Bożej Anielskiej w Porcjunkuli. Z czasem pierwsza forma spotkań ministra z braćmi została nazwana kapitułą prowincjalną, natomiast druga otrzymała nazwę kapituły generalna. Ograniczenie udziału w kapitule generalnej do samych ministrów świadczy o późnym czasie powstania tekstu, bowiem Jordan z Giano opisuje jeszcze kapituły, w których uczestniczyli wszyscy bracia, nawet nowicjusze<sup>164</sup>. Bardzo trudno jest odpowiedzieć na pytanie: dlaczego spotkania odbywały się w uroczystość św. Michała? Historycy odkryli, że uroczystość tę obchodzono dwa razy w roku – 8 maja i 29 września<sup>165</sup>. Okres między majem a wrześniem był czasem oznaczającym możliwości wypożyczenia pastwisk, tak więc obie daty mają sens praktyczny, ale na podstawie obecnie prowadzonych badań nie można stwierdzić, która z dat uroczystości św. Michała była przeznaczona na spotkania braci. Tekst rozdziału potwierdza tylko, co powinno być przedmiotem owych spotkań, a mianowicie „sprawy Boże”. Najwyraźniej chodziło tu o coroczne spotkania mające na celu zweryfikowanie życia braci i jego zgodności z *Regulą*. Natomiast autor nie wspomina, czego miały dotyczyć kapituły generalne, ale można przypuszczać, że również wtedy bracia mogli rozmawiać o sprawach *que ad Deum partinet*. Warty podkreślenia jest termin, którym Franciszek określa brata – w późniejszych dokumentach nazwany będzie ministrem generalnym. Określa go *ministro et servo totius fraternitatis*. Asyżanin nadal nazywa grupę swoich naśladowców *fraternitas*, mimo że w roku 1221 ruch organizował się coraz bardziej i przybrał już charakter prawdziwego zakonu (*ordo*).

Wpływ dekretów soborowych widać też w następnym rozdziale (XIX) *Reguły niezatwierdzonej*, gdzie Poverello ostrzega swoich naśladowców przed herezją i nakazuje braciom, aby wszyscy byli katolikami (*omnes fratres sint catholici*)<sup>166</sup>. Katolickość braci miała być okazywana poprzez życie i słowa. Jeśli któryś z braci odstąpiłby od wiary katolickiej, miał być usunięty z zakonu. Natomiast w łonie Kościoła katolickiego bracia mieli być poddani duchownym i zakonnikom. Tak więc katolickość jest elementem koniecznym według Franciszka, aby przynależeć do Zakonu Braci Mniejszych. Konsekwencją bycia katolikami jest przestrzeganie norm odnośnie do spowiedzi i Komunii św. wprowadzonych przez sobór. 21. konstytucja IV Soboru na Lateranie zobowiązywała każdego wiernego, który osiągnął pełnoletniość, do spowiadania się przynajmniej raz w roku przed własnym kapłanem, czyli przed własnym proboszczem. Podobnie rozdz. 20 *Reguły* polecał braciom spowiadanie się przed kapłanami należącymi do „naszego zakonu”. Jednak w wypadku konieczności dopuszcza możliwość wyspowiadania się przed innym roztroptym i katolickim kapłanem. Co więcej, Seraficki Ojciec przewidywał również sytuację braku kapłana i wówczas brat,

<sup>163</sup> Por. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, s. 249.

<sup>164</sup> Por. Kronika 16, w: M. Sykuła, „Kronika” br. Jordana z Giano OMin, „Studia Franciszkańskie” 2011, nr 21, s. 190.

<sup>165</sup> Zob. S. Ceccaroni, *Il culto di s. Michele archangelo nella religiosita' mediavale del territorio spoletino*, Spoleto 1993, s. 93-94.

<sup>166</sup> Por. Sobór Laterański IV, Konstytucja 3, w: A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, s. 231.

korzystając z zasady podanej przez św. Jakuba apostoła (Jk 5,16), mógł wyznać swoje grzechy przed innym bratem niekapłanem. Zaznaczając zarazem, że taka forma nie zwalnia grzeszącego brata od spowiedzi przed kapłanem tak szybko jak to możliwe. Zwyczaj wyznawania grzechów przed innym bratem był praktyką stosowaną w zakonach monastycznych i być może legł u podstaw przyszłej „kapituły win” w zakonie franciszkańskim<sup>167</sup>.

Rozdział XXI *Regola senza bolla* uważany jest przez wielu za wzór kazań pokutnych głoszonych przez braci<sup>168</sup>. Jednak należy zauważyć, iż *exhortatione* nie jest tym samym, co kazanie<sup>169</sup>. Rozróżnienie to ma istotne znaczenie, jeśli weźmie się pod uwagę sytuację związaną z działalnością heretyków oraz z dokumentami Kościoła dotyczącymi głoszenia kazań. Kazania mogli głosić tylko biskupi i kapłani, natomiast wezwania do pokuty wygłaszali również świeccy po otrzymaniu odpowiedniego pozwolenia od biskupa. Asyżanin w 1209 r. otrzymał dla siebie i członków swej *fraternitas* pozwolenie na głoszenie zachęt do pokuty. Dlatego w omawianym rozdziale zwraca się do wszystkich braci, a nie tylko do braci kapłanów. Wbrew temu, co pisali późniejsi hagiografowie, głoszenie kazań, a nawet nawoływanie do pokuty nie było głównym zajęciem braci w pierwotnej wspólnotie franciszkańskiej. Braci dzielili sposób życia najbiedniejszych, pracowali ręcznie na polach, w leprozoriach i u osób trzecich; tylko okazjonalnie zajmowali się nawoływaniem do pokuty. Głoszenie pokuty nie było też głównym celem powstałego zgromadzenia, w odróżnieniu od Zakonu Kaznodziejskiego św. Dominika, gdzie głównym celem jest głoszenie kazań. Dopiero z biegiem czasu, a przede wszystkim wraz z wstąpieniem do ruchu franciszkańskiego dla wielu kapłanów i uczonych głoszenie kazań stanie się głównym zadaniem nowego zakonu. Tę ewolucję podejścia do działalności duszpasterskiej dobrze widać na przykładzie życia samego św. Franciszka. Po swym nawróceniu oddaje się on pracy nad odbudową kościołów oraz posłudze trędowatym i tylko od czasu do czasu głosi wezwania do pokuty. Z czasem coraz bardziej oddaje się wędrownemu kaznodziejstwu, które pod koniec życia mimo chorób i cierpienia staje się jego głównym zajęciem<sup>170</sup>. Nad datą powstania tego rozdziału *Reguły* toczą się dyskusje. Jedni traktują go jako odpowiedź na dyrektywy Soboru Laterańskiego IV, inni umieszczają go dużo wcześniej, czyli w początkach działalności franciszkańskiej. Twierdzą tak na podstawie tekstu, który określony został jako *exhortatio et laus*, czyli utwór zawierający zachęty moralne, a zarazem wzywający do oddawania chwały Bogu. Tekst skierowany jest do wszystkich braci, którzy mogą głosić go wśród jakichkolwiek słuchaczy (*inter quoscumque homines*). Całą treść kazania można podzielić na trzy części. Pierwsza odnosi się do chwały (*laus*), druga dotyczy pokuty (*paenitentia*), a trzecia może być nazwana eschatologiczną. W pierwszej części Franciszek zachęca swych naśladowców, aby wzywali wiernych do składania chwały Bogu w Trójcy Jedynemu. Następnie używając cytatów

<sup>167</sup> C. Vaiani, *Storia e teologia...*, s. 160.

<sup>168</sup> Tak uważa C. Delcorno, *Origini della predicazione francescana*, s. 125; zob. również G.G. Merlo, *Tra eremo e citta'.* *Studi su Francesco e francescanesimo medievale*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2007, s. 67. Natomiast Ciceri uważa, że nie jest to tylko zarys kazania, ale cała homilia pokutna. Zob. A. Ciceri, *La Regula non bullata*, s. 231.

<sup>169</sup> Tytuł XXI rozdziału *Regula non bullata* w języku oryginału brzmi: *De laude et exhortatione, quam possunt omnes fratrem facere*. Por. RnBu, w: FF1, s. 203. W tłumaczeniu polskim ograniczono znaczenie słowa *exhortatione* do zachęty, a opuszczono drugie znaczenie, a mianowicie upomnienie. Por. ZF, s. 116.

<sup>170</sup> Zob. 1 Cel 4, 97-98, w: ZF, s. 510.

ewangelicznych, wzywa słuchających do czynienia pokuty i znajdowania jej efektów, rozumianej przez Poverella w sensie biblijnym jako zmiana sposobu życia. Wyraża się ona w obdarowywaniu i w przebaczeniu. Natomiast trzecia część składa się z elementów eschatologicznych. W jej skład wchodzi przeciwstawne terminy – „błogosławieni” i „biada”, a wszystko to w perspektywie śmierci i życia lub potępienia wiecznego. Ci, którzy czynić będą owoce godne nawrócenia, dostaną się do królestwa niebieskiego, a którzy się nie nawrócą, „pójdą w ogień wieczny” (Mt 18,8). Cały wywód omawianego rozdziału Seraficki Ojciec reasumuje zaleceniem, aby powstrzymywać się od zła i wytrwać w dobrym.

Rozdział XXII jest najdłuższy w całej *Regule niezatwierdzonej* i w większości składa się z cytatów ewangelicznych. Jest więc pewną formą medytacji nad działaniem słowa Bożego w sercu człowieka wierzącego. Tekst wydaje się nie być skierowany do braci, a bardziej do wszystkich wiernych w imieniu braci. Ma więc charakter publiczny, co wyróżnia go na tle innych rozdziałów omawianej *Reguły*.

Według przekonującej albo przynajmniej sugestywnej teorii Davida Flooda tekst jest jednym z testamentów św. Franciszka i powstał przed jego wyjazdem do Ziemi Świętej<sup>171</sup>. Franciszek był przekonany, że udając się do kraju mahometan, zdobędzie wieniec męczeństwa. Dlatego zwrócił się do swoich braci z prośbą o zachowanie w sercu słowa Bożego, które zostało w nim zasiane przez Jezusa Chrystusa, bowiem w ten sposób wyda ono swój plon, a sami staną się siedzibą Boga. Używając języka św. Pawła, Franciszek zachęcał braci do tego, aby mieli w nienawiści swoje ciało z jego wadami i grzechami. Jak wykazał w swoich pracach Czesław Gniecki, często w pismach Asyżanina ciało (*corpus* lub *caro*) jest ukazywane w sposób negatywny, co przeszkadza w rozwoju duchowym i osiągnięciu życia wiecznego<sup>172</sup>. Do owych przeciwników człowieka w drodze do nieba Święty dodaje jeszcze szatana i świat, których nazywa nieprzyjaciółmi człowieka. Tak więc z wypowiedzi Biedaczyny można wywnioskować, że gdy mówi o ciele, bardziej chodzi mu o wymiar duchowy niż o materialny człowieka. Ciało jest połączone z wadami i grzechami i dlatego inklinacja człowieka bardziej ciąży ku złu niż ku dobru. Franciszek ma na myśli grzeszną naturę człowieka, miłość własną i egoizm, które dają posłuch temu, co św. Paweł nazywa „starym człowiekiem” (2 Kor.10,2). Potwierdzeniem tego duchowego rozumienia ciała jest wypowiedź o sercu jako źródle złych myśli. Franciszek, mówiąc o sercu, nie ma na myśli mięśnia sercowego, ale miejsce podejmowania decyzji przez człowieka. Więc nie chodzi tu o deprecjonowanie ciała człowieka, ale o jego grzechy i nałogi. W podobny sposób należy rozumieć słowo „świat”. Biedaczyna nie odnosi go do widzialnego stworzenia Boga, ale do tego, co sprzeciwia się woli Stwórcy w sercu człowieka. By lepiej wyjaśnić tę kwestię, Święty używa przypowieści o siewcy, ostrzegając swoich braci, aby ich serce nie stało się ziemią kamienistą, drogą lub cierniami. A będzie tak wówczas, gdy zostaną zaślepieni przez diabła, obiecującego nagrody i korzyści, lub troskami i sprawami tego świata. Asyżanin przestrzega braci, aby po tym, jak przyjęli słowo Chrystusa, nie pozwolili wejść do swego serca szatanowi, który – jak mówi Jezus w swej przypowieści – stanie się właścicielem ich domu. Tak więc bracia mogą stracić słowo Boże albo przez uleganie działalności diabła lub też przez

<sup>171</sup> D. Flood, *La nascita di un carisma...*, s. 82.

<sup>172</sup> Cz. Gniecki, *Visione dell'uomo negli scritti di Francesco d'Assisi*, Edizioni Antonianum, Roma 1987, s. 145. Zob. również N. Nguyen-Van-Khanh, *Gesu' Cristo nel pensiero di san Francesco secondo i suoi scritti*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1984, s. 164-167.



zajęcie swojego umysłu i serca rzeczami światowymi. Z tego powodu Franciszek zachęca swych braci do czuwania i modlitwy, po czym przechodzi do wyjaśnienia innego ewangelicznego obrazu, a mianowicie Chrystusa jako Dobrego Pasterza. Chrystus jest bowiem pasterzem i stróżem dusz braci i On ich prowadzi do Ojca. Bracia ze względu na obecność Jezusa wśród nich nie powinni nikogo nazywać ojcem ani mistrzem. W tym miejscu myśl Poverella różni się od spojrzenia obowiązującego w zakonach mniszych, gdzie Jezus Chrystus był uznawany za jedynego mistrza, który jednak posługuje się również „wicemistrzami” i dlatego termin „mistrz” był używany na określenie przełożonego wspólnoty<sup>173</sup>. Natomiast dla Biedaczyny Chrystus jest Mistrzem, który służy; tym, który umywa nogi swoim apostołom. Z tego względu bracia mniejsi, idąc po śladach Jezusa z Nazaretu, mają sobie wzajemnie służyć. Tylko wtedy słowo Boże zasiane w ich sercach zostanie w nich i przyniesie owoc. Naśladowcy Franciszka mają zachować słowa, życie i naukę Chrystusa oraz świętą *Ewangelię*. Czyniąc tak, będą ukochani przez Boga i będzie w nich Jego miłość. Można więc uznać, że cały rozdział XXII jest wykładem Serafickiego Ojca o tym, w jaki sposób mogą osiągnąć zbawienie. Dokona się to wówczas, gdy będą słuchać i zachowywać słowo Boże, które w ich życiu przyniesie plon obfity i w nagrodę odziedziczą królestwo niebieskie.

Ostatni rozdział *Reguły niezatwierdzonej* jest wielką modlitwą dziękczynienia. Najpierw składane jest dziękczynienie Bogu za wszystkie Jego dary, takie jak: stworzenie, odkupienie i paruzja Chrystusa. Jest to podziękowanie Najwyższemu za całą historię ludzką od początku do końca. Jak prawie wszystkie modlitwy św. Franciszka, skierowana jest ona do Boga Ojca. Ma charakter bardzo biblijny, bowiem opiera się na opowiadaniu o dziełach Bożych w historii i dziękczynieniu za nie. Co ciekawe, Święty, pisząc o odkupieniu poprzez krzyż i śmierć Chrystusa, nie wspomina w sposób wyraźny o zmartwychwstaniu. Prawdopodobnie w swoim spojrzeniu na historię ludzkości Biedaczyna zwraca szczególną uwagę na uniżenie się Syna Bożego, na Jego kenozę od momentu wcielenia do śmierci na krzyżu. Jezus Chrystus jest widziany przez Serafickiego Ojca jako wzór uniżenia się, czyli postawy bycia mniejszym (*minoritas*). Po pierwszej fazie modlitwy dziękczynienia, w której lud Boży występuje jako podmiot dziękczynienia (*gratias agimus tibi*), następuje przekazanie się Jezusowi Chrystusowi, aby On wraz z Duchem Świętym składał podziękowanie Bogu. W tym wypadku podzięką składana Ojcu nie jest dziełem człowieka, ale przynależy do Chrystusa, który jest jedynym pośrednikiem między nami a Bogiem. W następnym etapie modlitwy dziękczynnej jej prowadzenie powierzone jest Kościołowi. Podane są wszystkie stany kościoła, tzn. Kościół chwalebny w niebie, w którego skład wchodzi m.in.: Maryja Panna, archaniołowie: Michał, Rafał i Gabriel, wszystkie chóry anielskie i święci oraz Kościół wojujący na ziemi, którego członków Franciszek wymienia w sposób dokładny i drobiazgowy, zaczynając od kapłanów poprzez królów, robotników, chłopów po wszystkie narody i języki występujące na całym obszarze ziemi. Wszystkich członków Kościoła Biedaczyna wzywa do wytrwania w wierze i w pokucie oraz do rozpoznania w życiu miłości Boga, bowiem jest On pełnią dobra, wszelkim i jedynym dobrem, dlatego Jemu tylko należy składać dzięki.

---

<sup>173</sup> Zob. N. Nguyen-Van-Khanh, *Gesu' Cristo...*, Milano 1984, s. 160-163.

W zakończeniu *Reguły niezatwierdzonej* Franciszek prosi swoich braci, aby nauczyli się tekstu dokumentu. Z tłumaczenia polskiego wynikałoby, że bracia byli zobowiązani do nauczania się treści *Regula non bullata* na pamięć<sup>174</sup>. Natomiast z tekstu łacińskiego można wywnioskować, iż Biedaczynie chodziło bardziej o nauczanie się istoty, czyli znaczenia i sensu owego tekstu, *addiscere tenorem et sensum*<sup>175</sup>. Odkrycie sensu owego tekstu przez naśladowców Asyżanina było bowiem problemem dotyczącym ich zbawienia. Tak więc to, co zostało zapisane w *Regule* miało posłużyć jako pomoc do osiągnięcia życia wiecznego. Z tego powodu dla wszystkich tych, którzy będą zachowywać wiernie w swym życiu polecenia *Reguły*, św. Franciszek przywołuje błogosławieństwo Boga wszechmogącego, ci zaś, którzy chcieliby coś w niej zmieniać lub dodawać, zostali na mocy posłuszeństwa powstrzymani od tego.

W latach 1209-1221 nowopowstała wspólnota franciszkańska przeżywała pierwsze doświadczenia w realizowaniu swojego powołania do życia zgodnie z *Ewangelią*, czyli kroczenia po śladach Chrystusa, zachowując jego przykład i nauczanie, oraz kształtowała swoje struktury. Na początku był to jeden z ruchów ewangelicznych świeckich chrześcijan, którzy chcieli żyć w sposób radykalny, naśladując Chrystusa. Asyżanin nie wybrał jakiejś drogi protestu przeciwko Kościołowi lub ówczesnemu społeczeństwu. Nie przyjmował struktur monastycznych, nie posiadał klasztorów i żadnej własności, czy to prywatnej, czy wspólnotowej. Pierwsi franciszkanie mieszkali w leprozoriach i przytułkach dla biedaków i pielgrzymów oraz w oratoriach i kościołach należących najczęściej do wspólnot monastycznych. Pierwotne teksty miejsca te nazywają *locus*. Naśladowcy Biedaczyny z Asyżu i on sam utrzymują się z pracy własnych rąk. Bracia, którzy mieli jakiś zawód, mogli go wykonywać i dlatego *Regula* pozwalała im na posiadanie sprzętów. Zapłatą za pracę był posiłek i mieszkanie lub dary w naturze, nie mogły być to jednak pieniądze, poza dwoma wyjątkami – w wypadku choroby braci lub konieczności utrzymania trędowatych. W przypadku zapłaty niewystarczającej do przeżycia bracia mogli podejmować żebractwo, ale tylko jako środek nadzwyczajny, natomiast zwyczajnym środkiem utrzymania miała być praca. Te dwa sposoby utrzymania, czyli praca ręczna i żebractwo, umieszczały nowo powstały ruch wśród biednych i wykluczonych, czyli na obrzeżach ówczesnej społeczności. Być może pierwsi bracia w swym wyglądzie i sposobie zachowania bardziej przypominali pielgrzymów, włóczęgów i niektórych indywidualnych eremitów niż prowadzących regularny tryb życia zakonnego mnichów. Widoczne było to zwłaszcza w braku posiadania klasztorów, jak również w podejściu do postów. Naśladowcy Asyżanina poza postem przed Bożym Narodzeniem i Wielkanocą byli zobowiązani do zachowywania go w każdy piątek, a poza tym mogli jeść wszystkie potrawy. Wszystko to sprawiało, iż bracia byli postrzegani i samych siebie rozpoznawali jako mniejsi – należący do nic nieznaczącej części społeczeństwa. Mimo tego, że naśladowcy Franciszka z Asyżu nosili ubogi strój, jednak nie był to jeszcze w ścisłym sensie habit zakonny<sup>176</sup>. Jako wspólnota pierwsi franciszkanie spotykali się na wspólnych modlitwach, które w zależności od umiejętności czytania odmawiano jako

<sup>174</sup> Zachęta Franciszka brzmi następująco: *Proszę wszystkich braci, aby nauczyli się tekstu [...] i aby to sobie często przywozili na pamięć*. Zob. 1 Reg 24, 1, w: ZF, s. 123.

<sup>175</sup> Por. RnBu 24, 1, w: FF1, s. 212.

<sup>176</sup> Th. Matura, *La Regola di fronte ai nostri problemi*, w: D. Flood, D van Dijk, Th. Matura, *La nascita di un carisma...*, s. 203.

modlitwę brewiarzową lub też odpowiednią liczbę *Ojcze nasz* w ramach godzin kanonicznych. Bracia mieli sobie pomagać nawzajem we wszelkich sprawach – duchowych czy cielesnych, bowiem miłość braterska ma się przejawiać nie tylko w słowach, ale przede wszystkim w praktyce. Ponadto „idąc przez świat”, nie mogli sądzić lub krytykować kogokolwiek, lecz przyjmować postawę służebną jako poddani i słudzy wszystkich. Nawet w przypadku spotkania się z wrogością i prześladowaniem braci nie mogli odpowiadać złem na zło, choćby nawet pochodziło ono od niewierzących lub mahometan. Głównym zadaniem braci mniejszych było świadczenie o prawdziwości *Ewangelii* poprzez swoje życie, a kiedy okoliczności ku temu nie sprzyjały, również poprzez głoszenie prawdy o zbawieniu. Do takiego ruchu na przełomie 1211 i 1212 roku przyłączyła się Klara z Asyżu, co spowodowało rozciągnięcie ideału franciszkańskiego z dotychczasowego formatu męskiego na wersję żeńską. Po niezbyt długim okresie być może wspólnego życia i wspólnej pracy „braci i sióstr” Klara i jej naśladowczynie przyjęły klauzurowy styl życia zakonów mniszych. Bracia zaś wraz z rozwojem osobowym i terytorialnym zakonu do pierwotnego tekstu *Protoreguly* dodawali normy, które miały im uporządkować codzienne życie. Warte podkreślenia jest, że to *Ewangelia* była jedyną normą określającą życie Franciszka i jego naśladowców, bowiem chcieli oni żyć tak jak Chrystus i Jego apostołowie. Takie życie spowodowało wiele pytań i konkretnych odpowiedzi, które z czasem dodawano do *Forma vitae*. Potwierdzeniem takiego kształtowania się prawodawstwa franciszkańskiego są m.in. listy Jakuba z Vitry, w których opisuje on coroczne spotkania braci poświęcone powstawaniu *institutiones sanctas*. Tak więc normy życia franciszkańskiego powstawały w sposób demokratyczny. Przyjmując taką formę procesu powstawania *Reguły niezatwierdzonej*, przyjęto również tezę Davida Flooda o „dodatkach negatywnych”, które pozwalają przynajmniej w części ustalić historię redakcji tekstu omawianego dokumentu. Przy użyciu tej metody prześledzono tekst *Regola non bullata*, próbując ustalić, jak postępowała ewolucja pierwotnej grupy franciszkańskiej. Stwierdzono, że pierwotny ruch określający się jako „Pokutnicy z Asyżu” przyciągał do siebie coraz większą liczbę chętnych do podjęcia takiej formy życia i po pewnym czasie wyodrębniły się w nim trzy główne grupy braci: oddających się modlitwie, pracujących i poświęcających się kaznodziejstwu. Ten bardzo szybki proces rozwoju i wstąpienie do *fraternitas* ludzi wykształconych spowodował wiele napięć i dyskusji o tym, jaką formę życia i działalności ma przyjąć niedawno powstały ruch. Najczęściej odwoływano się do form już istniejących, czyli do życia mniszego lub kanonickiego. Wewnętrzne tarcia spowodowały, iż Franciszek został przymuszony do napisania przy współpracy Cezarego ze Spiry i innych pomocników tekstu *Reguły*. Treść dokumentu została zaaprobowana przez kapitułę generalną 23.05.1221 r. W jego skład weszły wspomniane dodatki do *Protoreguly* i sama *Protoregula*. Zasada przyswojenia dawnych praw do nowej redakcji ustawodawstwa franciszkańskiego odnosi się przede wszystkim do siedemnastu pierwszych rozdziałów *Reguły bez bulli*. Bardzo trudno stwierdzić, czy następowały one po sobie w takiej kolejności, w jakiej obecnie są, czy je zmodyfikowano. Większość uczonych zajmujących się tą kwestią uważa, że nie uległy wielkim zmianom. Natomiast ostatnie sześć rozdziałów odnoszą się do spraw związanych z aprobacją tekstu *Reguły* i organizacji biurokratycznej ruchu, który z dawnego *fraternitas* coraz bardziej stawał się *ordo*, czyli zorganizowaną formą życia zakonnego. Na podstawie zachowanego tekstu *Reguły niezatwierdzonej* można prześledzić bogactwo form życia podejmowanych przez naśladowców św. Franciszka w pierwszych dziesięciu latach swojej

historii. Co tym bardziej cenne, że żadne inne dzieło powstałe wewnątrz wspólnoty franciszkańskiej nie dostarcza tak wielu informacji o życiu pierwszych naśladowców Biedaczyny. Ponadto wszystkie prace hagiografów narzucają projekcję wtórną, czyli formy życia i organizacji ze swoich czasów na początki zakonu. Dzięki nim w świadomości zakonu utrwaliło się przekonanie, że od samego początku bracia mniejsi prowadzili dobrze uporządkowane życie w eremach lub klasztorach. Tylko lektura *Regola non bollata* pozwala odkryć rzeczywistość, w której żyli i pracowali pierwsi franciszkanie w latach 1209-1221.

### **b. Reguła dla pustelni**

Ostatnie trzy rozdziały omawianej wcześniej *Reguły niezatwierdzonej* podkreślały, że bracia mają uświęcać się, aby stać się mieszkaniem Boga. Do osiągnięcia tego celu Franciszek polecał, cytując *Ewangelię*, nieustającą modlitwę (Łk 8,11), która wynika z miłości i adoracji Boga. Brat mniejszy miał mieć serce zwrócone do Boga. Biedaczyna, który odkrył w swoim życiu wielkie dzieła Boga, zauważył, iż wszystko to, co On czyni, jest dziełem Jego miłości i z tego względu jedyną odpowiedzią człowieka może być właśnie miłość wyrażająca się w adoracji i chwale oddawanej Bogu i w służbie dla drugiego człowieka<sup>177</sup>. Źródłem każdej modlitwy oddającej chwałę Stwórcy jest Duch Święty, który mieszka w sercu wierzącego. Posiadanie Go, którego Święty nazywa Duchem świętej modlitwy i pobożności, musi być postawione na pierwszym miejscu i Jemu mają być podporządkowane wszystkie prace wykonywane przez braci. W *Regule* z 1223 r. Poverello stwierdził, że jego naśladowcy powinni pragnąć posiąść Ducha Pańskiego wraz z Jego uświęcającym działaniem oraz modlić się zawsze do Niego czystym sercem<sup>178</sup>.

Na podstawie tych zaleceń i przykładu życia Serafickiego Ojca niektórzy bracia większość swojego czasu spędzali na modlitwie w pustelni. Potwierdzeniem takiej formy życia przez nich jest rozdział XVII *Regula non bullata*, który wymienia trzy grupy braci: *laboratores*, *predicatores* i *oratores*<sup>179</sup>. W innym miejscu tej samej *Reguły* Biedaczyna stwierdził, że bracia przebywają w różnych miejscach, aby służyć i pracować, a wśród owych *quibuscumque locis* wymienione są również eremy<sup>180</sup>. Wyraźne wspomnienie o pustelniach w urzędowym piśmie, którym jest *Reguła*, poświadcza, iż taki sposób życia istniał od początku ruchu franciszkańskiego. Na podstawie owego dokumentu można stwierdzić, że życie w pustelniach było faktem akceptowanym i niekłóącym się z innymi sposobami życia braci mniejszych. Innymi słowy, życie pustelnicze stanowi element składowy tożsamości Zakonu Braci Mniejszych. Potwierdza taki fakt samo życie założyciela, który wielokrotnie spędzał czas na modlitwie w eremach.

Niektórzy autorzy dopatrują się życia pustelniczego albo przynajmniej w odosobnieniu i samotności już w pierwszych miesiącach po nawróceniu i jako dowód

<sup>177</sup> Th. Matura, *Francesco maestro nello spirito*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2002, s. 62-63; M. Melone, „Crediamo... e amiamo... l'altissimo e sommo eterno Dio, trino e uno” (*RnB* 23,11). *La dimensione trinitaria della spiritualita' di Francesco d'Assisi*, w: *La grazia delle origini*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009, s. 254-256.

<sup>178</sup> 2 *Reg* 10, 8-9, w: ZF, 135.

<sup>179</sup> *RnBu* 17, 5, w: FF1, s. 200.

<sup>180</sup> Por. *RnBu* 7, 13: *Caveant sibi fratrem, ubicumque fuerint, in eremis vel in aliis locis*, w: FF1, s. 192.

przywołują słowa z *Testamentu Biedaczyny* o porzuceniu świata<sup>181</sup>. Podobnie ów okres z życia Franciszka z Asyżu opisują jego biografowie, zwłaszcza gdy skupiają się na ubiorze Asyżanina. Jedni (np. Celano) stwierdzają, że był ubrany jak eremita; inni, że nosił strój eremity. W opisach biografów Poverello przedstawiany jest jako pokutnik-eremita, który odbudowuje kościoły, ale również posługuje trędowatym i głosi kazania pokutne w różnych miejscach Italii. Syn Piotra Bernardonego porzucił dawne życie, ale jego status po nawróceniu trudny był do konkretnego zdefiniowania. Pietro Messa określił ten stan jako konwers, eremita, pokutnik, wędrowny kaznodzieja<sup>182</sup>.

Podobnie pierwsi naśladowcy Franciszka nie posiadali stałego zamieszkania, dlatego zatrzymywali się w przytułkach, leprozoriach, miejscach dla pielgrzymów i kościołach. Życie w ciągłym ruchu sprzyjało docieraniu do nowych społeczności i tym samym do nowych kandydatów do zakonu, a zarazem wyróżniało naśladowców Biedaczyny od innych form życia zakonnego. Można powtórzyć za Le Goffem, że miejscem rezydencji (pobytu) braci była ulica<sup>183</sup>, natomiast ich klasztorem, w którym przebywali, posłuszeństwo<sup>184</sup>. W tak prowadzonym życiu zakonnym bardzo ważne znaczenie miała modlitwa i dlatego okresy pracy przeplatane były czasem pobytu w miejscach odosobnienia.

Eremy (choć prowizoryczne) dla pierwotnej grupy franciszkańskiej były nie tylko miejscem modlitwy, ale tam właśnie bracia mogli się spotkać<sup>185</sup>. Potwierdzeniem takiej formy życia jest wspomniany list Jakuba z Vitry z 1216 r., w którym stwierdza, że *fratres minores* w ciągu dnia udają się do miast i wsi, a wieczorem wracają do pustelni i miejsc odosobnionych, gdzie oddają się kontemplacji<sup>186</sup>. Tekst bpa Jakuba charakteryzował położenie miejsc gromadzeń braci jako *loca solitaria* (*miejsca samotne*), do których franciszkanie udawali się celem oddania się kontemplacji (*vacantes contemplationi*). Co więcej, sam autor nazywa je eremami. Zarazem w tym samym momencie francuski biskup opisuje braci jako tych, którzy oddają się apostołstwu. Można tu, podobnie jak w innych opisach Vitry, odnaleźć pewien schemat oparty na tradycji chrześcijańskiej, a mianowicie działanie i kontemplacja, podzielone między dniem a nocą<sup>187</sup>.

Życie na pustelni we *fratentias* franciszkańskiej inaczej wyglądało niż życie monastyczne benedyktyńskie – nie było dopuszczalnym wariantem, ale stanowiło element składowy istoty zakonu. Można więc stwierdzić, iż bracia mniejsi od samego początku byli zakonem kontemplacyjno-czynnym, w którym okresy kontemplacji przeplatały się z

---

<sup>181</sup> Zob. G.P. Freeman, H. Sevenhoven, *Testament św. Franciszka, komentarz duchowy*, s. 40.

<sup>182</sup> P. Messa, *Frate Francescotra vita eremitica e predicazione*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2001, s. 59-60.

<sup>183</sup> J. Le Goff, *Franciscanisme et modeles culturels du XIII siecle*, w: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, s. 87-88.

<sup>184</sup> Por. K. Esser, *Origini e inizi...*, s. 66.

<sup>185</sup> L. Iriarte, *Vocazione Francescana. Sintesi degli ideali di san Francesco e di santa Chiara*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006, s. 141.

<sup>186</sup> J. De Vitriaco, *Ex Epistola I*, s. 234: *De die intrant ciuitates et uillas [...] nocte uero reuertuntur ad heremum uel loca solitaria uacantes contemplationi*. Podobnie pierwotne życie franciszkańskie rozumie G. Merlo, który określił je jako pobyt między pustelnią a miastem. Zob. G.G. Merlo, *Tra eremo e citta' studi sul Francesco d'Assisi e sul francescanesimo mediavale*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2007, s. 233-235.

<sup>187</sup> L. Pellegrini, *L'esperienza eremitica di Francesco e dei primi francescani*, w: *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, s. 287.

apostolatem. Nie dokonywało się to według konkretnego, stałego schematu, ale z natchnienia Ducha Świętego<sup>188</sup>.

Źródła hagiograficzne często przedstawiają to jako alternatywę: życie czynne wśród ludzi lub pobyt w eremach. W sposób najbardziej widoczny uczynili to Celano i Bonawentura. Tomasz z Celano odnotowywuje w *Vita I: rozprawiali między sobą, czy winni przebywać między ludźmi, czy udać się na miejsce samotne*<sup>189</sup>, Bonawentura zaś w *Życiorysie większym* stwierdza: *zaczęli rozważać, czy powinni żyć wśród ludzi, czy przenieść się na jakieś odludne miejsce*<sup>190</sup>. Zarówno dokumenty oficjalne, jak również te przeznaczone do użytku prywatnego, jak np. „trzej towarzysze”, dochodzą do wniosku, iż Święty dla siebie i dla swych braci wybrał życie wśród ludzi. Pytania i odpowiedzi włożone w usta Franciszka z Asyżu nie dotyczą okresu pierwotnego franciszkanizmu, mimo iż tak są przedstawiane. Gdy Celańczyk pisał swe dzieło, już wielu braci schroniło się w pustelniach, aby żyć według tego, co uważali za ideał franciszkański, i było w sporze z grupą, która wybrała działalność duszpasterską. Również w przypadku tekstu św. Bonawentury pojawia się dyskusja tocząca się w jego czasach między klerem diecezjalnym i braćmi mniejszymi. W owym czasie w szczególności profesorowie uniwersytetu w Paryżu uważali, że jeśli franciszkanie chcą oddawać się działalności duszpasterskiej, powinni zostać księżmi diecezjalnymi, a jeśli nie – niech poświęcą się życiu kontemplacyjnemu na pustelni.

Po śmierci Franciszka zakon stał się znaczącą siłą w życiu Kościoła, zwłaszcza jeśli chodzi o działalność pastoralną, co skutkowało przyjęciem odpowiednich środków do wypełnienia owego zadania, a mianowicie zaakceptowanie studiów uniwersyteckich jako przygotowania do pracy duszpasterskiej, a tym samym osiedlenia się w miastach i budowy dużych klasztorów. Taka forma rozwoju nie podobała się pewnej części braci, którzy wycofali się z działalności pastoralnej, a oddali się życiu modlitwy w eremach. Tak więc Celano i Bonawentura nie przedstawiają trudności z początkowych lat *fraternitas*, a problemy, którymi zajmował się zakon w ich czasach. Podobnie druga strona, czyli zwolennicy życia w odosobnieniu i w eremach (późniejsi spirytualowie) w usta Franciszka wkładali argumenty, które wychwalały życie kontemplatywne i surową ascezę<sup>191</sup>. Oczywiście oba nurty odwoływały się do życia św. Franciszka i różnych tradycji przekazywanych w łonie zakonu, ale bardziej niż szukaniem tego, co rzeczywiście powiedział Święty, zajmowali się przypisywaniem mu swoich poglądów.

W pierwotnym franciszkanizmie nie było alternatywy między życiem w eremach a pracą duszpasterską. Jak potwierdzają listy biskupa z Vitry i *Reguła niezatwierdzona* nie istniało przeciwstawianie życia apostołskiego życiu kontemplacyjnemu. Wszyscy bracia oddawali się pracy i modlitwie. Można by powiedzieć, że Poverello był odkrywcą nowego rozumienia terminu „pustelnia”. Dla niego erem nie był miejscem samotności i oddzielenia od społeczeństwa, co było celem całej tradycji monastycznej, gdzie z samej nazwy mnich powinien być sam. Natomiast pustelnia franciszkańska miała podwójny cel – z jednej strony była miejscem umożliwiającym lepszy kontakt z Bogiem, a z drugiej miała poprawiać relacje

<sup>188</sup> Ch.E. Blundetto, *Eremityzm*, w: *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, Wydawnictwo „M”, Kraków-Warszawa 2016, s. 360.

<sup>189</sup> 1 Cel 14, 43, 5, w: ZF, s. 468.

<sup>190</sup> 1 B 4, 2-1, w: ZF, s. 860.

<sup>191</sup> P. Messa, *Frate Francesco tra vita eremitica e predicazione*, Edizioni Porziyngola, Assisi 2001, s. 135-137.

między braćmi, dlatego Seraficki Ojciec przewidywał, iż na pustelni powinno być trzech lub czterech braci<sup>192</sup>. Tak więc erem franciszkański jest oryginalną formą życia wspólnego, który łączy w sobie odizolowanie i braterstwo. Jeden z polskich znawców *Regula pro eremitoriis data* stwierdza, iż pustelnia była dla Franciszka miejscem do odkrycia śladów Chrystusa, po których chciał kroczyć<sup>193</sup>. Do zrozumienia tych słów przydatne będzie przypomnienie celu zakonu wyrażonego w *Regule niezatwierdzonej – Domini nostri Jesu Christi doctrinam et vestigia sequi* („zachowywać naukę i iść po śladach Pana naszego Jezusa Chrystusa”).

Jeżeli przyjrzeć się terminom, które tradycja chrześcijańska używała na określenie życia eremickiego, to można zauważyć, że Franciszek wybrał tylko kilka z nich, m.in. *eremus*, *claustrum* i *eremitorium*. Jednak z analizy tekstów Asyżanina wynika, że różnica w określeniu miejsca pobytu braci: *locum*, *eremus*, *eremitorium* była tylko werbalna, nie pozwala więc stwierdzić, co Biedaczyna konkretnie rozumiał pod pojęciem „erem”<sup>194</sup>. Widać to dobrze w omawianym już tekście *Reguły niezatwierdzonej*, gdzie pojęcie *eremus* jest zrównoważone z *aliis locis*, w których przebywali bracia. Jednak już niektóre teksty *Regula non bollata* świadczą o tendencji, która wchodziła w życie pierwszych franciszkanów, a mianowicie o tym, że niektóre miejsca bracia rozumieli jako swoje i chronili je przed innymi, przede wszystkim przed obcymi. Dlatego Franciszek ostrzegał swych naśladowców, aby nie przywłaszczali sobie żadnego pomieszczenia i nie bronili dostępu do niego<sup>195</sup>. Takie zachowanie braci wydawało się założycielowi przeciwne ślubowi nieposiadania niczego na własność i zarazem duchowi służby wszystkim. Być może ów zakaz bronienia dostępu odnosił się w sposób szczególny do przebywających w eremach, bowiem ze względu na prowadzony rodzaj życia oddzielali się od innych i bronili dostępu obcym. Jak wynika z późniejszych faktów, nie udało się Świętemu obronić swego ruchu przed tendencją do życia zamkniętego i oddzielnego od innych, czy to w klasztorach miejskich, czy w eremach. Dla braci, którzy z własnej woli udali się na pustelnie i tam przebywali, Biedaczyna ułożył sposób życia zwany *Regulą dla pustelni*.

To niewielkie dziełko, jak wykazał w swych pracach Kajetan Esser, znajduje się w większości manuskryptów przekazujących pisma Świętego z Asyżu i zawiera niewielkie zmiany tekstu w poszczególnych kodeksach, co jednak nie wpływa na treść utworu, a tylko na jego formę<sup>196</sup>. Niemiecki uczony wykazał również na podstawie krytyki tekstu, że utwór jest autentycznym dziełem Franciszka z Asyżu. Pozostała jednak nadal nierozstrzygnięta kwestia daty powstania tego pisma. Esser, a za nim Paolazzi podają dwie możliwe daty powstania utworu – w okresie między 1216 a 1217 r. lub 1220 a 1221 r. Kajetan Esser, opierając się na tym, że *Regula* używa terminu „minister”, który został wprowadzony do prawodawstwa franciszkańskiego w 1217 r., uważa, iż nie mogła ona powstać przed tą datą. Zarazem potrzebny był czas, aby określenie to weszło w życie, czyli nie mogło stać się to zaraz w 1217

<sup>192</sup> L. Iriarte, *Vocazione francescana...*, s. 140-141.

<sup>193</sup> T. Starzec, „*Regula Pro Eremitiis data*” św. Franciszka z Asyżu i jej przesłanie, „*Studia Franciszkańskie*” 2015, nr 25, s. 118. Zob. również: tenże, *Św. Franciszek z Asyżu i jego „Regula życia w pustelni”*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2011.

<sup>194</sup> F. Scarsato, *Francesco ovvero delle contraddizioni. L'esperienza dell'eremo*, Edizioni Messaggero, Padova 2002, s. 32-34.

<sup>195</sup> Por. 1 Reg 7, 13, w: ZF, s. 105.

<sup>196</sup> K. Esser, *Regula pro eremitoriis data*, w: K. Esser, *Gli scritti di s. Francesco d'Assisi*, Edizioni Messaggero, Padova 1982, s. 534-535.

r. Ponadto według franciszkańskiego uczonego *Regula non bullata* i *Epistola ad ministrum* poświadczają istnienie już dobrze zorganizowanego życia w pustelniach, którego nie mógł nie uwzględnić w swoim prawodawstwie Franciszek. Tak więc *Regula dla pustelni* musiała powstać przed 1221 r., czyli przed rokiem zatwierdzenia przez kapitułę generalną *Reguły bez bulli*<sup>197</sup>. Mając również na uwadze podróż Biedaczyny do Ziemi Świętej w latach 1219-1220, *Regula* musiała powstać albo przed wyjazdem Poverella z Italii albo po jego powrocie do Włoch.

Niektórzy historycy, zajmujący się zakonem franciszkańskim, dostrzegają podobieństwo pomiędzy przyjęciem przez św. Klarę i jej siostry życia zamkniętego i kontemplacyjnego oraz *Regułą dla pustelni*, według której bracia mieli zachowywać klauzurę, czyli ograniczyć kontakty ze światem zewnętrznym. Na tej podstawie przesuwają datę powstania jak najbliżej 1217 r.<sup>198</sup>. Inni natomiast przenoszą termin wydania dziełka aż do 1224 r. i jako miejsce jego powstania podają erem La Verna<sup>199</sup>. Przyjmując argumenty o czasie potrzebnym do zakorzenienia się pojęcia „minister”, a zarazem ściśle normatywny charakter pisma można przyjąć tezę o jego późnym powstaniu. Najlepszym i najpewniejszym rozwiązaniem kwestii daty jest stwierdzenie Mansellego, które cytuje również Tadeusz Starzec, a mianowicie, że tekst powstał w czasach św. Franciszka<sup>200</sup>.

Tekst, który w wydaniach Essera tytułowany jest *Regula pro eremitoriis data*, coraz częściej we współczesnych wydaniach *Pism św. Franciszka* jest tytułowany *De religiosa habitatione in eremo*<sup>201</sup>, co jest bardziej zgodne z zapisami w kodeksach, które przekazują omawiany utwór. Pozostając przy pojęciu „reguła”, powstaje konieczność wyjaśnienia, jak ten termin ma się do pozostałych dwóch dokumentów prawnych, które określane są tym samym terminem, czyli do *Reguły niezatwierdzonej* i *Reguły zatwierdzonej*. Może się wydawać, iż nazwanie owego tekstu regułą prowadzi do dwuznaczności. Wspomniany Tadeusz Starzec stwierdził z całą stanowczością, że tekst nie posiada wymiarów prawnych<sup>202</sup>. Co nie do końca współbrzmi z formą samego dokumentu, który podaje normy i zasady działania braci żyjących w eremach, a ponadto w zakończeniu Franciszek polecał braciom wszystko to, co zostało zapisane zachować sumienie i gorliwie<sup>203</sup>. Takie polecenie nie miałoby sensu, gdyby dokument nie miał waloru prawnego. Esser jako rozwiązanie problemu sugerował, aby widzieć w tym dokumencie uzupełnienie do *Reguł* obowiązujących w zakonie. Kiedy w ruchu franciszkańskim ugruntowało się życie na pustelniach, Franciszek napisał dla nich sposób życia, podobnie jak uczynił to dla Klary. Jednak biorąc pod uwagę, że *Regula dla pustelni* odnosi się tylko do niektórych zachowań, sensowne wydaje się założenie, iż wszystkie inne

<sup>197</sup> Tamże, s. 541.

<sup>198</sup> Zob. C. Vaiani, *Storia e teologia...*, s. 166.

<sup>199</sup> Zob. F. Scarsato, *Francesco ovvero delle cotradizioni...*, s. 35. Autor przy datowaniu i ustalaniu miejsca powstania *Reguły dla pustelni* opiera się na *Delle sacre sante istimate di santo Francesco. Considerazione II*. Dziełku wchodzącym w skład *I Fioretti di san Francesco*, w: FF, s. 1585-1587.

<sup>200</sup> R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 368; T. Starzec, *Św. Franciszek z Asyżu i jego Reguła życia w pustelni*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2011, s. 190-193.

<sup>201</sup> Włoskie wydanie *Źródeł* używa określenia *Del comportamento dei frati negli eremi*. Zob. FF, s. 135. Natomiast w wydaniu *Pism św. Franciszka* mówi się o *La religiosa abitazione negli eremi*. Por. Francesco d'Assisi, *Scritti. Testo Latino e traduzione Italiano*, Editrici Francescane 2002, s. 413. Polskie wydanie *Źródeł* idzie za Esserem i tłumaczy omawiany dokument jako „Reguła dla pustelni”. Zob. ZF, s. 167.

<sup>202</sup> T. Starzec, *Św. Franciszek z Asyżu...*, s. 213.

<sup>203</sup> *To wszystko, co wyżej zostało powiedziane, niech bracia starają się zachowywać sumiennie i gorliwie*. Zob. Pust 10; ZF, s. 168.



elementy życia były normowane przez *Regulę* obowiązującą w owym czasie. Innymi słowy, *Regula pro eremitoriis data* była dodatkiem do *Reguły* aktualnym dla wszystkich braci franciszkanów, którzy zajmowali się głoszeniem słowa Bożego lub pracą u osób trzecich.

Franciszckowe *opusculum* zwraca się do braci, którzy pragną wieść życie zakonne w pustelniach. Brak jakiegokolwiek wstępu i ogólne określenie *illi qui volunt* zdają się sugerować, iż tekst należał do jakiejś większej całości. Luigi Pellegrini wysunął nawet hipotezę, że przeznaczony on był dla już istniejącej grupy, prowadzącej życie eremickie, ale nie miała rozpoznanej formalnie normy życia. Sam autor stwierdził, iż jest to tylko hipoteza, ale oparta na fakcie, że niektóre pustelnie franciszkańskie powstały na miejscu istniejących wcześniej eremów, jak np. Montelucio k. Spoleto<sup>204</sup>. Gdyby takie przypuszczenie okazało się prawdziwe, to i tak należy założyć, iż owi pustelnicy wstąpili do zakonu św. Franciszka, bowiem Święty kieruje swe pismo do swoich braci, którzy rozpoznali w swym sercu pragnienie życia na pustelni. Dzięki rozpoznaniu wewnętrznego pragnienia wiedzieli, czym chcą się zająć. Do lepszego zrozumienia powyższych słów można posłużyć się tekstem „ostatniej woli”, w którym Poverello wyjaśnia istotę swojego pragnienia: *volo sequi vitam et paupertatem altissimi Domini nostri Jesu Christi*<sup>205</sup>.

Dla Franciszka elementem składowym naśladowania życia Jezusa Chrystusa jest również udawanie się na pustynie, czyli okresowy pobyt w eremie. W tym duchu można odczytać Franciszkowe *stare in eremis*. Łacińskie słowo *stare* znaczy tyle, co przebywać w danym miejscu przez pewien czas, ale nie jest to zamieszkanie *habitare*, które wyraża idee definitywnego przebywania w pewnym miejscu. To drugie znaczenie weszło na stałe do historii franciszkańskiej na początku XIV wieku, odkąd pustelniami zaczęto nazywać małe klasztory, w których zamieszkiwała na stałe niewielka wspólnota braci. Od tego momentu również w kodeksach zawierających *Regulę dla pustelni* zaczęto w miejsce *stare* używać terminu *habitare* lub *vivere*, zmieniając pierwotny sens franciszkańskiego eremu i nadając mu znamiona pustelni zakonów monastycznych. Pierwotną pustelnię braci mniejszych stanowiła bardziej samotność niż jakakolwiek budowla. Mogła to być grotka skalna albo szałas z gałęzi, dający schronienie przed niepogodą. Ponadto wybierano miejsca w pobliżu dróg tranzytowych, gdzie można było się zatrzymać w czasie ciągłych wędrówek. Tak więc nie było w tym czasie żadnej różnicy między braćmi idącymi przez świat i braćmi przebywającymi w eremach, bowiem w jednym i drugim przypadku są to ci sami bracia, którzy raz oddają się działalności apostołskiej, a innym razem spędzają czas na modlitwie i odosobnieniu. Może dlatego jedyną postawą wymaganą do pobytu na pustelni jest *volunt religiose*, które tłumaczenia oddają jako chęć pobożnego lub religijnego życia lub też – jak chce polska wersja *Źródeł* – „zakonnego życia”<sup>206</sup>. To ostatnie tłumaczenie – jak wykazał Marcucci – jest najbliższe w oddaniu myśli Asyżanina. Franciszkowi chodziło bowiem nie o to, aby bracia żyli pobożnie w eremach (gdziekolwiek przebywali i tak mieli być pobożni), ale owe *religiose* odnosi się do *religio* (zakonu), tak więc pierwsi franciszkanie mieli na

---

<sup>204</sup> L. Pellegrini, *L'esperienza eremitica di Francesco e dei primi francescani*, w: *Francesco d'Assisi e Francescanesimo dal 1216 al 1226*, Atti del IV Convegno Internazionale, Assisi 16-17 ottobre 1976, Assisi 1977, s. 296.

<sup>205</sup> UVol 1; w: FF1, s. 235.

<sup>206</sup> FF, s. 135, używają *vivere religiosamente* („żyć pobożnie”) lub *condurre vita religiosa* („wieść pobożne życie”). Natomiast tłumaczenie polskie: „pragną wieść życie zakonne”; ZF, s. 167.

pustelni wieść życie zakonne, czyli zgodne z *Regulą* zakonną<sup>207</sup>. Takie wyjaśnienie potwierdzałoby wcześniejsze ustalenia, że *Regula dla pustelni* formułowała tylko porządek życia w eremie, a nie była odmiennym dokumentem prawnym. Wszyscy bracia, którzy przebywali w eremach, mieli żyć według obowiązującej prawnie reguły franciszkańskiej.

Trzeba jednak przyznać, że tekst *Reguły dla pustelni* wyróżnia się pośród pism św. Franciszka z Asyżu. Już pierwsi kopiści mieli takie wrażenie, dlatego np. w *Kodeksie asyjskim* 338 umieszczono go w dodatku do głównego zbioru pism Serafickiego Ojca, co w sposób widzialny odseparowuje go od głównych pism. Terminologia użyta przez Biedaczynę, jak *claustrum* lub *cellae*, wydają się całkiem obce zwyczajom pierwszych franciszkanów i piśmiennictwu Poverella, a bardziej przynależne życiu monastycznemu<sup>208</sup>. Te spostrzeżenia nie przysparzały jednak większych wątpliwości co do autentyczności omawianego dokumentu. Być może – zgodnie z hipotezą Pellegriniego – mamy tu do czynienia z chęcią „ufranciszkanizowania” jakiegoś już wcześniej funkcjonującego eremu.

Według omawianej reguły istniało wspólne miejsce zamknięte (*claustrum*), wokół którego znajdowały się cele, gdzie bracia modlili się i spali. Tekst nie wspomina bowiem o kościele albo kaplicy, które prawdopodobnie nie istniały w eremie. Do klauzury nikt nie mógł wejść, co brzmi dość dziwnie, jeśli wziąć pod uwagę niedawno analizowane fragmenty *Reguły niezatwierdzonej*, gdzie Święty przestrzegał braci przed zamykaniem się nawet w wypadku złodziei. Jedynym wyjątkiem w przestrzeganiu klauzury jest wizyta kustosa lub ministra. Wyraźne rozdzielenie owych funkcji świadczy o późnym okresie powstania omawianego dzieła.

Ciekawy i godny podkreślenia jest fakt opisanie zadań do wykonania w ciągu dnia i o określonych godzinach. Porządek dnia podporządkowany był odmawianiu godzin kanonicznych. Z opisu można wyciągnąć wniosek, że „synowie” odprowadzali oficjum oddzielnie w swoich celach. Za takim twierdzeniem przemawia wers, iż „synowie” po odmówieniu tercji mogą iść do swych „matek”<sup>209</sup>. Takie ustawienie rozkładu dnia mogłoby świadczyć o stałym miejscu pobytu, w którym można było ustalić pewien porządek, trudno wyobrazić sobie realizację takiego schematu, gdy „bracia idą przez świat”. Godny podkreślenia jest też inny motyw, czysto monastyczny, a mianowicie zachowanie milczenia (*retinere silentium*). Nie jest on podany w sposób rygorystyczny, ale jako zachęta „niech starają się zachować milczenie”. Co więcej, bracia po odmówieniu trzeciej godziny dnia mogą rozmawiać. Tak więc w eremach franciszkańskich nie panowało nigdy nieustanne milczenie. Mimo iż tekst *Regula pro eremitoriis* zwraca się do wszystkich braci, którzy pragną żyć na pustelni, to jednak określa, że franciszkańskich eremitów może być trzech lub najwyżej czterech. Liczba, która może wydawać się niewielka, gdy porównamy ją z przepisami kartuzów lub kamedułów, określające liczbę pustelników na 13 lub 14 mnichów i 3 konwersów, staje się wielka, jeśli porównamy ją z indywidualnymi pustelnikami lub rekluzami<sup>210</sup>.

<sup>207</sup> B. Marcucci, *Il romitorio nella „forma vitae” francescana*, Firenze 1994, s. 76.

<sup>208</sup> L. Pellegrini, *La religiosa abitazione negli eremi. Wstęp*, w: FF, s. 414.

<sup>209</sup> Do takiego wniosku dochodzi Chiara Blundetto. Por. Ch.E. Blundetto, *Eremityzm*, LDF, s. 366.

<sup>210</sup> Zob. F. Scarsato, *Francesco ovvero...*, s. 42. Tadeusz Starzec twierdzi, że za precyzyjnym określeniem liczby braci stało osobiste doświadczenie Franciszka. Zob. T. Starzec, „*Regula Pro Eremitiis data*” św. Franciszka z Asyżu i jej przesłanie, „*Studia Franciszkańskie*” 2015, nr 25, s. 118-119; tenże, *Św. Franciszek z Asyżu...*, s. 290-292.

Życie braci na pustelni miało być wzorowane na ewangelicznych postaciach Marii i Marty (Łk 10,38-42). Idea nie jest oryginalną myślą Świętego z Asyżu, bowiem już od czasów ojców Kościoła postaci te oznaczały życie kontemplacyjne i życie czynne. Na rozumieniu tych figur ewangelicznych opierał się podział obowiązków w zakonach mniszych. Zadaniem laików i konwersów było zajmowanie się sprawami materialnymi, czyli zadanie Marty, natomiast oddawanie chwały Bożej, czyli *Officium Divinum*, przynależało do mnichów. *Regula* napisana przez Poverella przewiduje zamienianie się tymi rolami, co jest cechą charakterystyczną w rozumieniu życia pustelniczego u Franciszka. Nie istnieją stałe reguły wprowadzające podział na tych, którzy służą, i tych, którzy są obsługiwani, co byłoby sprzeczne z franciszkańską ideą bycia mniejszym (*minoritas*), a zarazem z duchem braterstwa (*fraternitas*). Dla Biedaczyny Bóg miał zawsze zajmować pierwsze miejsce w życiu wspólnoty ewangelicznej, z tego powodu praca uosabiana tutaj przez postać Marty ma służyć modlitwie. Według Serafickiego Ojca praca i służba Słowu Bożemu powinny charakteryzować się intencją wewnętrzną, czyli pracować z pobożnością i miłującym sercem matki<sup>211</sup>. Ten aspekt macierzyńskiej miłości jest cechą dominującą w duchowości franciszkańskiej. Ma być ona cechą tych, którzy pełnią służbę jako matka, jak również tych, którzy są synami. Aby umożliwić wzajemność w relacjach, Franciszek poleca, by bracia zamieniali się w swych obowiązkach i ci, którzy pełnili rolę synów, przejmowali obowiązki matki<sup>212</sup>.

*Regula dla pustelni* św. Franciszka jest świadectwem wzajemnych związków między nowopowstałym ruchem franciszkańskim a tradycją pustelniczą. Świadczą o tym przede wszystkim zapożyczenia językowe, takie jak *claustrum* lub *cellula*, użyte w tym dokumencie. Jednak Biedaczyna do życia pustelniczego w swoim zakonie wprowadził konotację z przeżywanym braterstwem, dlatego pustelnik nie mógł być sam, ale z inni, w trzech lub czterech. Ponadto w tej małej wspólnocie bracia mieli się wymieniać rolami matki i syna. Te ostatnie – jak wykazano – nie przynależą do tradycji monastycznej, ale są cechą charakterystyczną ruchu franciszkańskiego. Franciszek, używając tradycji eremickiej, kształtuje ją według własnego odczucia i własnych celów. Pobyt w eremie miał być inną (w odróżnieniu od pracy u innych i głoszeniu kazań pokutnych) formą życia franciszkańskiej *fraternitas*. *Regula dla pustelni* jest dowodem na wagę doświadczenia eremickiego w kształtowaniu się tożsamości Zakonu braci Mniejszych. Życie eremickie – jak poświadczają to również biografie świętego, które jednak nie wspominają o *Regula pro eremitoriis* – było częścią składową życia świętego z Asyżu. Ruch franciszkański od swego powstania rozwijał się i przyjmował nowe formy i struktury instytucjonalne. Doświadczenie życia w odosobnieniu, poświęcone modlitwie i medytacji słowa Bożego stało się dla Franciszka i jego naśladowców jednym z ważnych środków służących do pogłębienia relacji z Bogiem i braćmi oraz przyczyniło się do stworzenia harmonii między życiem kontemplacyjnym a czynnym. Po analizie tekstu *Reguły dla pustelni* i jej relacji z innymi dokumentami zakonu można stwierdzić, że Franciszek i pierwsi jego naśladowcy (w odróżnieniu od późniejszych) nie przeciwstawiają życia czynnego kontemplacji. Używając sławnego porównania Jana Pawła II w odniesieniu do Kościoła wschodniego, można stwierdzić, że Franciszek oddychał dwoma płucami – kontemplacją i apostołstwem.

<sup>211</sup> C. Paolazzi, *Lettura degli „Scritti” di Francesco d’Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2002, s. 254.

<sup>212</sup> T. Starzec, „*Regula Pro Eremitoriis data*” św. Franciszka..., s. 120.

### c. Napomnienia – weryfikacja tożsamości

Większość kodeksów przekazała tekst *Reguły dla pustelni* wraz z *Napomnieniami*, które zostaną omówione w tej części dysertacji. Utwór nazywany jest też powiedzeniami (*dicta*) lub po prostu słowami (*verba*) św. Franciszka. Co do jego autentyczności nie były nigdy podnoszone żadne wątpliwości. Wszystkie źródła jako jedyne go autora podają Franciszka z Asyżu. Hagiografowie informują, że Święty wypowiadał się w różnych sprawach, które dotyczyły życia braci. Przede wszystkim podczas kapituł generalnych Biedaczyna kierował do swych naśladowców napomnienia, nagany i polecenia, by pobożnie odmawiali boskie oficjum, nabożnie słuchali Mszy św. oraz adorowali ciało Pańskie<sup>213</sup>. Tak więc jest to zbiór krótkich wypowiedzi przypisywanych Asyżaninowi. Przyjmując wypowiedź autora *Relacji trzech towarzyszy* za prawdopodobny motyw powstania *Napomnień*, można założyć, iż były one *reportationes*, czyli tekstem spisany po wypowiedzi ustnej. To znaczy, że w ścisłym znaczeniu nie są to *Pisma* św. Franciszka. Trudno stwierdzić, kto je zebrał. Z całą pewnością dokonały tego pierwsze pokolenia franciszkańskie, najprawdopodobniej jeszcze za życia świętego założyciela. Biorąc pod uwagę zwięzłość formy, można przypuszczać, że mamy do czynienia ze streszczeniem, które oddaje istotę wypowiedzi Świętego. Oczywiście, można zapytać: na ile słowa spisane oddają ducha wypowiedzi? Również na to pytanie nie istnieje konkretna odpowiedź. Jednak jeśli rozpatrywać terminologię użytą w tym dziełku i w innych *Pismach* Biedaczyny, z całą pewnością można stwierdzić, że są w tym tekście: język, pojęcia i terminy Świętego z Asyżu<sup>214</sup>.

Nie tylko ustalenie sposobu powstania, ale także stwarzają problemy miejsce i data ich powstania. Historycy franciszkańscy w większości twierdzą, iż dziełko jest świadectwem rozwoju ruchu franciszkańskiego i powstało między 1220 a 1223 r., ale istnieją też tacy, którzy okres jego powstania rozciągają na lata 1209-1226. Znaleźć w nim można klimat refleksji nad *Regułą*, co umieszczałoby go w okresie dyskusji o tym dokumencie, czyli w latach 1220-1223<sup>215</sup>. Przyjmując powstanie *Admonitionis* jako zbioru, można wysunąć dwie hipotezy. Według jednej z nich teksty zostały zebrane w sposób przypadkowy, nie mają żadnej myśli przewodniej i brakuje połączenia organicznego między nimi. Tak rozumie *Napomnienia* Pietra Maranesiego, stwierdzając, że nie można ustalić logicznej struktury wewnętrznego rozwoju tekstu<sup>216</sup>. Jednak możliwe jest też postawienie hipotezy, że zbiór

<sup>213</sup> Por. 3 T 14, 67-59, w: ZF, s. 1495. C. Paolazzi twierdzi, że wśród wielu hipotez na temat genezy *Napomnień* najbardziej przekonująca jest ta, która wiąże ich powstanie z kapitułą na Zesłanie Ducha Świętego. Zob. *Wprowadzenie. Reguły i napomnienia*, w: ZF, s. 93.

<sup>214</sup> P. Maranesi, *Fate attenzione fratelli! Le Ammonizioni di San Francesco: parole per conoscere se stessi*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2014, s. 10-11. Ta jednolitość i użycie słów, których nie ma nigdzie indziej, doprowadzi niektórych uczonych, jak Ignatius Brady, do postawienia hipotezy o współautorstwie *Napomnień* kard. Raniera Cappocci, lub przynajmniej do jego udziału w zestawieniu poszczególnych części dziełka. Zob. M. Conti, *Studi e ricerche sul francescanesimo delle origini*, Edizioni Dehoniane, Roma 1994, s. 200.

<sup>215</sup> G.G. Merlo, *Wstęp do „Napomnień”*, w: Francesco d'Assisi, *Scritti*, s. 44; S. Da Campagnola, *Introduzione*, w: FF, s. 72. Na temat dyskusji nad czasem powstania dzieła zob. M. Conti, *Napomnienia św. Franciszka*, w: *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, s. 1117. Zob. również: A. Ciceri, *Le ammonizioni*, w: *Le origini del francescanesimo negli scritti di Francesco d'Assisi*, Atti della Settimana di francescanesimo, Palermo-Baida, 28 agosto – settembre 2006, Palermo 2007, s. 73-74.

<sup>216</sup> P. Maranesi, *Fate attenzione fratelli!*, s. 13. Całkiem przeciwną opinię wyraził Manselli, dla którego *Napomnienia* mają doskonały, logiczny porządek. Por. R. Manselli, *Św. Franciszek z Asyżu*, s. 399.

wypowiedzi Poverella jest ułożony według pewnej wiodącej myśli. Idąc za Kajetanem Esserem, można przyjąć tezę o istnieniu myśli przewodniej i że Franciszek przedstawia w nim pewien ideał brata mniejszego jako sługi Bożego<sup>217</sup>. Takiego założenia nie traktuje się jednak bardzo ściśle i w sposób zawężony, bowiem dostrzega się np. *Ammonizioni* 14-16, w których głównym tematem jest *beatus* (błogosławiony/szczęśliwy).

Inną próbę podziału tekstu zaproponował Claudio Leonardi, według niego pierwsze *Napomnienie* stanowi osobny traktat o ciele Pańskim, kolejne *Napomnienia* 2-12 to rozważania o posłuszeństwie, 13-26 poświęcone jest błogosławieństwu, 27-28 zaś to zakończenie<sup>218</sup>. Biorąc jednak pod uwagę charakter edukacyjny utworu św. Franciszka i zwracanie się do wszystkich braci, również te wypowiedzi mają na celu przedstawienie idealnego zakonnika franciszkańskiego, choć co do adresatów utworu toczy się dyskusja. Najczęściej na podstawie not w manuskryptach twierdzi się, iż są skierowane do wszystkich braci (*ad omnes fratres*), jednak niektóre z nich zawierają adnotację *ad omnes religiosos*, czyli do wszystkich zakonników. Potwierdzeniem tego drugiego rozumienia miałyby być używanie przez Franciszka terminu *servi Dei* – w języku średniowiecznej Europy oznaczał tych, którzy nosili habit zakonny, czyli mnichów<sup>219</sup>. Aby pogodzić obie hipotezy, Vaiani i Paolazzi dzielą tekst *Napomnień* na dwie części. Ten pierwszy, korzystając z pracy Pierre’a Brunettego rozpoznaje dwie jednorodne grupy, które nazywa napomnieniami o charakterze doktrynalnym, i błogosławieństwami; natomiast Paolazzi nazwał za Esserem pierwszą grupę *Cantico della poverta’ interiore* („Kantyk o ubóstwie wewnętrznym”), a drugą *Beatudini, piccolo florilegio spirituale* („Błogosławieni. Mała antologia duchowości”)<sup>220</sup>. Na podstawie powyższych analiz tekst *Napomnień* można podzielić na „pouczenia” i „błogosławieństwa”.

Napomnienia nie są tekstem prawnym, który miałby regulować życie braci mniejszych, ale raczej zbiorem rad ewangelicznych (porad ewangelicznych) służących jako pomoc w formacji. Biedaczyna w stosunku do swoich braci przyjął na siebie obowiązek formatora. Jednak Święty nie był przełożonym, który narzuca swoje rozwiązania innym i decyduje o wyborze życiowym swoich naśladowców. Do zrealizowania swojego celu formacyjnego Franciszek używał tekstów biblijnych. Słowo Boże było dla Serafickiego Ojca podstawowym prawem i miarą w ocenie postaw życiowych. Używanie tekstów biblijnych nie było u Franciszka czymś przypadkowym, ale stanowiło centrum jego propozycji naśladowania Chrystusa<sup>221</sup>. Według Asyżanina należy zawsze rozpoczynać od *Ewangelii*, bowiem ona wyznacza szlaki, po których ma kroczyć brat mniejszy. Chrystus przemawiający w *Piśmie Świętym* jest wzorem do naśladowania i punktem odniesienia dla życia osobistego i wspólnotowego. Franciszek z Asyżu przypomina swoim braciom, że głównym powołaniem człowieka, a tym samym fundamentalnym powołaniem franciszkanina jest zostanie szczęśliwym (*beatus*) – w znaczeniu osiągnięcia szczęścia wiecznego, dotarcie do Boga jako

<sup>217</sup> K. Esser, *Admonitiones*, w: tegoż, *Gli scritti di s. Francesco d’Assisi*, s. 147-148.

<sup>218</sup> C. Leonardi, *La letteratura francescana. Introduzione*, Fondazione Lorenzo Valla, Bologna 2004, t. I, s. LXXVIII.

<sup>219</sup> M. Conti, *Studi e ricerche...*, s. 201.

<sup>220</sup> Zob. C. Vaiani, *Storia e teologia...*, s. 220-22; C. Paolazzi, *Lettura degli „Scritti”...*, s. 174. Messa i Profili nazwali *Napomnienia il cantico della fraternita’* („kantyk braterstwa”). Zob. P. Messa, L. Profili, *Il cantico della fraternita’*. *Le Ammonizioni di frate Francesco d’Assisi*, Edizioni Porziuncula, Assisi 2003.

<sup>221</sup> A. Bartoli Langel, *Gli scritti di Francesco. L’autografia di un „illetteratus”*, w: *Fratre Francesco d’Assisi. Atti del XXI Convegno internazionale Assisi, 14-16 ottobre 1993*, Spoleto 1994, s. 158.

celu życia człowieka. Można uznać, iż motywem centralnym *Napomnień* była pomoc braciom w osiągnięciu owego szczęścia, które Chrystus w *Ewangelii* obiecuje każdemu chrześcijanowi. Dlatego należy zgodzić się z Esserem, uznającym ten utwór za (w ścisłym znaczeniu tego słowa) „zwierciadło doskonałości franciszkańskiej” (*Speculum perfectionis*)<sup>222</sup>. Aby osiągnąć ów cel życia, Poverello polecał braciom stanie się sługami, dlatego całą jego wypowiedź można streścić w dwóch słowach: „błogosławiony sługa”. Bracia mniejsi według swojego założyciela wybrali drogę służby na wzór Jezusa Chrystusa.

Tak więc tekst *Napomnień* jest pewnego rodzaju testem sprawdzającym tożsamość naśladowców św. Franciszka, czy ich czyny potwierdzają dokonany wybór bycia mniejszym i sługą wszystkich. By sprawdzian tożsamości został dokonany, każdy z braci musiał wziąć pod uwagę jego relacje z Bogiem i innymi braćmi. Co ciekawe, jak zauważył Pietro Maranesi, Franciszek w swoich rozważaniach używa języka zaczerpniętego z dziedziny handlowej<sup>223</sup>. Porównuje życie człowieka do interesów handlowych, które człowiek robi z Bogiem poprzez relacje z drugim człowiekiem. Aby ten kontrakt handlowy się udał, człowiek jest wezwany przez Boga do wyrzeczenia się bycia właścicielem dóbr, które posiada, a stania się administratorem i sługą. To Bóg obdarował człowieka wszystkimi darami i zdolnościami, które człowiek posiada. Niebezpieczeństwem ze strony człowieka jest zagarnięcie ich i zachowywanie się, jakby były jego własnością. Co więcej, człowiek nie tylko zawłaszcza dobra udzielane mu przez Stwórcę, ale również wywyższa się z powodu dobra, które dzięki łasce Bożej udało mu się osiągnąć, co powoduje wzrost pychy. Plan realizacji powołania życiowego św. Franciszek nie zaczerpnął z teoretycznych przemyśleń lub rozważań filozoficznych. To, co przedstawił braciom, było owocem jego doświadczenia życiowego polegającego na słuchaniu słowa Bożego i próbach jego zastosowania w życiu braterskim.

Temat Eucharystii zajmuje centralne miejsce w wielu pismach św. Franciszka, jednak nie był to tylko efekt wprowadzenia w życie zaleceń Soboru Laterańskiego IV, ale odkrycia przez Świętego w tym misterium syntezy swojej tożsamości bycia bratem mniejszym. Nie dziwi więc, że refleksja nad nią otwiera *Napomnienia*. Tytuł *Ciało Pańskie* nie pochodzi od Franciszka, ale jest dziełem kopistów i – jak zauważają niektórzy – nie oddaje w pełni centralnego tematu, którym jest wiara<sup>224</sup>. Według Świętego z Asyżu w sakramencie Eucharystii jest ukryty pewien projekt życia dla chrześcijanina, a mianowicie idea miłości Boga, który pod postacią chleba ofiaruje się człowiekowi. Aby go odkryć, bracia powinni zwrócić uwagę na dwie czynności – „widzenie” i „wierzenie”. Bóg Ojciec jest duchem zamieszkującym światłość odwieczną i jest niewidzialny, ale pozwala się zobaczyć w ciele swojego Syna Jezusa Chrystusa dzięki działalności Ducha Świętego. Tylko ten brat, w którym działa Duch Święty, może rozpoznać uniżenie się miłości Bożej dokonane w łonie Dziewicy Maryi i codziennie urzeczywistniające się przez ręce kapłana na ołtarzu<sup>225</sup>. Według

<sup>222</sup> K. Esser, *Ammonitiones*, w: tegoż, *Gli scritti di S. Francesco d'Assisi*, Nuova edizione critica e versione italiana, Edizioni Messaggero, Padova 1982, s. 148. Paolazzi, opierając się na podobieństwie do ośmiu błogosławieństw, nazywa ten tekst *beatudini francescane*. Zob. C. Paolazzi, *Lettura degli...*, s. 176-177.

<sup>223</sup> Zob. P. Maranesi, *Il mercante e la sposa. Il linguaggio delle metafore in Francesco e Chiara d'Assisi*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2014, s. 12-13.

<sup>224</sup> Por. C. Vaiani, *Vedere e credere. L'esperienza cristiana di Francesco d'Assisi*, Edizioni Glossa, Milano 2000, s. 64-66.

<sup>225</sup> Tamże, s. 111-112; zob. również: K. Synowczyk, *Sprawiedliwość i pokój w duchu św. Franciszka z Asyżu*, „Studia Franciszkańskie” 2006, nr 16, s. 79.

Franciszka, jeśli Duch Święty, który dokonuje cudu Eucharystii, mieszka w sercu brata przyjmującego ją, wówczas dojdzie do przyjęcia przez niego stylu życia zaproponowanego przez Jezusa. Wierzyć to spożywać ofiarowany przez Boga chleb, aby stawać się sługą miłości. Jeśli ktoś przyjmuje ten pokarm duchowy, a nie posiada Ducha Pańskiego, ten zgodnie ze słowami św. Pawła *iudicium sibi manducant et bibunt* (1 Kor 11,29). Biedaczyna przypomniał swoim naśladowcom o logice, według której działa Bóg i pouczył, że to działanie miłości Bożej jest wzorem dla postępowania braci. Reasumując, Eucharystia jest syntezą stylu i działalności braci mniejszych, czyli stanowi wzór ich tożsamości<sup>226</sup>.

Bracia muszą uważać na siebie, bowiem tak jak Bóg ma dla nich swój projekt, tak też przeciwnik Boga ma dla nich odrębny plan. Przeciwnieństwem projektu eucharystycznego jest zdaniem Poverella grzech. Aby wyjaśnić jego naturę, Święty odwołuje się do tekstu biblijnego o nieposłuszeństwie Adama (Rdz 2, 16-17), który zjadł owoc z zakazanego drzewa. Według teologii średniowiecznej grzech był nieposłuszeństwem i przekroczeniem przykazań Bożych przez działania moralnie złe. Natomiast dla Biedaczyny z drzewa poznania dobra i zła je ten, kto przywłaszcza sobie swoją wolę i pyszni się dobrem zdziałanym w nim przez Boga<sup>227</sup>. Tak więc każda niegodziwość nie jest identyfikowana z negatywnym moralnie działaniem, ale odnosi się do dobra, które Bóg pozwolił dokonać bratu, a on pyszni się nim, jakby dokonał tego sam. W tym wypadku obraz drzewa poznania dobra i zła jest symbolem woli.

Seraficki Ojciec przypomniał swoim „synom”, że chwalenie się dobrem jest antyświadcstwem postawy braci mniejszych, którzy powinni oddawać chwałę Bogu, a nie szukać własnej chluby. Takie bowiem postępowanie jest według Asyżanina kradzieżą, czyli przemianą dobra otrzymanego od Boga w motyw do samouwielbienia i chwalenia się nim przed innymi. Jak widać, Franciszek porównuje dwa typy spożywania. Można konsumować na sposób eucharystyczny i stawać się darem dla innych albo spożywać z drzewa dobra i zła, czyli przywłaszczyć sobie dobro. Brat mniejszy powołany jest do wyzbycia się wszystkiego, o czym założyciel przypomina mu przez odwołanie się do tekstów z *Ewangelii*<sup>228</sup>.

Co ciekawe, Franciszek nie mówi tu o ubóstwie materialnym, ale odnosi się do posłuszeństwa rozumianego przez niego jako najlepsza forma ekspropriacji (wywłaszczenia). Biedaczyna wymienia trzy stopnie posłuszeństwa, które nazywa: *vera obedientia*, *caritativa obedientia* i *perfecta obedientia*. Do owych trzech typów posłuszeństwa Święty przyporządkowuje trzy przypadki z życia braci. Prawdziwe posłuszeństwo występuje, gdy podwładny wykonuje dobro polecane mu przez przełożonego. W drugim przypadku Franciszek zakłada hipotetycznie możliwość nieporozumienia w spojrzeniu na dobro ze strony podwładnego i przełożonego. W tym wypadku przewiduje dwie możliwości rozwiązania. Podwładny rezygnuje ze swojego zdania i ofiaruje się przełożonemu mimo tego, że to, co widział, było lepsze i pożyteczniejsze dla jego duszy, wówczas składa w ofierze miłości dla brata swoją wolę. Takie posłuszeństwo nazwał Franciszek miłosiernym. Natomiast w ostatnim przypadku posłuszeństwa podwładny jest proszony o uczynienie

<sup>226</sup> P. Maranesi, *Fate attese dei fratelli*, s. 31; zob. E. Kumka, *Gdzie jest miłosierdzie i umiejętność rozróżniania*, „Studia Franciszkańskie” 2016, nr 26, s. 45.

<sup>227</sup> Np II, 3, w: ZF, s. 197.

<sup>228</sup> Zob. Łk 14,33: *Kto nie wyrzekłby się wszystkiego, co posiada, nie może być moim uczniem*, oraz Łk 9,24: *Kto chciałby zachować swoje życie, straci je*. Np III 2, w: ZF, s. 198.

czegoś w sprzeczności ze swoim sumieniem. Wówczas według Biedaczyny nie musi być posłusznym przełożonemu, ale jeśli jest godowy cierpieć prześladowanie ze względu na swój sprzeciw, a mimo wszystko nie opuści swojego przełożonego i będzie go kochał jak brata, wówczas będzie to sytuacja doskonałego posłuszeństwa.

Ważny podkreślenia jest fakt, że Seraficki Ojciec odchodzi od monastycznego rozumienia posłuszeństwa na wzór żołnierza wykonującego rozkazy, a idzie w stronę relacji osobowych uwzględniających wolność i odpowiedzialność poszczególnych członków wspólnoty, by w ten sposób zbudować relacje braterskie pomiędzy członkami swojego zakonu. Owo odchodzenie od rozumienia monastycznego posłuszeństwa widoczne jest również w terminologii używanej przez Biedaczynę<sup>229</sup>. We Franciszkowej wizji posłuszeństwa zarówno podwładny, jak i przełożony wezwani są do słuchania Boga. Obaj bowiem powierzyli się w jego ręce i obaj mają poszukiwać Jego woli. Tak więc posłuszeństwo woli Bożej realizuje się we wspólnocie przełożonych oraz podwładnych, gdy uznaje się osobowość jednostki i jego sumienie, ale zarazem wolność osobową podwładnego<sup>230</sup>.

Z tematem posłuszeństwa łączą się kwestie autorytetu i sprawowania władzy, czyli przełożenia. Franciszek w cytacie otwierającym czwarte *Napomnienie* przypomina braciom wzór Chrystusa, który stał się sługą. Tak więc zadaniem przełożonego powinno być „umywanie nóg braciom”. Biedaczyna, idąc wcześniejszym tokiem rozumowania o nieprzywłaszczaniu sobie niczego, pyta przełożonego o to, jak się czuje po fakcie pozbawienia go urzędu? Jeśli byłby zasmucony lub zdenerwowany, te sentymenty świadczyłyby o tym, iż przywłaszczył sobie urząd. Gdyby tak się stało, brat przełożony wystawia swoją duszę na niebezpieczeństwo.

Innym niebezpieczeństwem dla tożsamości brata mniejszego, które łączy się ściśle z przywłaszczeniem, jest unoszenie się pychą. Wielokrotnie z wielkim wysiłkiem realizuje się jakieś dobro, ale jego celem nie jest chwała Boża, ale własne wywyższenie się i pycha. Wówczas uważa się to, co przynależy do Boga jako własne, i tym samym z zarządcy dóbr człowiek staje się ich właścicielem, oczywiście we własnym przekonaniu. Jednak głównym przesłaniem omawianego napomnienia nie jest ostrzeżenie przed niebezpieczeństwem złego wykorzystania dóbr otrzymanych od Boga, ale przypomnienie człowiekowi jego wielkiej godności. Został on stworzony na obraz Syna Bożego, co nadaje mu szczególną rangę, ale ta wartość człowieka zderza się z grzechem i umiłowaniem przez niego wad. Tak więc człowiek nie ma powodów do tego, aby się chlubić. Franciszek przypomina braciom teksty św. Pawła, przy pomocy których likwiduje motywy do samouwiełbienia, jak: wiedza, piękno, bogactwo<sup>231</sup>. Jedynym elementem, którym człowiek może się chlubić przed Bogiem, są ludzkie słabości i dźwiganie własnego krzyża. O tych dwóch rzeczywistościach każdy śmiertelnik może stwierdzić, że przynależą do niego.

*Napomnienia* V i VI zaczynają się w podobny sposób *Attende homo* oraz *Attendamus omnes fratrem*, czyli przestrogą i wezwaniem do bycia uważnym. Bracia są zaproszeni do tego, aby przyglądali się Chrystusowi Dobremu Pasterzowi i z Niego brali przykład.

<sup>229</sup> Zob. K. Synowczyk, „*Communio Fratrum*” i posłuszeństwo, „*Studia Franciszkańskie*” 1992, nr 5, s. 160-161.

<sup>230</sup> C. Niezgodą, *Esej o przełożonych franciszkańskich*, „*Studia Franciszkańskie*” 2002, nr 12, s. 116.

<sup>231</sup> Zob. 1 Kor 13, 2; 2 Kor 12,5. Zob. K. Synowczyk, *Antropocentryzm w świetle II „Napomnienia” św. Franciszka z Asyżu*, „*Studia Franciszkańskie*” 1997, nr 8, s. 138.



Chrystus, troszcząc się o swoje owce, poniósł za nie śmierć na krzyżu. Ci, którzy są jego owcami, naśladują Go w ucisku i prześladowaniach. Franciszek odwołuje się tu do przykładu świętych, którzy mają służyć braciom jako wzór w ich postępowaniu, a nie tylko jako ozdoba w przepowiadaniu kaznodziejskim.

Problem opowiadania o świętych podejmuje też następne napomnienie. Wielokrotnie – co zauważył Biedaczyna – kaznodzieja, snując opowieści o świętych, nie zamierza pomóc wiernym w lepszym naśladowaniu Chrystusa, ale poszukuje wzrostu własnej chwały. Franciszek odwołuje się do listu św. Pawła, w którym stwierdza, że litera zabija, a Duch daje życie (2 Kor 3,6) i poprzez trzy przykłady pogłębia zrozumienie słów apostoła. Tak więc litera zabija tych, którzy chcą poznać wyłącznie słowa, by uchodzić za mądrzejszych od innych i zdobyć bogactwa, oraz tych, którzy nie wnikają w ducha słów *Pisma Świętego*. Biedaczyna uwrażliwia swych braci na ukryte pragnienie bycia kimś ważniejszym od innych, a tym samym na chęć posiadania władzy nad innymi, czyli utraty ducha służby i bycia mniejszymi. W tej wypowiedzi Poverello ostrzegał znowu swych naśladowców przed chęcią posiadania. Nie chodziło w tym wypadku o posiadanie rzeczy materialnych, ale o wiedzę i kulturę <sup>232</sup>. Znajomość *Pisma Świętego* tylko po to, aby być uznanym za mądrzejszego wśród innych, ogałaca Słowo Boże z mocy Ducha Świętego, a napełnia je duchem człowieka, w ten sposób to, co powinno prowadzić do życia, kieruje ku śmierci<sup>233</sup>. Zdolność poznania i zrozumienia *Pisma Świętego* jest darem otrzymanym od Boga i powinna być przekazywana w sposób darmowy innym.

Obok figury brata, który przywłaszcza sobie wiedzę, aby dzięki niej być poważanym i szanowanym przez innych, Franciszek umieszcza postać brata zazdrosnego. Ten ostatni rozumie, że to Bóg dał bratu zdolności i możliwości realizowania ich, ale uważa, iż Stwórca jest niesprawiedliwy, czyli nie jest Bogiem dobrym, bowiem nie podzielił owych talentów według tego, jak chciałby on, a przede wszystkim nie udzielił ich jemu. Seraficki Ojciec jest niezwykle stanowczy w potępieniu takiej postawy i nazywa ją bluźnierstwem (*peccatum blasphemiae*)<sup>234</sup>. Grzech bluźnierstwa czyni z Boga kłamcę, czyli że Stwórca przedstawia się jako dobry, a w rzeczywistości jest zły i niesprawiedliwy. Taka postawa w życiu brata mniejszego jest rebelią względem Boga. Rodzi się ona z zazdrości, że nie jest on rozpoznany w swej wartości i niewyniesiony ponad innych. Franciszek zauważa, że zazdrość jest siostrą pychy i obie chcą posiadać władzę, by panować nad innymi<sup>235</sup>. Człowiek opanowany przez pychę lub zazdrość nigdy nie stanie się bratem innych, a już na pewno bratem mniejszym służącym innym, z tych też powodów będzie powodował podziały we wspólnocie. Jednak również grupa naśladowców Biedaczyny z Asyżu nie mogła się uchronić przed obecnością takich ludzi wśród swoich członków.

Święty, zwracając się do tych, którzy muszą znosić braci pysznych i zazdrosnych, proponuje im, opierając się na logice *Ewangeli* rozwiązanie tego problemu. Nie sugeruje braciom, w jaki sposób ustrzec się od nieprzyjaciół, ale pokazuje im, jak uratować swoją duszę i próbować pomóc swemu „nieprzyjacielowi”. Po pierwsze, nie boleć nad doznaną krzywdą, ale smucić się grzechem bliźniego i okazywać mu miłość swoimi czynami.

<sup>232</sup> C. Vaiani, *Storia e teologia...*, s. 228.

<sup>233</sup> P. Maranesi, *Fatte attenzione, fratelli!*, s. 60-61.

<sup>234</sup> Por. Adms VIII, 3, w: FF1, s. 30.

<sup>235</sup> P. Maranesi, *Fate attenzione, fratelli!*, s. 64.

Szczególne znaczenie ma taka postawa, gdyż dzięki niej można przebaczyć bliźniemu nie tylko w słowach, gdyż to czyny właśnie są dowodem prawdziwości słów. Tak więc zachowaniem czysto chrześcijańskim wobec nieprzyjaciela jest cierpienie ze względu na zło grzechu, by „płonać miłością dla grzesznika”<sup>236</sup>.

Franciszek z Asyżu dostrzegł, że nieprzyjacielem człowieka nie jest tylko ktoś na zewnątrz ani nawet diabeł ze swymi pokusami, ale przede wszystkim on sam w swoim ciecie, przez które grzeszy. Tak więc największym wrogiem jest *corpus per quo homo peccat*. Jak zauważył Czesław Gniecki, nie chodzi tu o ciało fizyczne, poprzez które człowiek grzeszy, chodzi tu bardziej o miłość własną, egoizm<sup>237</sup>. Można więc stwierdzić, że Franciszek, pouczając swoich braci, nie przestrzega ich, jak mają się ustrzec nieprzyjaciela, ale jak zarządzać własnym „ja”. Używa on opisów z „zaostzonego rygoru więziennego”, a mianowicie należy takiego nieprzyjaciela trzymać zawsze związanego i mieć się przed nim na baczności<sup>238</sup>.

W napomnieniu XI Święty z Asyżu podaje definicję ubóstwa franciszkańskiego, czyli życia bez własności (*vivit sine proprio*), jak wyrazi to *Regula zatwierdzona*<sup>239</sup>. Według Franciszka prawdziwie ubogim jest nie ten, kto pozbył się dóbr materialnych, ale ten, kto się nie gniewa i nie denerwuje na nikogo. Zdenerwowanie i gniew jest „skarbem” (*thesaurizat sibi culpam*), które gromadzi sobie przełożony reagujący w ten sposób na grzech podwładnego. Poprzez zdenerwowanie i grzech również grzech podwładnego staje się grzechem przełożonego. Poverello podkreśla, że grzech i jego konsekwencje dla życia człowieka powinien być jedyną rzeczą, która nie podoba się przełożonemu. Jednak Święty poddaje analizie owo „niepodobanie się”, aby odkryć, czy jest rzeczywiście dobrym i ewangelicznym, czyli wynikającym z troski o brata, czy też wynikającym z czegoś innego. Przełożony bowiem bardziej niż o dobro brata może troszczyć się o siebie samego i dobrą sławę jego urzędowania. W takiej sytuacji brat przełożony przestał być sługą braci, a stał się właścicielem.

Podobnie jak *Napomnienie XI* było wyjaśnieniem ślubu ubóstwa, tak *napomnienie XII* pozwala poznać Franciszkową myśl zawartą w sformułowaniu, że bracia „nade wszystko powinni pragnąć posiąść Ducha Pańskiego”<sup>240</sup>. Rzeczą najważniejszą w życiu brata mniejszego nie jest osiągnięcie celu w znaczeniu projektu ziemskiego, choćby nawet odnoszącego się do królestwa niebieskiego, ale posiadanie w sercu Ducha Pańskiego. Znakiem obecności Ducha Świętego, co zaskakujące, nie są ewangeliczne „dobre owoce”, czyli dobre czyny wykonywane przez zakonnik, ale motywy popychające go do wykonania danych czynów. Do oceny działalności brata mniejszego nie wystarcza dostrzeganie czynów, których dokonuje, potrzebne jest jeszcze dostrzeżenie jego intencji i uczuć. Dopiero one decydują o tym, czy jego czyny wypływają z działalności Ducha Pańskiego, czy z ducha ciała. Tylko wówczas, gdy brat rozpoznaje w Bogu źródło wszelkiego dobra, gdyż tylko On jest dobry, wówczas można stwierdzić, iż posiada Ducha Świętego i Jego święte działanie.

<sup>236</sup> C. Leonardi, *La Letteratura Francescana*, s. LXXIX.

<sup>237</sup> C. Gniecki, *Visione dell'uomo negli scritti di Francesco d'Assisi*, s. 154.

<sup>238</sup> Por. Np X, 3, ZF, s. 201.

<sup>239</sup> Zob. ReBu 1, 2, w: FF1, s. 171-172.

<sup>240</sup> Por. 2 Reg 10, 8, w: ZF, s. 134.

Na podstawie dotychczasowych wypowiedzi św. Franciszka widać, że prawdziwy *servus Dei* (*sluga Boży*) to człowiek wolny od złości i pychy, a posiadający cierpliwość i pokorę. Cnoty te stanowią element składowy tożsamości brata mniejszego. Jak jednak rozpoznać, czy brat je posiada? Seraficki Ojciec ofiaruje swym naśladowcom metodę hermetyczną, pozwalającą odpowiedzieć na powyższe pytanie. Najlepszą sytuacją pozwalającą odkryć prawdę o cierpliwości i pokorze brata jest moment, gdy życie doświadcza brata i nie sprzyja zaspokojeniu potrzeb jego ciała. Co więcej, gdy ci, którzy powinni postępować według jego woli, zaczynają mu się sprzeciwiać. Wówczas według Asyżanina można zauważyć, ile cierpliwości i pokory jest w sercu doświadczanego brata.

Franciszek z Asyżu proponuje swym braciom pomoc w osiągnięciu wysokiej jakości życia zgodnego z *Ewangelią*. Można uznać, że Święty wysoko zawiesza poprzeczkę i wymaga bardzo wiele od swoich braci. Nie może to rodzić jednak zdziwienia, jeśli pamięta się o tym, że bracia mniejsi mają kroczyć po śladach Jezusa Chrystusa, nakłaniającego swoich naśladowców, by byli doskonali, jak doskonały jest ich Ojciec w niebie (Mt 5, 48). Dlatego jedyną miarę prawdy o miłości stanowi sam Bóg, który jest Nieskończoną Miłością<sup>241</sup>.

*Napomnienie XIII* rozpoczyna cykl *Admonitiones* uczynających się od słowa *beati* (błogosławieni). Wypowiedzi Świętego oparte są na tekstach z *Ewangelii według św. Mateusza*. Nie wiadomo, dlaczego Franciszek użył tylko niektórych z ośmiu błogosławieństw. Natomiast z całą pewnością są one odpowiedzią na fundamentalne pytanie człowieka, co zrobić, aby osiągnąć życie wieczne. Mamy tu do czynienia z tekstem sapiencjalnym, który ma pomóc braciom w odkryciu prawdy o nich samych i o tym, co mieszka w ich sercach<sup>242</sup>.

W XIV *Napomnieniu* Poverello łączy Chrystusowe: „błogosławieni ubodzy duchem” (Mt 5,3) nie z brakiem dóbr materialnych ani nawet z praktykami penitencjarnymi, ale z relacjami z bliźnimi. Zostaje nazwany prawdziwie ubogim ten brat, który jest w stanie znosić krzywdzące słowa i wyzbyć się rzeczy, które wydawały mu się jego. Jeśli bowiem brat wpada w gniew z tego powodu, jego religijność i wszelkie praktyki pokutne nie służyły do tego, aby zostać ubogim w duchu, ale wynikały z chęci osiągnięcia prestiżu i chwały od ludzi, którzy uważali go za świętego i osobę wyjątkową. Widać tutaj, jak istotna w duchowości franciszkańskiej jest wspólnota, która staje się testem sprawdzającym postępy na drodze duchowej.

Tę samą metodę sprawdzenia przez kontrasty życiowe realizuje Franciszek również w wyjaśnieniu Chrystusowego: „błogosławieni pokój czyniący” (Mt 5,9). Biedaczyna twierdzi, że prawdziwie człowiekiem pokoju jest ten, który wśród wszelkich cierpień duszy i ciała zachowuje pokój ze względu na miłość do Chrystusa. Tak więc nie chodzi tu o stoicki spokój, ale o konsekwencje miłości do Chrystusa. Tę samą ideę pokoju zawarł Święty w *Pieśni słonecznej* – chwali w niej Boga tych, którzy przebaczą i znoszą prześladowania w pokoju<sup>243</sup>. Według św. Franciszka tylko ten, kto jest zakorzeniony w miłości Chrystusa, może przebaczyć i zachować pokój duszy i ciała w przeciwnościach.

<sup>241</sup> C. Paolazzi, *Lettura degli „Scritti”...*, s. 185.

<sup>242</sup> P. Maranesi, *Fate attenzione, fratelli!*, s. 90.

<sup>243</sup> PSł w. 10-11, w: ZF, s. 348-349.

*Napomnienie XVI* jest Franciszkowym komentarzem do *Ewangelii według św. Mateusza* o błogosławionych czystego serca (Mt. 5,8). Franciszek zaprasza swych braci, by przyjrzeni się temu, co jest w ich sercach. Aby tego dokonać, używa dwóch przeciwstawnych terminów – „gardzić” i „uwielać”. Aby brat mógł oczyścić swoje serce, musi „gardzić” dobrami ziemskimi, a szukać niebieskich. Franciszkowe „gardzić” *despicunt*, znaczy patrzeć z góry i nie oznacza ucieczki od świata albo potępienia rzeczywistości ziemskich, jakby były złe. Nie można takiej interpretacji połączyć z zachwytem nad pięknem i pochwałą stworzeń ze strony Biedaczyny<sup>244</sup>. Pogarda dla rzeczy ziemskich, o której mówi św. Franciszek, jest podkreśleniem asymetryczności między Stwórcą a stworzeniem. Należy uwielać i adorować Boga wraz z Jego stworzeniami. Dla Poverella świat jest drabiną, po której człowiek wznosi się do Boga. Adoracja Boga nie może prowadzić do pogardzania jego stworzeniem, ale do umieszczenia rzeczy ziemskich na ich właściwym miejscu, które mają prowadzić do Boga, a nie stanowić konkurencji dla Niego.

Z *Napomnieniem XVII* zaczyna się cykl nazwany błogosławieństwami franciszkańskimi. Każde z nich, z jednym wyjątkiem, zaczynają się *Beatus servus* (*Błogosławiony sługa*). Franciszek chce wskazać swoim naśladowcom drogę do osiągnięcia szczęścia wiecznego. Biedaczyna zauważa, że człowiek ma pragnienie szczęścia, ale w wielu wypadkach wybiera złą drogę do jego osiągnięcia, dlatego założyciel braci mniejszych poucza swoich naśladowców o tym, że jedyną drogą prowadzącą do szczęścia jest bycie sługą. Zdaniem Pietra Maranesiego chodzi tu o wykładnię humanizmu chrześcijańskiego ze strony Świętego z Asyżu<sup>245</sup>. Według Biedaczyny człowiek nie został stworzony ze względu na to, by czcił i służył Bogu, ale po to, aby cieszył się Bogiem i doszedł do chwały. Bóg, stwarzając człowieka, nie poszukiwał kogoś, kto będzie mu służył, ale kto będzie miał współdział w Jego egzystencji. To Stwórca umieścił w sercu człowieka pragnienie szczęścia. Człowiek osiągnie cel swojej egzystencji, gdy zdobędzie pełnię życia, czyli szczęście. Również głównym motywem pójścia za Chrystusem w zakonie franciszkańskim jest pozyskanie szczęścia wiecznego. Według Franciszka osiągnąć można ten cel, stając się sługą, czyli będąc mniejszym, tzn. tym, który służy. W tym napomnieniu Seraficki Ojciec powraca to ostrzeżenia przed wynoszeniem się z powodu dobra, które Bóg czyni w życiu konkretnego brata. Zarazem podaje sposób sprawdzenia, czy jest się sługą Boga. Odpowiedź może być pozytywna, gdy brat jest w stanie w taki sam sposób cieszyć się z dobra, które Bóg czyni w życiu bliźniego, jak ze swojego. Zgodnie z Franciszkową metodą brat, który jest obok, pozwala sprawdzać relację z Bogiem.

*Napomnienie XVIII* jest skonstruowane z dwóch sentencji, być może były to dwa osobne napomnienia. Pierwsze odnosi się do zdolności podtrzymania i znoszenia brata w jego ułomnościach. To, co tłumacze polscy oddali przez „ułomność”, w oryginale *fragilitatem* można przetłumaczyć również jako kruchość, czyli stan, w którym uwidacznia się słabość

<sup>244</sup> C. Paolazi, *Lettura degli „Scritti”...*, s. 188; P. Maranesi, *Fatte attenzione, fratelli!*, s. 98.

<sup>245</sup> P. Maranesi, *Beato il servo che... Il linguaggio sapienziale di Francesco di Assisi nelle Ammonizioni*, edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 2014, s. 8-9. Termin „humanizm franciszkański” pochodzi od niemieckiego profesora uniwersytetu w Heidelbergu Henriego Thoda (1857-1920), który uważał Franciszka za prekursora nowego humanizmu w historii kultury europejskiej. Zob. H. Thode, *Francesco d'Assisi e le origini dell'arte del Rinascimento in Italia*, Donzelli editore, Roma 1993, s. 61-65. Lazaro Iriarte zauważył, iż bardziej poprawnie byłoby nazywać Franciszka odnowicielem chrześcijańskiej wizji świata i człowieka. Por. L. Iriarte, *Vocazione Franciscana...*, s. 282.

człowieka. Słabość brata może być fizyczna lub moralna – w obu potrzebuje pomocy, aby iść dalej, musi być podtrzymywany przez kogoś, kto jest mocniejszy od niego. O takiej właśnie sytuacji mówi św. Franciszek w omawianym napomnieniu. Tekst *Źródeł franciszkańskich* mówi o „znoszeniu”, co sugeruje bardziej tolerowanie kogoś, natomiast oryginał używa terminu *sustineri*, co bliższe jest polskiemu „wespierać”, „dać wsparcie”. I właśnie o tym mówi Święty w swoim tekście: o wsparciu udzielonemu bratu w potrzebie w taki sposób, jakby się chciało go otrzymać, gdyby samemu było się w potrzebie<sup>246</sup>. Druga sentencja znajdująca się w omawianym *Admonitiones* powraca do tematu zwracania każdego dobra Bogu.

Również *Napomnienie XIX* składa się z dwóch sentencji połączonych między sobą tym samym tematem, którym jest pokora. Także w tej wypowiedzi Biedaczyna pomaga braciom odkryć prawdę o sobie. W jaki sposób to czynić? Według świętego z Asyżu samoświadomość i autoanaliza nie wystarczą do odkrycia owej prawdy. Potrzebna do tego jest opinia zewnętrzna. Jednak może być z nią problem, gdyż albo jesteśmy wychwalani i wywyższani, albo potępiani i poniżani. Biedaczyna stwierdza, iż prawda o nas samych nie pochodzi od innych ludzi, ale od tego, jak nas widzi Bóg. Poverello wyraża to w prostej i pięknej sentencji: „Człowiek jest tym tylko, czym jest w oczach Boga i niczym więcej”<sup>247</sup>. Druga część *Napomnienia*, używając miłego dla Asyżanina języka przeciwieństw: błogosławiony – biada, jest nawiązaniem do pierwszej części, a mianowicie zależności od sądu innych. Na to niebezpieczeństwo narażony jest szczególnie brat, który został wyniesiony do wysokiej godności. Bycie przełożonym może spowodować przekonanie o swojej wartości i o tym, że jest się lepszym od innych i dlatego odpowiednim do sprawowania władzy. To przekonanie uwidacznia się przede wszystkim w momencie zniesienia go z owej funkcji. Jeśli ów brat swoją tożsamość związał ze sprawowaną funkcją, w momencie pozbawienia go jej nie może być szczęśliwy. Jeśli zakonnik franciszkański nie wiąże swojej wartości z funkcją, którą sprawuje, wówczas jest wolny i szczęśliwy. Tylko ten, kto pragnie być pod stopami innych, może być wywyższony do sprawowania urzędu, będzie go sprawował jako służbę, czyli umywanie stóp swoim braciom.

Następne *Napomnienie (XX)*, podobnie jak poprzednie, zbudowane jest na kontraście szczęśliwy – nieszczęśliwy (błogosławiony – biada), które zapewne zaczerpnął Franciszek z Łukaszejskiej wersji błogosławieństw (Łk 6,20-26). Tematem poruszonym w tej nauce jest przeciwieństwo między radością prawdziwą a śmiechem. Poverello rozróżnia radość pochodzącą od Boga, wypływającą z przyjęcia słowa Bożego, i radość nieprawdziwą, wynikającą z żartów słownych, które prowadzą do śmiechu.

Trzeba podkreślić, że sługa Boży nie jest wezwany według Serafickiego Ojca do płaczu i cierpienia, ale do radości. Problemem jest źródło, z którego czerpie ową radość. Może być nim słowo Pańskie oraz słowo ludzkie – jedno prowadzi do radości, drugie do śmiechu. W drugim przypadku zakonnik troszczy się o to, aby wydać się sympatycznym i miłym.

To napomnienie porusza bardzo ważny problem radości franciszkańskiej. Od dość dawna przedstawiana jest ona (i tym samym nawet Franciszek) jako wesołkowatość, a święty

<sup>246</sup> Por. Np XVIII, 1, w: ZF, s. 203, gdzie występuje określenie „znosić”. Natomiast Adms I używa terminu *sustinet*, co można przetłumaczyć jako podtrzymywanie. Por. FF1, s. 33.

<sup>247</sup> Np XIX, 2, w: ZF, s. 203.

jako wesołek lub pobożny głupek. Wszystko to często przeciwstawiane jest surowości ascetycznej zakonów mniszych. Biedaczyna w omawianym tekście wykazał swoje rozróżnienie w rozumieniu radości, z którego wynika, iż nie odrzuca on tradycji mniszej i nie zachęca do używania słów płochych i próżnych<sup>248</sup>, a z drugiej strony nie popiera smutku i całkowitego milczenia. Franciszkanin ma być radosnym sługą Pana, a jego radość wypływać z prawdziwego źródła, którym jest sam Bóg.

Tematem XXI *Napomnienia* jest nadal słowo. Również w tym wypadku wypowiedź zbudowana jest na przeciwieństwie: „błogosławiony sługa, który [...] i biada temu zakonnikowi [...]”. To napomnienie jest pogłębieniem poprzedniego. W tym wypadku chodzi o pokazanie innym swojego świata duchowego poprzez słowo. Franciszek nie ostrzega swych braci przed rozmową z innymi, nie nawołuje do pewnego „mutyzmu” religijnego, ale zachęca do mądrego używania mowy. Jak zauważa Święty, należ to robić roztropnie (*sapienter*) i z mądrością, wiedząc, kiedy należy mówić, a kiedy milczeć. Należy ustrzec się mówienia wszystkiego i wszystkim bardzo szybko, bez rozpoznania, kogo ma się przed sobą.

Biedaczyna ostrzega swoich braci przed mówieniem innym o swoich przeżyciach duchowych. W sercu każdego brata są również takie przeżycia, które muszą pozostać tajemnicą. Święty nie zakazuje rozmów o tym temacie, ale poleca zwrócić uwagę, dlaczego się to robi? Jeśli motywem jest chęć otrzymania zapłaty (*mercedes*), to taka postawa świadczy o pysze, dążeniu do własnej chwały, a tym samym szkodzeniu swej duszy. Franciszek z Asyżu, używając języka kupieckiego, mówi swym braciom, by z darami duchowymi nie postępowali jak kupiec, pragnący sprzedać swe towary i jak najwięcej zarobić. Brat, opowiadający innym o swych przeżyciach duchowych, wielokrotnie chce wzbudzić podziw i uznanie dla samego siebie w oczach innych, zamiast strzec otrzymanego daru w swym sercu<sup>249</sup>. Dary duchowe otrzymane od Boga mogą zostać zauważone przez innych przede wszystkim przez czyny dokonywane przez zakonnika. Takie ukazywanie działania Bożego w sercu zakonnika, czyli poprzez czyny, powoduje potwierdzenie owych darów Bożych, które nie są tylko słowami, ale stały się czynami. Powyższe napomnienie możemy odczytać jako osobiste odniesienie Franciszka do przeżywanych sytuacji. Niektórzy autorzy widzą w tym tekście odwołanie się do stygmatów i związanego z nim przeżycia duchowego, o którym Biedaczyna nie chciał rozmawiać z innymi<sup>250</sup>.

*Napomnienie* XXII przerywa serię przeciwstawień błogosławiony – biada, zatrzymując się tylko na pierwszej części, czyli na „błogosławiony sługa, który [...]” Zbudowane jest z trzech sentencji i po raz kolejny odnosi się do problemu słowa. Tym razem Franciszek zmienia perspektywę: nie chodzi w tym wypadku o słowa brata skierowane do innych ani o usłyszane od innych, które są pochwałami, lecz słowa uwag, oskarżeń i napomnień. Jak wiadomo, pochwały narażały brata na to, że wpadnie w pychę. Co się jednak dzieje z zakonnikiem, który jest poprawiany i są mu czynione wyrzuty? Biedaczyna zaleca bratu, który słusznie został oskarżony i jest upominany za popełnione zło, aby przede wszystkim był cierpliwy i spokojny. Następnie Poverello sugeruje, by przyjmował on

<sup>248</sup> Tekst polski XX *Napomnienia* używa określenia o słowach płochych i próżnych. *Biada temu zakonnikowi, który ma upodobanie w słowach płochych i próżnych*. Zob. Np XX, 3, w: ZF, s. 204. Natomiast tekst łaciński: *verbis otiosis et vanis*. Zob. Adm XX, 3, w: FF1, s. 34; czyli o słowach leniwych, beczynnych i próżnych oraz nadaremnych.

<sup>249</sup> P. Maranesi, *Fate Attenzione, fratelli!*, s. 123-124.

<sup>250</sup> Por. 1 Cel 95-96, w: ZF, s. 508-509; zob. C. Vaiani, *Storia e teologia...*, s. 237.

spokojnie oskarżenia, słuchał, wyznał winę i wynagrodził. Jeśli brat tak postąpi, będzie sługą błogosławionym, który również z błędu i grzechu potrafi znaleźć motywy do własnej dojrzałości duchowej i wzrostu. Najwyraźniej tekst odnosi się do odbywanej kapituły, w czasie której ustalano odpowiednie normy dla życia wspólnego<sup>251</sup>.

Jeszcze większym problemem w życiu wspólnym braci były niesprawiedliwe oskarżenia. Sytuacja brata niesprawiedliwie oskarżonego jest zawsze trudna do rozstrzygnięcia, jednak św. Franciszek i w takiej sytuacji dostrzega możliwość dla zakonnika, by stać się *beatus*. Dokona się to wówczas, gdy brat nie będzie skory do usprawiedliwiania się i przyjmie pokornie naganę i związany z nią wstyd. Postawę taką można zrozumieć jako zaakceptowanie upokorzenia i niesprawiedliwości. Jednak chyba nie o takie nastawienie brata chodzi Franciszkowi z Asyżu. Oskarżony brat ma podjąć próbę wyjaśnienia sytuacji, ale po pewnym czasie, jak podkreśla autor, „nie jest skory do usprawiedliwiania się”. Tekst oryginału łacińskiego używa terminu *velox* (szybki), co sugeruje, iż Franciszek poleca bratu cierpliwość i niepodejmowanie działań instynktownych, które mogą doprowadzić do kłótni lub do ucieczki przed oskarżeniem. Cierpliwość i opanowanie mogą być przydatne do dialogu i poszukiwania rozwiązania. W życiu braterskim są również sytuacje, gdy rozmowa nie jest w stanie rozwiązać problemu i niesprawiedliwe oskarżenie zostaje. Również taką sytuację przewidział Seraficki Ojciec i poleca bratu, by przyjął on wstyd oraz naganę i w ten sposób wzrastał w cnocie pokory i cierpliwości. Także w tej sytuacji komentatorzy dopatrują się osobistego doświadczenia Franciszka, gdy podczas kapituł był niesprawiedliwie oskarżany przede wszystkim w sprawach odnoszących się do rozwoju zakonu.

W *Napomnieniu XXIII* Franciszek kontynuuje refleksję nad tym, jak zachowywać się wobec oskarżeń słusznych i niesłusznych. Kolejny raz Biedaczyna proponuje swoim braciom drogę do osiągnięcia szczęścia, czyli bycia uznanym za błogosławionego sługę. Święty poleca swym naśladowcom „pozostawanie pod różgą karność” (*permanent sub virga correctionis*)<sup>252</sup>. Jednak nie chodzi tu o nałożenie surowej dyscypliny, której powinien być poddany zakonnik, ale o własny wybór. Franciszkowy błogosławiony sługa rozpatruje swoje grzechy i znajduje w nich motyw do ciągłego nawracania się. Poverello przywołuje też warunki dobrej spowiedzi: rozpoznanie grzechów, żal za nie, wyznanie oraz wynagrodzenie za popełnione zło. Dzięki temu brat będzie pokorny i zarazem przygotowany na przyjście Pana, co sugeruje odwołanie się do tekstu ewangelicznego (Mt 24,45).

Bardzo krótki tekst XXIV napomnienia omawia sprawę braci chorych. Według Franciszka choroba brata jest sprawdzianem miłości bliźniego. Jeśli weźmie się pod uwagę sposób życia braci w owym czasie, czyli ciągle bycie w drodze, to można wywnioskować, że chory brat (*infirmus* – unieruchomiony) stawał się wielkim problemem. Biedaczyna poleca swym naśladowcom zbadać swoje podejście i uczucia w dwóch sytuacjach – kiedy brat jest zdrowy i gdy choruje. Jeśli są one takie same w obu sytuacjach życiowych, wówczas takiego zakonnika uznaje się za błogosławionego, bowiem jest prawdziwym sługą i bratem mniejszym.

Następne *Napomnienie* (XXV) jest dalszym sprawdzeniem prawdziwości relacji braterskich. Tym razem chodzi o wypowiedane słowa – powinny być takie same w przypadku

<sup>251</sup> C. Leonardi, *La Letteratura Francescana*, s. 402.

<sup>252</sup> Np XXIII, 2, w: ZF, s. 205; por. Adm XXIII, 2, w: FF1, s. 35.

obecności brata, o którym się mówi, jak również podczas jego nieobecności. Franciszek podejmuje problem obecny w każdej wspólnoty, a mianowicie obmowę nieobecnych. Istnienie tego grzechu pozwala w realny sposób spojrzeć na życie pierwszej wspólnoty franciszkańskiej i nie wpaść w pułapkę tzw. cudownego wieku, głoszącego, że w początkach zakonu wszystko było perfekcyjne, a z czasem uległo pogorszeniu. Seraficki Ojciec jako rozwiązanie proponuje lojalność, czyli zachowywanie się w taki sam sposób w obecności brata, jak i podczas jego nieobecności.

*Napomnienie XXVI* uważane jest za ostatnie, mimo że w obecnych wydaniach następują po nim jeszcze dwa. Jako argument za takim miejscem tego napomnienia przytacza się zbieżność tematyczną z I *Napomnieniem*, czyli temat Eucharystii. W ten sposób rozważanie o tym sakramencie otwierałoby i kończyło wypowiedzi św. Franciszka. Eucharystia jednak nie jest tematem centralnym w tym napomnieniu, a szacunek dla kapłanów uczciwie żyjących według zasad Kościoła rzymskiego. Owo „uczciwie” (*recte*) nie odnosiło się do ich stanu moralnego, sam Franciszek bowiem mówi o szacunku do nich, „choćby byli grzesznikami”, tak więc chodzi raczej o poprawność (uczciwość) ich święceń. W tym wypadku Poverello odcina się bardzo mocno od wszystkich ruchów heretyckich, które nie uznawały ważności sakramentów udzielanych przez kapłanów żyjących w grzechu. Według Franciszka wiara w kapłanów (*fidem in clericis*), temat poruszany również w *Testamencie*, nie zależy od jakości życia moralnego księży, ale od władzy, którą otrzymali w Kościele<sup>253</sup>. Co więcej, Seraficki Ojciec uważał, iż ocena kapłanów należy tylko do Boga i jakiegokolwiek potępienie księży jest grzechem ciężkim. Asyżanin w swej obronie kapłanów nie opiera się na autorytecie Kościoła, lecz na działaniu samego Boga, który przychodzi na ołtarz poprzez ręce kapłana. Tak więc Bóg nie wiąże swojej obecności w sakramencie Eucharystii ze świętością swoich ministrów, ale powierza się bezwarunkowo również w ręce grzeszników. Dlatego Święty z Asyżu nazywa błogosławionym brata, który w ubóstwie duchowym kapłana potrafi dostrzec pokorę samego Boga.

*Napomnienie XXVII* wyróżnia się ze wszystkich 28 napomnień swoją formą literacką. Jest bowiem napisane rymowaną prozą literacką, którą określa się terminem *filastrocca* (rymowanka). Taka forma nie była obca św. Franciszkowi, można ją dostrzec przede wszystkim w jego utworach napisanych w języku ludowym (*volgare*), jak np. *Pieśń słoneczna* lub *Zachęta dla ubogich pań*. Najwyraźniej św. Franciszek zaczerpnął ją z antyfony paschalnej *Ubi charitas et amor, Deus ibi est*<sup>254</sup>. Biedaczyna przedstawia w tym tekście serię cnót i wad, co jest pewnego rodzaju podsumowaniem wcześniejszych rozważań. Cnoty, o których mówi Święty, to: miłość, mądrość, cierpliwość, pokora, miłosierdzie, delikatność, ubóstwo i radość. Człowiek posiadający wymienione cechy jest wolny od wad i może być nazwany sługą Boga. Taki brat znajduje się w obecności Boga, który jest Miłością i Jego obecność usuwa z serca zakonnika wszelkie ciemności. Biedaczyna poucza swoich naśladowców, że tylko Bóg obecny ze swą łaską wyzwala ich od wszelkiego zła i prowadzi do zbawienia.

<sup>253</sup> Por. Test, 6: *Dominus dedit mihi et dat tanta fidem in sacerdotibus, qui vivunt secundum formam sanctae Ecclesiae Romanae*, w: FF1, s. 228. Natomiast w Adms XXVI: *Beatus servus, qui portat fidem in clericis, qui vivunt recte secundum formam Ecclesiae Romanae*, w: FF1, s. 35. Na podstawie wyżej wymienionych podobieństw niektórzy franciszkańscy wyciągają wniosek o późnym powstaniu *Napomnień*. Umieszczają ich datę w ostatnim okresie życia św. Franciszka. Zob. C. Vaiani, *Storia e teologia...*, s. 239.

<sup>254</sup> Zob. C. Paolazzi, *Lettura degli „Scritti”...*, s. 194.



Ostatnie *Napomnienie* (XXVIII) odnosi się po raz kolejny do zarządzania dobrami, którego Bóg udziela bratu. Według Franciszka sługa dobry przechowuje w swoim sercu tajemnice relacji ze Stwórcą, co Biedaczyna porównuje do gromadzenia dóbr w niebie. Jak podkreśla, samo słowo otrzymane od Boga jest tajemnicą i takim powinno pozostać. Dlatego Biedaczyna ostrzega swoich braci przed niebezpieczeństwem utraty lub zagubienia owych skarbów duchowych. Może się to stać poprzez złe zarządzanie nimi przede wszystkim wówczas, gdy brat postanowi ujawnić je innym, aby uzyskać uznanie w ich oczach. W takim wypadku opinia i docenienie ze strony ludzi znaczyłyby dla tego brata więcej niż sam Bóg.

Dwadzieścia osiem *Napomnień*, znajdujące się wśród *Pism* św. Franciszka z Asyżu, są uznane za tekst sapiencjalny, w którym Święty chce pomóc swoim naśladowcom w odkryciu ich tożsamości, czyli w byciu braćmi mniejszymi. Mimo wielu głosów przeciwnych w niniejszej dysertacji przyjęto, że tekst posiada pewną logikę wewnętrzną i dlatego podzielono go na dwie części – pouczenia i błogosławieństwa. Przyjęto również hipotezę powstania owego dzieła jako skutek corocznych spotkań na kapitułach generalnych, na których Biedaczyna tłumaczył swym braciom na podstawie tekstów ewangelicznych, co powinni robić, aby w swym życiu naśladować wzór Chrystusa. To słowo Boże jest główną miarą służącą do oceny własnego postępowania. Dlatego podstawowym celem wygłoszenia napomnień przez Poverella była pomoc braciom w rozpoznaniu woli Bożej względem nich i odkrycie własnego powołania. Z powyższych powodów można się zgodzić z teorią Kajetana Essera na temat *Admonitiones*, że są „zwierciadłem doskonałości” dla zakonu franciszkańskiego. W pierwszej części Franciszek pomaga swym braciom w zrozumieniu życia bez własności (*sine proprio*), ale – co ciekawe – nie rozpatruje tego na poziomie ubóstwa materialnego, ale wewnątrz relacji międzyludzkich, ostrzegając swych naśladowców przed zamknięciem się na Boga i na bliźniego oraz przed przywłaszczeniem sobie darów otrzymanych od Pana. Poucza ich o tym, że wszystkie dary darmo otrzymane od Boga należy zwrócić bliźnim i Bogu. Natomiast w drugiej części Święty z Asyżu przypomina swym naśladowcom, iż zostali powołani przez Boga do szczęśliwości wiecznej, a drogą prowadzącą do tego celu jest stanie się sługą. Stąd większość napomnień w tej części zawiera wezwanie początkowe: „błogosławiony sługa”, kierowane do braci do podjęcia drogi wyznaczonej przez Jezusa, uniżonego sługę. Drogi, którą każdy z braci może zaobserwować podczas Mszy św., kiedy to Chrystus unia się co dzień, zstępując z łona Ojca na ołtarz przez ręce kapłana. Tylko taki zakonnik, który ofiaruje swoje życie w pokornej i miłosiernej służbie Bogu, może być świadkiem Boga miłości i miłosierdzia. Właśnie w Chrystusie zakonnik franciszkański ma znaleźć pełnię swojej wartości i dzięki temu nie uzależniać oceny samego siebie od opinii innych lub od posiadanych rzeczy. W *Napomnieniach* Franciszek dostarczył swoim braciom narzędzia potrzebnego do odkrycia prawdziwych intencji ich działania, czyli pozwolił ówczesnym naśladowcom na odkrycie ducha, który nimi kieruje. Tak więc *Napomnienia* są pewnego rodzaju sprawdzianem prawdziwości nazywania się bratem mniejszym. Dostrzeżenia, czy między tym, co jest deklarowane w słowach, a tym, co mówią uczucia w głębi serca, panuje zgodność. Dla Poverella rzeczą najważniejszą jest autentyczność serca, bowiem bardzo łatwo stwierdzić, że jest się bratem mniejszym i sługą innych, a trudno to potwierdzić czynami. Dlatego – jak wspomniano – napomnienia mają być sprawdzianem realizowania deklarowanych przez braci ideałów. Z powyższych powodów owych 28 *Napomnień* jest tak bardzo ważnych i pomocnych w ustaleniu tożsamości braci mniejszych.

#### d. Reguła zatwierdzona bullą papieską

Zatwierdzona na przełomie 1209 i 1210 r. przez Innocentego III Franciszkowa *Forma vitae*, zwana *Protoregula*, wraz z upływającym czasem okazała się niewystarczająca i niezbyt adekwatna do życia młodego zakonu w ciągłej ekspansji osobowej i terytorialnej. Tak samo początkowe założenie, iż Franciszek będzie punktem odniesienia i modelem życia dla braci mniejszych, bardzo szybko zostało zweryfikowane przez życie, a mianowicie wskazany wyżej powód – wielki rozwój osobowy i terytorialny spowodował niemożliwość wypełniania funkcji formatora przez Serafickiego Ojca. Coraz mocniej uwidaczniała się konieczność posiadania tekstu, który definiowałby zadania i kompetencje poszczególnych braci, a dodatkowo wprowadzałby pewną strukturę organizacyjną.

Ponadto niektóre wydarzenia w łonie Kościoła, jak Sobór Laterański IV, wymuszały zmiany wewnątrz wspólnoty franciszkańskiej. Między innymi z tych powodów bracia zbierający się na corocznych kapitułach generalnych podejmowali dyskusję nad ich sposobem życia i dostosowywaniem go do aktualnych potrzeb. Kapituła generalna stała się miejscem, gdzie formułowano prawa, które miały utrzymać dobre funkcjonowanie zakonu. To w ich trakcie dochodzi do powstania struktur organizujących zakon, jak np. prowincje i ustanowienie odpowiedzialnych za nie ministrów prowincjalnych. Warte podkreślenia jest to, iż na początku nie chodziło o podziały terytorialne, ale o braci przebywających na tym terytorium i dlatego minister prowincjalny lub kustosz mieli obowiązek czuwać nad braćmi w ich przestrzeganiu charyzmatu oraz przygotować kandydatów do głoszenia kazań i wezwań do pokuty. To nie najlepsze ich przygotowanie do działalności apostolskiej i ewangelizacyjnej było powodem wielu zarzutów kierowanych w stosunku do nowopowstałego zakonu. Wystarczy wspomnieć list Jakuba z Vitry, w którym zauważał on wielkie ryzyko wysyłania na cały świat braci młodych i niedoświadczonych, którzy powinni zostać poddani przez pewien okres czasu próbie i rygorowi życia zakonnego<sup>255</sup>. Aby zapobiec wspomnianym problemom, bracia mniejsi, wzorując się na zakonach mniszych, poprosili papieża Honoriusza III o wprowadzenie roku próby. Wspomniany Ojciec Święty bullą *Cum secundum Consilium* w 1220 r. wprowadził w zakonie roczny nowicjat. Ponadto po raz pierwszy w oficjalnym dokumencie papieskim pojawia się stwierdzenie *habitus vitae vestrae*<sup>256</sup>. Określenie to sugeruje, iż w 1220 r. bracia mieli określony habit zakonny, rozpoznany w Kościele i wyróżniający ich od innych zakonów. Hugolin Langkammer uważa nawet, że bulla *Cum secundum* ustaliła habit jako oficjalny i obowiązkowy strój braci<sup>257</sup>.

Wspomniane spotkania braci zwane kapitułą generalną stały się okazją do podjęcia dyskusji nad własną tożsamością i miejscem tworzenia nowych wersji *Reguły*, która nie powstawała jako wcześniejsze prawo mające określać życie braci, ale właśnie życie i związane z nim doświadczenia stawały się materiałem do powstawania przepisów *Reguły*. Tak więc – jak zauważył David Flood – reguła rozwijała się razem z zakonem<sup>258</sup>. Na początku naśladowcy świętego z Asyżu wyrażali swe prawa i obowiązki w formie

<sup>255</sup> Zob. J. de Vitriaco, *Epistola VI*, w: *La letteratura francescana*, s. 236.

<sup>256</sup> Por. Honorius III, *Cum secundum consilium*, w: BF, t. I, s. 6.

<sup>257</sup> H.H. Langkammer, *Vivere Evangelium Domini Nostri Jesu Christi – Koncepcja życia Ewangelią według Reguły św. Franciszka z Asyżu*, w: M. Rosiński, *Observare Evangelium. Wrocławska Księga Jubileuszu 800-lecia Zakonu Braci Mniejszych*, Wrocław 2009, s. 115.

<sup>258</sup> D. Flood, *La Genesis della Regola*, s. 48.

pozytywnej, następnie na podstawie negatywnych doświadczeń wprowadzono dodatki, które kontrastowały z pierwotnym ideałem i które wspomniany Flood nazwał „wstawkami negatywnymi” (*inserimenti negativi*). Zatem *Regula* braci mniejszych rozwijała się dzięki refleksji nad *Protoregulą* i wprowadzanym dodatkiem prawnym. W taki sposób powstała *Regola non bollata*, która na kapitule generalnej celebrowanej w Asyżu w 1221 r. została zatwierdzona i zakomunikowana braciom jako obowiązujące ich prawo. W *Regule niezatwierdzonej* znalazły się postanowienia z *Protoreguly* oraz normy ustalone przez Franciszka i braci na kapitułach generalnych. Mimo wielu dodatków i przeróbek *Regula niezatwierdzona* zachowała ducha *Forma viatae*, zatwierdzonej przez Innocentego III. Zmieniły się niektóre normy określające życie wspólne, np. ustalono kompetencje ministrów prowincjalnych, wprowadzono obowiązkowy rok próby, czyli nowicjat, i dodano przede wszystkim dzięki pracy Cezarego ze Spirity cytaty biblijne. Dzięki regule z 1221 r. Poverello osiągnął podwójny cel, a mianowicie: rozwiązanie niektórych problemów nabrzmiałych przede wszystkim podczas nieobecności Świętego we Włoszech oraz wypełnienie pustki legislacyjnej istniejącej w rodzinie franciszkańskiej<sup>259</sup>.

Mimo iż Asyżanin w zakończeniu *Reguly niezatwierdzonej* umieścił zapis o zakazie ujmowania lub dodawania czegokolwiek do owego pisma oraz posiadaniu innej reguły, to nie przetrwała ona zbyt długo<sup>260</sup>. Zapewne Biedaczyna był przekonany, iż tekst *Reguly* jest wystarczający do zachowania tożsamości grupy i rozwiązania powstałych problemów. Być może uważał, iż zatwierdzona przez kapitułę w 1221 r. *Regula* jest odpowiednia, aby zaprezentować ją Stolicy Apostolskiej do zatwierdzenia<sup>261</sup>. Wygląda na to, że Biedaczyna był mocno przywiązany do tekstu *Reguly bez bulli*, zapewne dlatego, że odwoływała się do pierwotnej wspólnoty braci oraz proponowała dawne rozwiązania, które w nowej rzeczywistości okazywały się nieodpowiednie. Chodzi tu przede wszystkim o włączenie się braci w pracę pastoralną, która wymagała nowego spojrzenia na problem życia na marginesie społecznym i bycia mniejszymi (*minoritas*).

Tekst zaproponowany przez Serafickiego Ojca zbyt mocno odnosił się do przeszłości, do początków ruchu, a za mało nawiązywał do ówczesnych wydarzeń z lat dwudziestych XIII wieku, a tym samym nie pomagał w dostosowaniu *fraternitas* do wymogów bieżącego życia braci. Dlatego bardzo szybko wywołał liczne dyskusje i spory w ramach ruchu franciszkańskiego. W *Regola non bollata* znajdowały się normy życia, które opisywały jeszcze wędrowne kaznodziejstwo braci mniejszych, bez nowych przepisów organizujących życie braci w 1221 r. Bibliografie opisujące ten okres ukazują Franciszka zatroskanego dyskusjami na temat reguły i sporami między braćmi<sup>262</sup>. Powstało pewnego rodzaju napięcie między Świętym, przywiązanym do dawnej formy życia i do tekstu *Reguly niezatwierdzonej*,

<sup>259</sup> M. Conti, *Il codice di comunione dei Frati Minori*, Edizioni Antonianum, Roma 1999, s. 49.

<sup>260</sup> 1 Reg 24, 4, w: ZF, s. 123. Tekst omawianego zakazu brzmi: *W imieniu Boga wszechmogącego, i Ojca świętego, i na mocy posłuszeństwa ja, brat Franciszek, surowo nakazuję i zobowiązuję, aby z tego, co jest napisane w tym sposobie życia, nikt niczego nie ujmował ani niczego do tego pisma nie dodawał, i aby bracia nie mieli innej reguły*. Mimo tak brzmiącego tekstu Fernanda Uribego stawia pytanie, czy *Regula* z 1221 r. była rzeczywiście zatwierdzona przez braci i czy miała dla nich charakter definitywny? Zob. F. Uribe, *La regola di san Francesco. Lettera e Spirito*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2011, s. 26.

<sup>261</sup> Taką sugestię podaje Pietro Maranesi. Zob. P. Maranesi, *Francesco d'Assisi e i frati minori*, s. 68.

<sup>262</sup> Por. 2 Cel 209, 2, w: ZF, s. 719.

oraz częścią braci, przede wszystkim wykształconych, którzy domagali napisania nowej reguły albo przynajmniej przeredagowania obowiązującej.

W tej sytuacji wielkiego znaczenia nabiera postać kard. Hugolina, który wybrany przez Franciszka na to, by być „papieżem zakonu”<sup>263</sup>, starał się włączyć założoną przez Biedaczynę z Asyżu wspólnotę w nurt reformy Kościoła. Sobór Laterański IV postanowił dokonać odnowy życia chrześcijańskiego między innymi poprzez podniesienie poziomu wykształcenia kapłanów, nauczanie wiernych i zaangażowanie duszpasterskie. Do zrealizowania tego dzieła zostali zobowiązani biskupi, ale również nowe zakony, wśród nich dominikanie i franciszkanie. By tego dokonać, Hugolin naciskał na coraz większe zaangażowanie się braci mniejszych w działalność pastoralną. Zapewne wspomniany kardynał, będąc kanonistą, przekonał Świętego do napisania tekstu bardziej prawnego niż istniejący dotychczas, bowiem ten, nie mając jasnych przepisów prawnych, nie był w stanie regulować życia tak wielkiej grupy ludzi.

Franciszek z jednej strony przyjął zastrzeżenia Hugolina, ale z drugiej chciał zachować charakter ewangeliczny *Reguły*. Podjął więc pracę nad przygotowaniem nowej redakcji *Reguły niezatwierdzonej*, która miała być pewną formą kompromisu między dawną regułą a nowymi wymaganiami. Dowodem na taką pracę Poverella są zachowane fragmenty *Reguły bez bulli*, tj. urywki, które przetrwały w kodeksie przechowywanym w angielskim mieście Worcester i dlatego zwanym „kodeksem Wo”, oraz cytaty znajdujące się w *Wykładzie Reguły* Hugona z Digne<sup>264</sup>. Nie wszyscy naukowcy zgadzają się z taką interpretacją zachowanych fragmentów *Reguły niezatwierdzonej*<sup>265</sup>. Jak na razie nie ma zbyt wielu prac na ten temat, aby rozstrzygnąć ową kwestię.

Na pewno działania Franciszka mające na celu udoskonalenie tekstu *Reguły* z 1221 r. nie przyniosły zamierzonego rezultatu i on sam został zmuszony do napisania nowej wersji reguły. Nie wiadomo, kto go przekonał do zmiany zdania zapisanego w *Regule: nec aliam regulam fratrem habeant* (aby bracia nie mieli innej reguły). Jedynym, który miał taką siłę przekonania, wydaje się być kard. Hugolin. Tylko on mógł przekonać założyciela braci mniejszych, że zamiast dokonywać drobnych korekt w tekście *Reguły niezatwierdzonej*, należy stworzyć całkiem nową wersję reguły. O tym, że kardynał współpracował przy powstaniu *Reguły zatwierdzonej*, wiadomo z dokumentu wydanego przez niego samego, gdy został papieżem, a mianowicie z *Quo elongati* z 28.09.1230 r. – wspomina tu, że był blisko Świętego podczas powstawania *Reguły*<sup>266</sup>. Z tak podanej informacji wynikałoby, że *Regola*

<sup>263</sup> Por. J. Giano, *Cronaca* 14,43, w: FF, s. 1979.

<sup>264</sup> Fragmentów nie zawiera włoskie wydanie *Pism św. Franciszka* pod redakcją Essera z 1992 r. Natomiast zawiera je nowe wydanie z 2002 r. Fragmenty znajdują się w polskim wydaniu *Pism Franciszka z Asyżu*. Redaktorzy twierdzą, iż są one ogniwem pośrednim między tekstem *Reguły* ustalonym na kapitule w 1221 r. a tekstem *Reguły* z 1223 r. Zob. Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 193.

<sup>265</sup> Luigi Pellegrini nie do końca jest przekonany o nowej redakcji *Reguły niezatwierdzonej*, uważa, iż są to tylko małe zmiany w tekście. Zob. L. Pellegrini, *Fragmenta. Frammenti di un'altra redazione Della Regola non bollata?*, w: Francesco d'Assisi, *Scritti*, s. 336. Carlo Paolazzi zauważa, że możliwa była nowa redakcja *Regula non bollata*, choć zachowały się z niej tylko nieliczne fragmenty. Zob. C. Paolazzi, *Nascita degli Scritti e costituzione del canone*, w: *Verba Domini mei. Gli Opuscula di Francesco d'Assisi a 25 anni dalla edizione di Kajetan Esser*, Edizioni Antonianum, Roma 2003, s. 82-84. Podobne stanowisko zajął Pietro Maranesi. Zob. P. Maranesi, *L'intuizione e l'istituzione. Il travaglio dell'identità di Francesco e dei suoi frati nei testi giuridici*, „Miscellanea Francescana” 2008, nr 108, s. 197-200.

<sup>266</sup> Por. Gregorius IX, *Quo elongati*, w: BF, s. 68. *Et cum ex longa familiaritate, quam idem Confessor Nobiscum habuit, plenius noverimus intentionem ipsius, et in condendo praedictam Regulam* („dzięki długiej zażyłości,

*bollata* jest dziełem dwóch autorów – Franciszka i Hugolina. Natomiast historycy franciszkańscy dodają jeszcze jako autorów papieża Honoriusza III i braci ministrów<sup>267</sup>.

Franciszek wraz z bratem Leonem, swoim sekretarzem i Bonicjuszem, ekspertem w prawie, udał się w miesiącach zimowych między 1222 a 1223 r. do Fonte Colombo, gdzie przygotowywano szkic nowej reguły. Wiosną 1223 r. Biedaczyna udał się do Rzymu, aby przedyskutować tekst reguły z kard. Hugolinem przed przedstawieniem go na kapitule generalnej w 1223 r. Nie wiadomo, w jakiej formie redakcyjnej została zatwierdzona *Regula* 11.06.1223 r. podczas kapituły generalnej. Z terminu, który upłynął, od kapituły (11.06.) do zatwierdzenia przez Stolicę Apostolską (29.11.), niektórzy wyciągają wniosek, iż na kapitule bracia zaaprobowali tylko schemat lub szkic, który następnie został dopracowany przez Biedaczynę i Hugolina i przedstawiony do zatwierdzenia papieżowi Honoriuszowi III<sup>268</sup>.

W późniejszych latach, w szczególności w okresie sporów między wspólnotą a spirituałami, pojawiły się opisy porównujące Franciszka do Mojżesza, a Fonte Colombo do Synaju. Analogia, zaczerpnięta z życia monastycznego, gdzie św. Benedykt był przedstawiany jako nowy Mojżesz prawodawca, została przyjęta w zakonie franciszkańskim, a ostateczny kształt przyjęła w pismach św. Bonawentury, który poszerzył swoje analogie z osób także na miejsca napisania *Reguły* i fakty związane z jej redakcją. Doktor Seraficki opisuje Poverella jako nowego Mojżesza, który wstępuje na górę, na franciszkański Synaj i tam pod natchnieniem Ducha Świętego dyktuje *Regułę*, która nie zostaje przyjęta przez lud, czyli braci, co więcej została zagubiona lub zniszczona przez brata Eliasza. Święty zmuszony jest jeszcze raz udać się na górę, gdzie Chrystus dyktuje mu tekst *Reguły*<sup>269</sup>. Takie podejście do *Reguły* spowodowało stworzenie wrażenia, że *Regula* jest tekstem świętym, natchnionym przez Boga i niepodlegającym żadnym interpretacjom.

W dniu 29.11.1223 r. papież Honoriusz III wydał bullę *Solet annuere Sedes Apostolica* zatwierdzającą *Regułę* braci mniejszych. Bulla jest nie tylko dokumentem legalizującym sposób życia franciszkanów, ale zawiera w sobie jako insert tekst *Reguły*. We

---

którą ten wyznawca był z Nami związany podczas opracowania wspomnianej *Reguły*, znamy lepiej intencję Błogosławionego). Kazimierz Żuchowski, tłumacząc na j. polski omawiany dokument, opuścił *in condendo* („w tworzeniu”) i przetłumaczył ten fragment w ten sposób: *Wiedzieliście bowiem, że My lepiej znamy intencję Błogosławionego dzięki długiej zażyłości, którą ten Wyznawca był z Nami związany, szczególnie w czasie, gdy towarzyszyliśmy mu przy zatwierdzeniu „Reguły” przez Stolicę Apostolską*. Por. Cz. Gniecki, K. Żuchowski, *Dokumenty papieskie dotyczące reguły i ideału ubóstwa św. Franciszka z Asyżu do roku 1517*, Wydawnictwo Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 2017, s. 56.

<sup>267</sup> Taką listę redaktorów *Reguły zatwierdzonej* podają m.in. Desbonnets i Iriarte. Por. Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione*, s. 115-118; L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 44.

<sup>268</sup> Taką tezę stawia Martino Conti. Zob. M. Conti, *Studi e ricerche...*, s. 14 oraz tegoż, *Regula braci mniejszych*, w: LDF, s. 1620. Atrykuł Martina Contiego ukazał się w języku polskim. Zob. M. Conti, *Synaj – Fonte Colombo: znaczenie analogii w interpretacji reguły franciszkańskiej*, „*Studia Franciszkańskie*” 1984, nr 1, s. 76-103.

<sup>269</sup> Na temat analogii Franciszek – Mojżesz i jej skutków w historii zakonu zob. M. Conti, *Sinai – Fonte Colombo: il peso di una analogia nella storia e nell'interpretazione della Regola francescana*, w: *Studi e ricerche sul francescanesimo delle origini*, s. 153-185. Zob. też: A. Hejnowicz, *Św. Franciszek z Asyżu*, s. 53-61. Skutki owej analogii widać również we współczesnych opracowaniach historii zakonu. Zob. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 44. Autor, opisując redakcję *Reguły zatwierdzonej*, stwierdza, że brat Eliasza przez niedbałość być może celową ją zagubił. Krytykę takiego przedstawiania historii redakcji *Reguły zatwierdzonej* podjął m.in. Lothar Hardick, zob. L. Hardick, *Zarys historyczny i przestrzeganie „Reguły” w pierwszych latach*, w: L. Hardick, J. Terschlusen, K. Esser, *Franciszkańska reguła życia*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1988, s. 32. Również Fernando Uribe ma wrażenie, iż pierwotna informacja została zmanipulowana do celów hagiograficznych oraz do przedstawienia w złym świetle postaci brata Eliasza. Por. F. Uribe, *La Regola di san Francesco*, s. 28.

wspomnianym dokumencie papież stwierdza, iż jego bulla jest tylko potwierdzeniem, bowiem *Regula* została już zatwierdzona przez Innocentego III<sup>270</sup>. Tak więc według Stolicy Apostolskiej *Regula* z 1223 r. nie była czymś nowym, a tylko nową redakcją obowiązującego dokumentu prawnego, dlatego została „potwierdzona”, a nie „zatwierdzona”, bowiem została już „zaaprobowana” przez Innocentego III<sup>271</sup>. Dzięki takiemu zabiegowi nie nastąpiło złamanie konstytucji 13. Soboru Laterańskiego IV, zabraniającej powstawania nowych reguł (*De novis religionibus prohibitis*). Z powodu włączenia (insertowania) *Reguły* w dokument papieski można stwierdzić, że sama w sobie *Regula* braci mniejszych nie istnieje, jej egzystencja uzależniona jest od dokumentu papieskiego. Stąd jej nazwa *Regula bullata*, gdzie *bullata* należałoby rozumieć jako zamknięta w bulli papieskiej. Zaczyna się ona i kończy słowami Honoriusza III, a nie Poverella<sup>272</sup>. W wypadku dokumentu papieskiego bulla potwierdza jego autentyczność, czyli pochodzenie z kancelarii papieskiej. Z chwilą otrzymania bulli papieskiej zamknął się okres tworzenia się fundamentalnego prawa zakonu. Od tego momentu stało się ono częścią prawa kanonicznego i jako takie weszło do *Corpus Iuris Canonici*, tym samym nie można już było zmieniać przepisów prawnych, pozostawała tylko możliwość różnych interpretacji ustanowionego prawa<sup>273</sup>.

Historycy i znawcy franciszkanizmu od lat zastanawiają się nad tym, dlaczego tak oficjalny dokument zawiera powszechną (zwyczajną) formę *Solet annuere*? Formuła taka jest jedną z najczęściej używanych przez kancelarię papieską, przynajmniej od czasów Innocentego III. Jednak jeśli porównać ją np. z *Religiosam vitam eligentibus* – bullą tego samego papieża zatwierdzającą życie dominikanów, pod którą oprócz podpisu papieża znajduje się 19 nazwisk kardynałów, pozostaje nadal otwarte pytanie Theophila Desbonnetsa: dlaczego franciszkanie nie dostąpili takiej łaski?<sup>274</sup>. Zarazem biorąc pod uwagę użytą przez kancelarię apostolską formułę, nieadekwatne jest przekonanie franciszkanów o uroczystym zatwierdzeniu *Reguły*, gdyż było to raczej zwykłe jej potwierdzenie. Papież Honoriusz III bullą *Solet annuere* usankcjonował definitywne włączenie sposobu życia proponowanego przez Franciszka i jego braci w struktury Kościoła.

Uznając bullę papieską za dokument udzielający łaski, pozostaje do zadania pytanie: kto prosił o nią Stolicę Apostolską? List papieski skierowany został do brata Franciszka i innych braci Zakonu Braci Mniejszych. Tak sformułowani adresaci bulli sugerują, iż o wydanie dokumentu prosił Franciszek. Powstaje jednak problem jego dymisji z zarządzania zakonem. Jak widać z listu do Stolicy Apostolskiej, Biedaczyna pozostał punktem odniesienia, co więcej: przedstawiony został jako „umiłowany syn z Zakonu Braci Mniejszych”, czyli odpowiedzialny za zakon (*ordo*), a nie *fraternitas*<sup>275</sup>. Jednak bulla Honoriusza III nie podaje żadnego tytułu Franciszka, co w porównaniu do innych

<sup>270</sup> Zob. 2 Reg, *Bulla*, w: ZF, s. 127.

<sup>271</sup> Na temat znaczenia terminów *confirmare* i *approbare*. Zob. W. Maleczek, *Franziskus, Innocenz III, Honorius III und die Anfänge des Minoritenordens. Ein neuer Versuch zu einem alten Problem*, w: *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti*, Atti del XXV convegno della Società internazionale di studi francescani, Assisi, 13-14 febbraio 1988, Spoleto 1998, s. 23-80.

<sup>272</sup> Taką interpretację terminu *Regula bullata* podaje Attilio Bartoli Langeli, zob. A. Bartoli Langeli, *La Solet annuere come documento*, w: P. Maranesi, F. Accrocca, *La Regola di frate Francesco*, s. 57.

<sup>273</sup> L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 46.

<sup>274</sup> Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione*, s. 133.

<sup>275</sup> L. Bertazzo, *Dalla „forma vitae” alla Regola bollata. Storia di un passaggio di frate Francesco e dei suoi frati*, „Credere oggi” 2009, nr 170, s. 51.

dokumentów papieskich jest zaskakujące. Również sam dokument nie podaje, kto zwrócił się z prośbą o wydanie go. Tym samym nie wiadomo, kto zapłacił wszystkie opłaty (*taxae*) związane z wystawieniem bulli? Prawdopodobnie zrobił to kard. Hugolin jako protektor zakonu. Wszystkie te pytania retoryczne wspomniany francuski uczyony, Theophile Desbonnets, nazwał „milczeniem dyplomatycznym”<sup>276</sup>. Trudno w tym miejscu nie zdystansować się od teorii Paula Sabatiera i jego zwolenników, według którego Franciszek został przymuszony przez kurię rzymską, reprezentowaną w tym wypadku przez kard. Hugolina, do porzucenia pierwotnego ewangelicznego charakteru zakonu i zaakceptowania pracy pastoralnej, a tym samym większego wpływu braci kapłanów<sup>277</sup>. Raczej warto przyjąć opinię Pietra Maranesiego, według którego Franciszek sam wybrał kard. Hugolina do współpracy, aby w ten sposób lepiej odkryć to, co Bóg mu objawił<sup>278</sup>. Właśnie dzięki współpracy tych dwóch osób narodziła się *Reguła* zwana zatwierdzoną.

*Regola bollata* w 12 rozdziałach formułuje to, co zawierała w 24 *Regola non bollata*, co tym samym ograniczyło jej zawartość. Informacja o tyle ważna, gdy weźmie się pod uwagę, że bracia mieli nauczyć się tekstu reguły na pamięć. Mimo tego, że jest tekstem o wiele krótszym, zachowuje treść pierwotnego prawodawstwa franciszkańskiego. Poza długością tekstu dostrzegalną różnicę stanowi zmiana stylu: z języka opisu, refleksji biblijnych i modlitw na bardziej konkretny język prawa, co jednak nie przeszkodziło Franciszkowi dziewięć razy zabrać głos w pierwszej osobie. Te interwencje Biedaczyny przeczą wszystkim tym wypowiedziom historyków, którzy twierdzą, że *Reguła zatwierdzona* została mu narzucona, świadczą raczej o tym, iż uważał ją za swoje dzieło.

Omawiana *Reguła* w odróżnieniu od *Reguły niezatwierdzonej* zawiera mniejszą liczbę cytatów biblijnych, ale to nie oznacza, iż nie zachowano ich ducha<sup>279</sup>. W tym wypadku należy bowiem odróżnić formę od zawartości. Forma rzeczywiście jest inna niż w pozostałych pismach Franciszka, ale zawartość zgadza się z jego ideałem ewangelicznym. Choć *Regola bollata* niektóre kwestie normuje dość szczegółowo, jak np. sprawę liturgii godzin, to inne pozostawia nierozstrzygnięte, jak choćby długość kadencji przełożonych, tak więc wiele spraw musiało jeszcze dojrzeć i należało wypracować sposoby ich rozwiązania. Ponadto założyciel pozostawił swym braciom znaczny margines dobrze pojętej swobody, dlatego nie pozostawił szczegółowych przepisów<sup>280</sup>.

*Reguła zatwierdzona* braci mniejszych otwiera się formułą: „w imię Pańskie”, co może być odwołaniem do św. Pawła, który poleca chrześcijanom, aby wszystko, co czynią, czynili w imię Boże (Kol 3,17). Również św. Franciszek chciał, aby bracia wszystko wykonywali na chwałę Boga i na służbę Kościołowi. Należy podkreślić, iż pierwsze słowa *Reguły* nie są tytułem rozdziału, ale krótkim wstępem (*incipit*), który ma nadać ton całemu dokumentowi. Dzięki czemu można dowiedzieć się, iż omawiany dokument, nie jest zbiorem

<sup>276</sup> Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione*, s. 139.

<sup>277</sup> Por. P. Sabatier, *Vita di san Francesco d'Assisi*, s. 260-265. Podobną opinię wyraził Le Goff, który napisał, że Franciszek z ciężkim sercem zaakceptował tak zdeformowaną *Regułę*. Zob. J. Le Goff, *San Francesco d'Assisi*, Editori Laterza, Roma-Bari 2000, s. 52.

<sup>278</sup> P. Maranesi, *Francesco d'Assisi e i frati minori*, s. 80-81. Zob. też: R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 134-135.

<sup>279</sup> L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 45. Na temat stylu *Reguły zatwierdzonej* zob. L. Hardick, *Zarys historyczny i przestrzeganie „Reguły” w pierwszych latach*, w: *Franciszkańska reguła życia*, s. 33.

<sup>280</sup> R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 133-134. Zob. również: Cz. Gniecki, *Franciszkańskie ubóstwo i papieskie interpretacje „Reguły” św. Franciszka do roku 1517*, w: Cz. Gniecki, K. Żuchowski, *Dokumenty papieskie dotyczące reguły...*, s. 18-19.

praw, a tekstem teologicznym. Po czym następuje syntetyczna prezentacja życia franciszkańskiego, które polega na „zachowaniu świętej *Ewangelii* [...] przez życie w posłuszeństwie, bez własności i czystości”<sup>281</sup>.

Założyciel braci mniejszych nie napisał, że zaczyna się *Reguła*, ale rozpoczyna się życie (*vita*), co oznacza, iż dla Biedaczyny wszystko to, co zawiera *Reguła*, jest pomocą do lepszego życia *Ewangelia*, a nie prawnym opisem funkcjonowania instytucji. W odróżnieniu od *Reguły niezatwierdzonej*, gdzie funkcjonuje nazwa ogólna „bracia”, omawiany dokument zawiera nazwę oficjalną: „Bracia mniejsi”. Nazwa ta ma podstawy ewangeliczne, a nie – jak chcieli niektórzy – socjologiczne<sup>282</sup>. *Reguła* skierowana jest do braci, to oni są adresatami tego pisma. Bracia są również określani jako mniejsi, ale przymiotnik kwalifikacyjny użyty tu nie jest absolutny, tylko relatywny. Tak więc bycie mniejszym jest zawsze skierowane do konkretnej osoby, jest się mniejszym w stosunku do kogoś. Bracia mniejsi mają zachowywać (*observare*) *Ewangelię* Pana Jezusa.

W tym miejscu trzeba zaznaczyć, iż Sobór Watykański II z mocą przypomniał, że naśladowanie Chrystusa i Jego świętej *Ewangelii* jest obowiązkiem wszystkich chrześcijan, a nie tylko zakonników (*Deo devoti*) lub kapłanów, tym samym nie może być rozumiana jako monopol franciszkanów. Dla wszystkich ochrzczonych Chrystus jest drogą, prawdą i życiem, a *Ewangelia* normą postępowania. Również w czasach Biedaczyny życie według *Ewangelii* było ideałem wielu ludzi, którzy żyli ubogo, własną pracą zarabiali na utrzymanie i jako wędrowni kaznodzieje głosili królestwo Boże, choć wielokrotnie robili to poza Kościołem. Może z tego względu Franciszek od pierwszych zdań swej *Reguły* akcentował posłuszeństwo, które łączy Założyciela i jego następców z papieżem i Kościołem rzymskim. Dla Świętego z Asyżu podporządkowanie się Chrystusowi, którego chce naśladować i który przemawia w *Ewangelii*, wyraża się w posłuszeństwie Kościołowi, w sposób prawdziwy interpretujący słowo Boże. Tak więc głównym elementem składowym *Reguły* franciszkańskiej jest posłuszeństwo Chrystusowi, który przemawia w *Ewangelii* głoszonej przez Kościół<sup>283</sup>. Poverello, przyrzekając posłuszeństwo papieżowi Honoriuszowi, czyni to – jak zauważono – w sposób rycerski, a mianowicie z uszanowaniem (*riverenza*).

W średniowieczu wasal składający przysięgę swemu seniorowi miał to czynić z uszanowaniem<sup>284</sup>. Tak wyrażone posłuszeństwo papieżowi jest pierwszym przypadkiem w historii Kościoła, kiedy cały zakon w formie oficjalnej zobowiązuje się do wierności papieżowi i jego następcom. Franciszek bowiem nie składa przysięgi tylko w swoim imieniu,

---

<sup>281</sup> 2 Reg 1, 1, w: ZF, s. 128.

<sup>282</sup> Zob. K. Esser, *Origini e inizi...*, s. 40-42. C. Vaiani, *Droga św. Franciszka z Asyżu*, Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2002, s. 88-90. O motywach socjopolitycznych nazwy pisał m.in. D. Flood, *La Genesis della Regola*, s. 42-43. Krytykę poglądów Davida Fooda podjął Felice Accrocca. Por. F. Accrocca, A. Ciceri, *Francesco e i suoi frati*, s. 28-29. Wpływu sytuacji polityczno-socjalnej na nazwę zakonu nie wyklucza F. Uribe, *La Regola di san Francesco*, Lettera e Spirito, Edizioni Dehoniane, Bologna 2011, s. 48. Natomiast Maranesi wybrał formę pośrednią, dla niego Franciszkowe bycie mniejszym wpływało z *Ewangelii*, ale miało konsekwencje socjalne i dlatego bracia mniejsi zamieszkali na obrzeżach struktury społecznej średniowiecznego miasta. Por. P. Maranesi, *Francesco d'Assisi e i frati minori*, s. 31.

<sup>283</sup> D. Dozzi, *La regola per la vita*, w: P. Maranesi, F. Accrocca, *La Regola di frate Francesco. Eredita e sfida*, Editrici Francescane, Padova 2012, s. 204.

<sup>284</sup> Zob. F. Uribe, *La Regola di san Francesco*, s. 63. Autor przytacza formułę konkordatu pomiędzy Fryderykiem Barbarossą a Aleksandrem III z 1177 r. w którym padają następujące słowa: *Il signore Imperatore Federico rendera' la dovuta riverenza ad Alessandro III e ai suoi sucessori canonicamente eletti* („Pan Fryderyk Imperator złoży odpowiednie uszanowanie dla papieża Aleksandra III i jego kanonicznych następców”).



ale również innych braci, którzy mają obowiązek (*tenentur obedire*) słuchać Franciszka i jego następców. Owo posłuszeństwo Chrystusowi wyraża się konkretnie w zachowywaniu trzech ślubów: posłuszeństwa, czystości i ubóstwa. W ten sposób wyrażone rady ewangeliczne pojawiają się pierwszy raz w dokumentach dotyczących życia zakonnego. Dotychczas reguły życia monastycznego nie wskazywały w sposób wyraźny na trzy śluby, np. w *Regule* św. Benedykta nie ma mowy o ślubie czystości lub o ubóstwie<sup>285</sup>. Prawdopodobnie po raz pierwszy trzy rady ewangeliczne zostały tak wyrażone na Soborze Laterańskim II w 1139 r. Natomiast jako podstawę życia zakonnego uznał je Innocenty IV<sup>286</sup>.

Drugi rozdział *Reguły* jest najobszerniejszy w całym tekście dokumentu, a mimo to odnosi się do jednego tematu, a mianowicie do kandydatów i sposobu ich przyjmowania. W przeciwieństwie do głównej tendencji, czyli skracania tekstu z *Reguły niezatwierdzonej*, tu widoczne jest odstępstwo od tej zasady – tekst pozostał prawie identyczny, co więcej: powiększył się o dwa wersety. W obydwu dokumentach prawnych zakonu tekst o przyjmowaniu kandydatów można podzielić na trzy grupy tematów. Pierwszy dotyczy kandydata i braci, którzy go przyjmują. Drugi zawiera obowiązki ministra. Natomiast trzeci odnosi się do wszystkich braci.

Franciszek zakłada, iż niektórzy zechcą podjąć taką formę życia. Założyciel braci mniejszych wyklucza jakikolwiek przymus i manipulację. Kandydat, chcący podjąć życie w zakonie franciszkańskim, musi to robić z własnej i nieprzymuszonej woli. Co warto podkreślić, w tekście *Reguły zatwierdzonej* nie znalazły się elementy duchowe z *Reguły niezatwierdzonej*, a mianowicie zapis o przybyciu z Bożego natchnienia i o tym, iż kandydaci mają być przyjęci uprzejmie<sup>287</sup>. Biedaczyna zawsze uważał, że kandydaci są darem Boga i przychodzą do zakonu z natchnienia Ducha Świętego, czyli że ich przybycie jest odpowiedzią na zaproszenie Chrystusa do naśladowania Go.

Polskie tłumaczenie *Reguły* stawia na pierwszym miejscu przyjście, a następnie pragnienie przyjęcia sposobu życia. Natomiast tekst oryginalny najpierw opisuje chęć przyjęcia formy życia, a w dalszej kolejności przyjście do braci<sup>288</sup>. Takie ustawienie podkreśla charakter daru, którym jest powołanie; może być ono przyjęte przez kandydata i konsekwencją tego będzie przyjście do braci. Co ciekawe, zakonodawca nie mówi o wstąpieniu do klasztoru ani do prowincji, ale o przyjęciu tego sposobu życia, co jest dużą różnicą, jeśli porówna się ten zapis z regułami monastycznymi, gdzie kandydat był przyjmowany do klasztoru.

<sup>285</sup> Reguła św. Benedykta mówi o *obedientia*, *stabilitas* oraz o *conversatio morum*. Por. Benedicti, *Regula* 58, 17. Zob. M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego. Starożytność (wiek III-VIII)*, t. I, Wydawnictwo Polskie Towarzystwo Teologiczne UNUM, Kraków 1993, s. 57. Autor twierdzi, że zwyczaj składnia ślubów nie był powszechny w Egipcie i że praktyka ślubów nie występowała ani u Jana Kasjana, ani we wschodnich regułach Pachomiusza czy Bazylego. Dopiero św. Benedykt z Nursji wprowadził śluby mnisze, przez które mnich wiązał się ze swoją wspólnotą. Święty prawodawca z Monte Cassino przewidział w swej regule potrójne zobowiązanie: 1. Pozostanie w klasztorze (*stabilitas loci*); 2. Rezygnację z wszelkiej prywatnej własności i zachowanie czystości (*conversio morum*); 3. Posłuszeństwo przełożonemu (*obedientia*). Zob. także: W. Mocydlarz, *Historia profesji zkonnej*, „Anamnesis 85” 2016, nr 22, s. 52-53.

<sup>286</sup> Por. kan. VII Soboru Laterańskiego II, w: A. Baran, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, s. 145-146. Zob. J.M. Lozano, *La sequela di Cristo. Teologia storico sistematica della vita religiosa*, Edizioni Ancora, Milano 1981, s. 137-138.

<sup>287</sup> L. Lehmann, *Un percorso di iniziazione*, w: *La Regola di Frate Francesco*, s. 250-251. Uribe uważa, iż jest to fakt niewytłumaczalny, dlatego te fragmenty nie znalazły się w *Regule zatwierdzonej*. Zob. F. Uribe, *La Regola...*, s. 71.

<sup>288</sup> Por. 2 Reg 2, 1: *Si qui voluerint hanc vitam accepire et venerint ad fratres nostros*, w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 178.

Według *Reguły zatwierdzonej* jedynym obowiązkiem braci względem kandydata było odesłanie go do ministra prowincjalnego. W początkach zakonu wszyscy bracia mogli przyjmować chętnych do wstąpienia do zakonu i przedstawiali ich św. Franciszkowi. Jednak już po kilku latach ze względu na rozrost terytorialny i osobowy było to niewykonalne, dlatego na kapitule w 1217 r. obowiązek przyjmowania aspirantów przekazano ministrom prowincjonalnym i może dlatego Franciszek przypomina swym braciom, że tylko ministrom przysługuje takie prawo, a nikomu innemu. Ministrowie prowincjalni oprócz władzy przyjmowania kandydatów mają też obowiązek zweryfikować ortodoksyjność ich wiary poprzez egzamin. Sprawdzian dotyczy wiary katolickiej, sakramentów Kościoła i wolności od węzłów małżeńskich. Można zapytać: dlaczego aż dwa pytania odnoszą się do wiary katolickiej i do sakramentów Kościoła?

W owym czasie działały w okresie swojego największego rozwoju różne ruchy heretyckie, przede wszystkim katarzy i waldensi. Ci pierwsi nie rozpoznawali jako prawdziwej wiary katolickiej, a drudzy nie uznawali niektórych sakramentów lub uzależniali ich działanie od świętości życia szafarza. Życie braci, w szczególności ich ubóstwo i wędrowne kaznodziejstwo, upodobiło ich do ruchów heretyckich, a zatem nie dziwi fakt, iż wstępowały do zakonu osoby o poglądach heretyckich lub sympatyzujące z nimi. Być może owe osoby albo samo podobieństwo do organizacji niekatolickich były powodem wielu problemów w pracy kaznodziejskiej braci i oskarżania ich o herezję. Zapewne negatywne doświadczenia spowodowały wpisanie do *Reguły* norm odnoszących się do katolicyzmu kandydatów i wprowadzenie egzaminu wstępnego dla chcących podjąć życie zakonne.

Nie wiadomo dokładnie, na czym polegał i jak wyglądał sprawdzian dotyczący wiary katolickiej. Najprawdopodobniej odnosił się do artykułów wiary wyrażonych w *Credo*. W wyznaniu wiary wspomniany jest tylko jeden sakrament, a mianowicie chrzest, tak więc nie dziwi, że *Reguła* przypomina o rozszerzeniu egzaminu na sakramenty Kościoła. Egzamin kandydata do Zakonu Braci Mniejszych nie dotyczył tylko spraw teoretycznych, ale i praktyki religijnej. Kandydaci powinni wierzyć (*credere*), wyznawać (*confiteri*) i zachowywać (*observare*) naukę katolicką. Zachowywanie powyższych składników wiary jest podstawą przyjęcia do wspólnoty franciszkańskiej.

Sprawdzian obejmował też powiązania rodzinne kandydatów. *Reguła zatwierdzona* przewiduje możliwość, iż zgłaszający się do zakonu kandydaci mogą być żonaci. Według ówczesnego prawa kościelnego było możliwe przyjęcie chętnych, którzy zawarli wcześniej związek małżeński przy zachowaniu pewnych przepisów prawa. Sam styl wypowiedzi odbiega od Franciszkowego i wyczuwa się w nim rękę człowieka obeznanego z prawem kanonicznym, być może kard. Hugolina albo kogoś z urzędników kurii papieskiej. Normy odnośnie do żonatych kandydatów nie występowały w *Regule* z 1221 r., ale – co ciekawe – prawie w takiej samej formie znajdują się w *Regule* św. Klary, co może świadczyć o wpływie kurii rzymskiej na ich powstanie<sup>289</sup>.

Po zaliczonym pozytywnie egzaminie kandydaci mieli być pouczeni przy wykorzystaniu *Ewangelii* o tym, iż mają sprzedać wszystko, co posiadają, i rozdać ubogim. Praktyka sprzedania swoich dóbr i rozdania pieniędzy ubogim istniała w zakonie od czasów przybycia pierwszych naśladowców Asyżanina<sup>290</sup>. Przyjęcie do naśladowców Biedaczyny wymaga

<sup>289</sup> RKI 2, 5, w: ZF, s. 2016. Reguła św. Klary została zatwierdzona przez Innocentego IV w 1253 r.

<sup>290</sup> Por. AP 2, 10-12, w: ZF 1412-1413.

od aspirantów pozbycia się wszelkich dóbr materialnych zgodnie z tym, co mówi Jezus w *Ewangelii* (Mt 19,21). Takie pełne wyrzeczenie się wszystkiego ze strony kandydata jest potwierdzeniem prawdziwości jego powołania i tego, że traktuje je poważnie. Jednak mogą zdarzyć się przypadki, iż kandydaci nie będą w stanie wykonać tej normy (niemożność sprzedania dóbr), dlatego Franciszek ze zrozumieniem podchodzi do sytuacji życiowej chętnego do wstąpienia do zakonu, gdyż wystarczy decyzja o samej chęci sprzedaży. Tak więc dla założyciela franciszkanów ważniejsza była decyzja wewnętrzna niż zewnętrzne pozbycie się własności, ona bowiem świadczy o przyjęciu usłyszanej *Ewangelii*<sup>291</sup>. Z tego względu prawodawca gwarantuje całkowitą wolność w zarządzaniu dobrami ze strony kandydata, ale również przez zakon.

Trzeba przyznać, iż wypowiedź Franciszka, skierowana do braci i ministrów: *niech się strzegą bracia i ich ministrowie, aby się nie wtrącali do ich spraw doczesnych*<sup>292</sup>, bardzo zdecydowanie ostrzega braci przed pokusą posiadania. Zapewne ryzyko namawiania lub sugestie do tego, aby pozostawić dobra materialne dla braci jako ubogich, były mocna. Zarazem taka była też praktyka w zakonach mniszych. *Reguły* św. Benedykta i św. Augustyna polecały kandydatom rozdanie posiadanego mienia ubogim lub przekazanie go klasztorowi dla dobra wspólnego mnichów lub kanoników<sup>293</sup>. W zakonie franciszkańskim kandydat ma być całkowicie wolny w rozdyponowaniu posiadanych przez siebie rzeczy i bracia mają się do tego nie mieszać. Choć w owym niewtrącaniu się braci jest pewien wyjątek, a mianowicie kandydaci mogą prosić o radę i wówczas należy ich odesłać do „osób bogobożnych”. Istnienie *Deum timentes* – jak ich nazywa autor *Reguły* – świadczy o tym, iż w okresie, gdy pisana była *Reguła zatwierdzona*, bracia byli w dobrych relacjach z niektórymi świeckimi, którzy w przyszłości będą nazwani „przyjaciółmi duchowymi” i od których będzie zależało materialne utrzymanie braci. Cały ten urywek *Reguły* jest komentarzem do wypowiedzi Chrystusa skierowanej do bogatego młodzieńca o tym, że jeśli chce być doskonały, ma sprzedać wszystko, co posiada, i rozdać to ubogim, po czym może iść za Nim (Mt 19,21). Franciszek w wyzwoleniu się od wszelkich przywiązań, czy to materialnych, czy rodzinnych, widział drogę do pełnego oddania się Bogu<sup>294</sup>.

Droga rozpoznania własnego powołania i przystąpienia do Zakonu Braci Mniejszych wymaga czasu, który pozwoli na zapoznanie się ze strony kandydata z życiem, które prowadzą bracia, a ze strony zakonu da możliwość zweryfikowania jego intencji, dlatego *Reguła* przewiduje rok próby. Dokument wspomina tylko o czasie próby (*probatio*); termin, który w okresie średniowiecza oznaczał nowicjat, natomiast nie podaje żadnych szczegółów odnośnie do tego, co nowicjusze mają robić i gdzie mieszkać. Późniejsze opracowania hagiograficzne, np. *Zwierciadło doskonałości*, twierdzą, iż miejscem nowicjatu była Porcjunkula<sup>295</sup>.

<sup>291</sup> M. Badalamenti, *La nostra vita e' il Vangelo. Note esistenziali sulla Regola dei Frati Minori*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2009, s. 99.

<sup>292</sup> 2 Reg 2, 7, w: ZF, s. 128. Ten fragment *Reguły* zawiera Franciszkowe ostrzeżenie: *Et caveant fratrem*, które w *Regule niezatwierdzonej* występowało aż 17 razy.

<sup>293</sup> Zob. M. Conti, *Il Codice di Comunione...*, s. 168.

<sup>294</sup> H.H. Langkammer, *Vivere Evangelium Domini Nostri Jesu Christi...*, s. 118.

<sup>295</sup> Por. 2 Zw 8, 3, w: ZF, s. 1786. W tekście nie ma bezpośrednio mowy o nowicjacie w Porcjunkuli, ale tak go można zrozumieć: *Wszyscy bowiem bracia z całego zakonu przybywali tutaj, a każdy tylko w tym miejscu był przyjmowany do zakonu*. W podobny sposób można zrozumieć wypowiedzi ze ZA, który przedstawia Porcjunkulę jako model i przykład dla wszystkich braci. Zob. ZA 56, 39-41, w: ZF, s. 1573. Problem jednak w tym, że opisy te nie oddają sytuacji z początków zakonu, a historię z czasów ich autorów, czyli z ok. roku 1300 albo późniejszych lat.

Na podstawie badań nad Porcjunkulą, kościółkiem Matki Bożej Anielskiej, historycy doszli do wniosku, że po 1220 r. stała się ona stałym miejscem nowicjatu. Wiadomo, iż okres próby został wprowadzony w zakonie po bulli Honoriusza III *Cum secundum consilium* z 1220 r. Okres jego trwania, czyli rok, określiła *Regula bez bulli* i powtarza go *Regula zatwierdzona*. Na podstawie tego, na co wskazują obie *Reguły*, można wywnioskować, iż rok próby zaczynał się od „obłóczyn”, tzn. od otrzymania „odzieży na czas próby”. Na tej podstawie można założyć, iż od początku istniał jakiś ryt związany z przyjęciem nowego kandydata, choć nie ma na ten temat informacji źródłowych<sup>296</sup>. Celano w *Vita I*, opisując przybycie pierwszych naśladowców, stwierdza, że przyjęli oni sposób życia i ubiór św. Franciszka<sup>297</sup>. Na pewno jednak nie odbywało się to jako formalny ryt religijny, taki w dokumentach franciszkańskich znajduje się dopiero w *Konstytucjach* z 1331 r. (konstytucje z Perpignan). Mimo braku prawnego rytu przyjęcia jednak jakiś obrzęd bardzo skromny i ograniczony do minimum istniał, o czym świadczy choćby przyjęcie Klary do zakonu franciszkańskiego<sup>298</sup>.

Ubiór kandydatów (*pannos probationis*) najwyraźniej był z innego materiału niż pozostałych zakonników. Sugeruje to użycie terminu *pannos*, co oznacza materiał gorszy jakościowo, a w potocznym znaczeniu oznaczający po prostu szmaty<sup>299</sup>. Z taką interpretacją Uribego nie do końca zgadza się Lehmann, według którego termin *pannus* był używany na określenie tkanin z wełny niebarwionej, którą na swoje stroje używali humiliaci i franciszkanie<sup>300</sup>.

Kandydaci otrzymywali dwie tuniki bez kaptura, sznur, spodnie i kaparon. Co ciekawe, *Regula* nie używa określenia „habit” na strój nowicjuszy albo w ogóle na strój franciszkanów, ale termin „tunika”. Ma to swoje uzasadnienie w *Piśmie Świętym* – Jezus, wysyłając apostołów na misję kaznodziejską, poleca im wziąć tunikę (Mt 10, 9-10). Franciszek pozwala mieć dwie tuniki. Przepis ten wprowadzono prawdopodobnie po doświadczeniach misyjnych w krajach zaalpejskich Europy Północnej i Środkowej. Bracia odbywający rok próby w odróżnieniu od profesów nosili tunikę bez kaptura, zamiast tego mogli nosić kaparon. Jest to rodzaj peleryny z kapturem, zakrywającej plecy i sięgającej do pasa<sup>301</sup>. Ubiór ten początkowo nosili mnisi benedyktyńscy, z czasem zmienił nazwę i współcześnie benedyktyni określają się go mianem „kokola”. Natomiast w XIII wieku nosili go wieśniacy jako ochronę od zimna i deszczu. Normy odnoszące się do ubioru tych, którzy odbywali okres próby, są takie same w *Regule zatwierdzonej*, jak i w *Regule niezatwierdzonej*, co potwierdza, iż w tym okresie zakon osiągnął pewną jednolitość w noszonym ubiorze. Poświadczą to też bulla papieska *Cum secundum*, gdzie znajduje się

---

<sup>296</sup> Alexis Brault i Noel Rath uważają, iż w czasach pierwszych monasterów nie stosowano żadnej formuły profesji. Przyjęcie habitu stanowiło moment, kiedy kandydat stawał się mnichem. Natomiast profesja zakonna pojawiła się później. Zob. A. Brault, N. Rath, *Szczęście w życiu zakonnym*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1995, s. 60-61.

<sup>297</sup> 1 Cel 10, 6, w: ZF, s. 460.

<sup>298</sup> Zob. Lg 4, 8, w: ZF, s. 2257.

<sup>299</sup> F. Uribe, *La Regola*, s. 93.

<sup>300</sup> Zob. L. Lehmann, *Un per corso di iniziazione*, w: *La Regola di Frate Francesco*, s. 258.

<sup>301</sup> F. Uribe, *Strutture e specificita' della vita religiosa secondo la regola di S. Benedetto e gli opuscoli di S. Francesco d'Assisi*, Pontificia Athenaeum Antonianum, Roma 1979, s. 189.

określenie *habitus vitae vestre*<sup>302</sup>. Stwierdzenie papieskie z 1220 r. odróżnia franciszkanów od innych mnichów na podstawie noszonego przez nich habitu, choć go nie opisuje.

Odnosnie do stroju nowicjuszy można zadać pytanie: dlaczego Franciszek w tej samej wspólnotie akceptuje dwa różne stroje? Padają różne odpowiedzi. Jedni podkreślają konieczność wynikającą z ówczesnego prawodawstwa kościelnego, bowiem dla prawników tamtego czasu habit stanowił element rozpoznania i rozróżnienia osoby świeckiej i duchownej. Nowicjusz, niebędący jeszcze zakonnikiem, nie mógł nosić stroju zakonnego<sup>303</sup>. Inni nie rozstrzygają motywu różnorodności w ubiorze, a tylko sugerują, iż taką konieczność rozróżnienia kandydata i pełnoprawnego członka zakonu wprowadził kard. Hugolin<sup>304</sup>.

Biedaczyna po tym, jak określił wygląd „odzieży na czas próby” nie wspomina o tym, co kandydaci powinni robić przez rok nowicjatu ani kto ma ich przygotowywać czy być ich formatorem. Można przypuszczać, że zgodnie z poleceniem papieża Honoriusza z *Cum secundum* kandydaci mieli wypróbować nową formę życia i samych siebie, czy są odpowiedni do takiego sposobu życia<sup>305</sup>. Aby to zrobić, nie wystarczyło teoretyczne wyjaśnienie. Kandydaci musieli doświadczyć w praktyce, na czym polega życie franciszkańskie. Dlatego należy uznać za prawdziwy opis autora *Zbioru asyjskiego*, który twierdzi, iż na początku zakonu bracia przebywali w przytułkach dla trędowatych i im usługiwali. Ponadto dla wstępujących do zakonu najważniejsza była służba trędowatym i pozostawanie w ich domach<sup>306</sup>. Służba chorym na trąd nie była więc tylko okazjonalnym zajęciem niektórych braci, ale – jak sugeruje Maranesi – stanowiła kryterium przyjęcia kandydata i obowiązkowy etap w jego formacji<sup>307</sup>. Taka forma nowicjatu trwała co najwyżej do śmierci Franciszka z Asyżu, później zakon w kwestii formacji kandydatów przyjął monastyczny model formacji nowicjuszy. Mimo szczegółowych informacji o tym, jak miał wyglądać ubiór aspiranta do zakonu, Biedaczyna daje możliwość zmiany: jeśli według Boga ministrom prowincjalnym wyda się właściwszy inny strój, mogą go zmienić<sup>308</sup>.

Po ukończeniu roku próby nowicjusze byli przyjmowani pod posłuszeństwo i składali przyrzeczenie o zachowywaniu *Reguły* i sposobu życia na zawsze. Franciszek nie opisuje, na czym miał polegać ryt profesji ani nie podaje żadnej formuły prawnej. Nowicjusz miał być przyjęty pod posłuszeństwo (*recipientur ad obedientiam*), czyli konsekwencją złożenia profesji zakonnej było przyjęcie przez wspólnotę. Związek nowicjusza z zakonem nie jest rozumiany jako afiliacja albo np. wpisanie do księgi członków, nieopisany jest przez żaden termin prawny, ale jest zwyczajnie przyjmowany. Dla Biedaczyny przyjęcie pod posłuszeństwo było równoznaczne z oficjalnym wejściem w skład klasztoru praktykowanym w zakonach benedyktyńskich. Dosłowne rozumienie „w zakonie franciszkańskim” w tym

<sup>302</sup> Honorius III, *Cum secundum consilium*, w: BF, t. I, s. 6.

<sup>303</sup> L. Lehmann, *Un per corso di iniziazione*, s. 259; Conti uważa, że w ówczesnym kontekście prawnym przyjęcie habitu zakonnego było równoznaczne ze złożeniem profesji zakonnej. Zob. M. Conti, *Il Codice di Comunione...*, s. 176-177.

<sup>304</sup> K. Esser, *Melius catholice observemus. Objasnienia reguły w świetle pism i wypowiedzi św. Franciszka*, w: L. Hardick, T. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska reguła życia*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1988s. 107; O. Schmucki, *Iniziazione alla Vita francescana alla luce della regola ed altre fonti primitive*, „L’Italia Francescana” 1985, nr 60, s. 36-38.

<sup>305</sup> Por. Honorius III, *Cum secundum consilium*, w: BF, t. I, s. 6.

<sup>306</sup> ZA 9, 2, w: ZF, s. 1532.

<sup>307</sup> P. Maranesi, *Il servizio ai lebbrosi in san francesco e nei francescani*, „Franciscana” 2008, nr 10, s. 56.

<sup>308</sup> Por. 2 Reg 2, 10, w: ZF, s. 129.

okresie nie było możliwe, bowiem bracia nie posiadali klasztorów, dlatego kandydat na brata mniejszego jest przyjmowany pod posłuszeństwo, a nie do klasztoru lub prowincji. Jeśli dla mnicha wstąpienie do klasztoru wiązało się z przebywaniem w określonym fizycznie miejscu, to dla kandydata do zakonu franciszkańskiego takim miejscem „klasztorem” jest posłuszeństwo. Franciszek terminu *obedientia* używał w znaczeniu etymologicznym, czyli jako *audire* (słuchanie). Kandydat, przyrzekający słuchać, wchodził w środowisko, w którym się słucha – oczywiście Boga.

Słowa: „przyrzekając na zawsze zachować ten sposób życia i regułę” historycy franciszkanizmu uznają za formułę profesji pierwszych franciszkanów. W okresie średniowiecza profesję określano mianem *promissio*, a oznaczało ono „złożyć śluby zakonne”, czyli zostać mnichem<sup>309</sup>. *Reguła* nie wspomina o trzech ślubach, a tylko o tym, iż kandydat ma zachowywać sposób życia braci i *Regułę*. Nie ma też zapisu, w jaki sposób miało wyglądać składanie profesji. W tym czasie w zakonie benedyktyńskim utrwalił się już ryt *professio in manus*, czyli wkładanie rąk składającego śluby w ręce opata. Nie wiadomo, kiedy ów ryt zaczerpnięty z przysięgi lennej przeszedł też do zakonu franciszkańskiego<sup>310</sup>.

W początkowych latach istnienia braci mniejszych nowo przybyli do zakonu po rozdaniu tego, co posiadali, dopuszczani byli do ślubów. Jednak nie wszyscy dochowywali wierności, jedni z nich zwyczajnie odchodzili, a inni, nosząc habit franciszkański, żyli niezgodnie z *Regułą*, co było wielokrotnie powodem zgorszenia. Po interwencji Honoriusza III i jego bulli *Cum secundum* wprowadzono obowiązkowy rok próby, ale i on nie gwarantował, iż wszyscy kandydaci pozostaną w zakonie. Bulla papieska zabraniała przechodzenia z zakonu do zakonu i przebywania poza posłuszeństwem (*extra obedientiam evagari*)<sup>311</sup>. Franciszek, odwołując się do tego dokumentu, stwierdza tylko, że nie wolno profesom wystąpić z zakonu zgodnie z rozporządzeniem Ojca Świętego.

Jak zauważył Roberto Rusconi, oba przepisy – o nowicjacie i o zakazie włóczenia się – pochodzą z prawodawstwa benedyktyńskiego i – jak stwierdza autor – są wkładem w proces instytucjonalizacji zakonu franciszkańskiego<sup>312</sup>. Jednak już sam fakt, że wspomina o nim dokument papieski i zarazem *Reguła*, musi świadczyć, iż istniał duży problem dotyczący przechodzenia braci do innych zakonów lub tułaczki. Franciszek, by podkreślić wagę decyzji, którą się podejmuje podczas składania ślubów, odwołuje się do słów Chrystusa z *Ewangelii według Łukasza* o tym, że kto ogląda się wstecz, nie nadaje się do królestwa Bożego (Łk

<sup>309</sup> Por. L. Lehmann, *Un per corso di iniziazione*, s. 265; F. Uribe, *La Regola...*, s. 102. Esser jako potwierdzenie na takie rozumienie profesji w pierwotnym nurcie franciszkańskim przytacza list brata Eliasza do braci w Walencji, gdzie Eliaz zachęca ich do zachowania *Ewangelii* i *Reguły*, jak to przyrzekli. Por. K. Esser, *Origini e inizi...*, s. 166.

<sup>310</sup> Zob. W. Mocydlarz, *Historia profesji zakonnej*, s. 54-56. Autor zauważa, iż profesja benedyktyńska była nazywana *professio super altare*, bowiem składano ją, trzymając rękę na ołtarzu. Wyraża życie monastyczne jako *oblatio* (ofiara). Natomiast wraz z rozwojem ruchu kanoników na przełomie XI i XII wieku pojawiły się elementy *professio in manibus*, która zdaniem autora od kanoników została przejęta przez franciszkanów i dominikanów. Zwyczaj ten został przyjęty z klasycznego feudalizmu (X-XI w.) kiedy junior, później zwany wasalem, wchodząc na służbę seniora, oddawał się pod jego protekcję (*commendatio*), wkładając swoje złożone dłonie w ręce pana i obiecywał mu wierność. W tym wypadku miejscem ceremonii był kapitułarz, a nie kościół. Ten wzór profesji na przełomie XIII i XIV wieku zaadaptowali franciszkanie. Znajduje się on w *Konstytucjach narbońskich* z 1260 r.

<sup>311</sup> Por. 1 Reg 2, 10, w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 138-139. Honorius III, *Cum secundum*, w: BF, t. I, s. 6.

<sup>312</sup> R. Rusconi, „*Clerici secundum alios clericos*”. *Francesco d'Assisi e l'istituzione ecclesiastica*, w: *Frate Francesco*, Atti del XXI Convegno internazionale, s. 90-92.

9,62). W zasadzie tekst bulli Honoriusza III nie zabraniał odchodzenia z zakonu, ale tak go interpretuje Biedaczyna w świetle *Ewangelii*. Dla Asyżanina złożenie profesji było decyzją nieodwołalną, bowiem rozumiał życie franciszkańskie jako kroczenie po śladach Chrystusa. Żeby tak czynić, nie wolno się odwracać, bowiem prowadzi to do zagubienia właściwej drogi i tym samym niedotarcie do królestwa niebieskiego.

Po tym jak Franciszek określił, jak ma wyglądać ubiór nowicjuszy i ich profesja, znów powraca w swej wypowiedzi do ubioru, ale tym razem tych, którzy złożyli śluby. By nie powtarzać się, nie mówi o sznurze, spodniach i majtkach, ogranicza się tylko do różnicy w ubiorze, a mianowicie do tuniki z kapturem i do drugiej bez kaptura. Możliwość posiadania drugiej tuniki została wprowadzona po wyprawach misyjnych do krajów o niższej temperaturze niż Italia. Taką możliwość dopuszczała już *Reguła niezatwierdzona*, wedle której można ją posiadać w zależności od potrzeby, w tym wypadku autor uzależnia posiadanie drugiej tuniki od chęci. Ci, którzy chcieliby ją mieć, mogą ją posiadać. Dopuszczone też zostało noszenie butów, jeśli zachodzi taka potrzeba. Koniecznością są też usprawiedliwiane buty, które bracia mogą nosić. Nigdzie w *Pismach* św. Franciszka nie ma nakazu, iż bracia muszą chodzić boso, ale już sama wypowiedź *Reguły*: *I w razie konieczności mogą nosić obuwie*, świadczy o tym, iż naturalne było chodzenie bez butów, a tylko przebywanie w zimnych strefach Europy wymusiło konieczność noszenia obuwia.

Święty z Asyżu (jak we wszystkich swoich decyzjach, tak również w tym wypadku) inspirował się *Ewangelią*. Chrystus, wysyłając swych uczniów na działalność misyjną, poleca im, aby nie brali dwóch sukien, laski ani trzosa, ale pozwala im wziąć sandały na drogę (Mk 6,9). Z tego faktu Esser wyciągnął wniosek, iż bracia nosili sandały<sup>313</sup>. Powołując się jednak na świadectwa kronikarzy z epoki, jak np. Burkard z Urspergu czy kronikarz z S. Albano, zauważa, iż opisujący pierwszych braci franciszkańskich zwracali uwagę na ubogość ich stroju i na to, że chodzą boso<sup>314</sup>.

Należy podkreślić, że dla Franciszka jako prawodawcy swego zakonu nie istnieją kryteria sugerujące formalizm w podejściu do ubioru, dlatego nie napisał nic na temat koloru habitu ani jego kształtu. Ponadto pozostawia zawsze dopasowanie stroju do możliwości i warunków, w jakich znajdują się bracia. Idąc tym tokiem rozumowania, Matanic doszedł do wniosku, iż bracia bardzo szybko, ze względu na warunki, zaczęli używać sandałów, peleryn i różnego rodzaju okryć głowy<sup>315</sup>.

Wszyscy bracia (profesi czy nowicjusze), mimo noszenia odmiennych części ubioru, wykorzystywali do uszycia habitu takiej samej jakości materiału. Biedaczyna polecił wszystkim swym naśladowcom noszenie odzieży pospolitej. W języku łacińskim użyte jest słowo *vilis*, oznaczające materiały o niskiej jakości; liche, marne, szorstkie i niebarwione<sup>316</sup>. Jego rozumienie można wyczytać również z kontekstu Franciszkowej wypowiedzi, Święty bowiem przeciwstawia pospolity ubiór braci szatom miękkim i kolorowym noszonym przez ludzi bogatych i szlachetnie urodzonych.

<sup>313</sup> K. Esser, *Melius catholice observemus...*, s. 109.

<sup>314</sup> Tenże, *Origini e inizi del movimento e dell'Ordine francescano*, s. 16-118.

<sup>315</sup> Zob. A. Matanic, *Adempire il Vangelo. Commento letterale e spirituale della Regola di s. Francesco d'Assisi*, Edizioni Francescane, Roma 1967, s. 60-61.

<sup>316</sup> 1 Reg 2, 17: *Et fratrem omnes vestimentis vilibus induantur* („I niech wszyscy bracia noszą odzież pospolitą”), w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, Wydawnictwo „M”, Kraków-Warszawa 2002, s. 180-181.

Bracia według Poverella mogą swój habit *repeciare*. Wszystkie polskie tłumaczenia oddają ten termin jako „łatanie”, ale już Esser zauważył, iż słowo to nie ma tu znaczenia łączenia razem i łatania, lecz naszywania, umieszczania podszewki, czyli ocieplenia w celu ochrony przed chłodem<sup>317</sup>. Dlatego – jak głosi autor tekstu – owe naszywania mogą być czynione ze *saccis*, czyli niewyprawionej skóry kozy lub wielbłąda<sup>318</sup>. Jak wspomniano, polskie tłumaczenia wskazują na łatanie, dlatego – idąc tym tokiem rozumowania – za łąty mogą być używane zgrzebne płótna lub inny materiał<sup>319</sup>.

Na koniec drugiego rozdziału Franciszek ostrzega swoich braci przed pychą. Zauważył bowiem, że niektórzy, podejmując ubogie życie franciszkańskie, uważali siebie za bardziej doskonałych od innych chrześcijan. Okazuje się, iż dużo łatwiej jest zmienić wygląd zewnętrzny niż własne serce, dlatego Poverello ostrzega swych naśladowców, aby nie gardzili ludźmi i nie oceniali ich ze względu na wygląd. Ubóstwo, wyrażające się w ubiorze brata mniejszego, musi być połączone z pokorą wyrażającą się w szacunku dla każdego człowieka, a w żadnym wypadku nie może być połączone z pogardą dla bogatych<sup>320</sup>.

To upomnienie braci ze strony założyciela sugeruje, że w 1223 r. franciszkanie czuli się już członkami dużego i prężnego zakonu, a to prowadziło wielokrotnie do wynoszenia i chwalenia się przed innymi. To poczucie wyższości odnosiło się przede wszystkim do tych, którzy ubierali się w miękkie i kolorowe szaty i jedli wyszukane potrawy. Święty z Asyżu nie neguje rzeczywistości, nie zaprzecza, iż istnieją bogaci, którzy noszą wyszukane stroje, ale nie występuje przeciwko nim i zabrania braciom ich oceniania. Asyżanin troszczył się, aby jego naśladowcy posiadali przede wszystkim ducha ubóstwa i byli mniejszymi (*minoritas*). Nie chciał, by wpadli w pychę, wynosząc się i sądząc innych. Duch prawdziwego ubóstwa miał prowadzić braci do poznania samych siebie, a tym samym do rozpoznania swojej grzeszności oraz wszelkich łask, którymi ich Bóg obdarzył.

Franciszek po zaprezentowaniu fundamentów ewangelicznych, na których opiera się Zakon Braci Mniejszych, i po podaniu zasad odnoszących się do ubioru nowicjuszy oraz profesów, zajmuje się w trzecim rozdziale *Reguły* modlitwą liturgiczną i formami postu. Nakierowuje także braci, jak mają kroczyć przez świat. Już sam tytuł sugeruje podział na trzy bloki tematyczne. Normy dotyczące boskiego oficjum, znajdujące się w *Regule zatwierdzonej*, w porównaniu z obowiązującymi w zakonach mniszych świadczą o wielkim kontraście głównie co do liczby zasad je określających. *Reguła* franciszkańska poświęca im niecały rozdział, a np. benedyktyńska aż dwanaście<sup>321</sup>. Prawodawca zakonu

---

<sup>317</sup> K. Esser, *Origini e valori, autentici dell'Ordine dei Frati Minori*, Edizioni Francescane „Cammino”, Milano 1972, s. 119.

<sup>318</sup> Zob. F. Uribe, *Strutture e specificita' della vita religiosa...*, s. 19-191. O naszywaniu skór zwierząt na habit mówi Celano w *Vita II*, gdzie opisuje podszywanie tuniki Franciszka skórą lisa. Zob. 2 Cel 93, 4-10, w: ZF, s. 659-660.

<sup>319</sup> Por. 2 Reg 2, 16, w: ZF 129: *I niech wszyscy bracia noszą odzież pospolitą, i mogą ją z błogosławieństwem Bożym łątać zgrzebnym płótnem lub innymi kawałkami materiału*. Takie samo tłumaczenie znajduje się w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 181.

<sup>320</sup> C. Vaiani, *La Fraternitas nella Regola*, w: A. Czortek, *Un testo identitario. Metodo e temi di lettura della Regola di Francesco d'Assisi*, Cittadella Editrice, Assisi, 2013, s. 112; M. Badalamenti, *La nostra vita e' il Vangelo*, s. 105; H.H. Langkammer, *Vivere Evangelium Domini Nostri Jesu Christi...*, s. 119.

<sup>321</sup> Por. F. Uribe, *Strutture e specificita' della vita religiosa...*, s. 61-64.



franciszkańskiego przewidział, iż klerycy będą odmawiać boskie oficjum według przepisów Kościoła rzymskiego z wyjątkiem psalterza<sup>322</sup>.

W czasach Świętego z Asyżu terminem „oficjum Boże” nazywano nie tylko kanoniczną liturgię godzin, ale również odprawianie Mszy św. Podobnie słowem „kleryk” określano nie tylko tych, którzy otrzymali jakiś stopień święceń kapłańskich, ale wszystkich, którzy potrafili czytać. Tak więc rozróżnienie kleryków i laików nie tyle było podziałem na braci mających święcenia i laików, czyli nieposiadających święceń, ale na tych, którzy posiadali znajomość czytania i pisanie oraz na analfabetów. Należy też zauważyć, iż w owym czasie nie istniała w Kościele rzymskim jedna forma prawna wyznaczająca sposób odmawiania liturgii godzin, co widoczne było nawet w samym Rzymie, gdzie w inny sposób odmawiano oficjum w Bazylice św. Piotra, a inaczej w Bazylice św. Jana na Lateranie<sup>323</sup>.

Franciszek nie wspomina o odprawianiu Mszy św., choć wchodziła ona w skład Świętego Oficjum. Najwyraźniej w stosunku do liturgii eucharystycznej pozostały w użyciu decyzje zawarte w *Liście do całego zakonu*, według którego w miejscach przebywania braci miała być sprawowana jedna Msza św. dziennie. W takim wypadku należałoby przyjąć powstanie owego listu przed *Regulą zatwierdzoną*.

Poverello, by określić sposób odmawiania oficjum przez swoich naśladowców, stwierdza, iż mają to czynić według przepisów Kościoła z wyjątkiem psalterza. Motywem wspomnianego wyjątku było używanie przez kurię papieską psalterza, zwanego rzymskim, lub św. Hieronima pochodzącego z *Wulgaty*, natomiast poza Rzymem bardziej znanym był psalterz zwany gallikańskim, używany w szkołach katedralnych i parafialnych do nauki czytania, z tego powodu wielu znało na pamięć zamieszczoną w nim redakcję psalmów<sup>324</sup>.

Do czasów *Regula bullata* franciszkanie dostosowywali swój sposób odmawiania brewiarza do zwyczajów miejsca, w którym się znajdowali, co powodowało mnogość form przy założeniu, iż każda diecezja, a nawet każdy klasztor mnichów lub kanoników miał swój sposób odmawiania liturgii godzin. Przyjęcie jednej formy, zgodnej w przypadku Franciszka ze zwyczajem kurii rzymskiej, zwanej *Cursus curialis* Innocentego III (zreformował odmawianie oficjum w przeddzień Soboru Laterańskiego IV), zredukowało wielość ksiąg do tej pory używanych do jednej, co spowodowało ujednolicenie sposobu odmawiania liturgii godzin.

Reforma – jak zauważa Mario Righetti – miała niewielki rozmiar i znaczenie, w zasadzie ograniczała się do kaplicy papieskiej i taką by pozostała, gdyby nie przyjęcie jej przez Franciszka i jego zakon<sup>325</sup>. Przyjęcie brewiarza rzymskiego nie tylko było bardziej poręczne dla wędrowniej formy życia, jaką prowadzili bracia mniejsi, ale likwidowało konieczność dostosowania się do zwyczajów lokalnych. Jednak oprócz korzyści

<sup>322</sup> Zob. 2 Reg 3, 1, w: ZF, s. 129.

<sup>323</sup> M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, Editrice Ancora, Milano 1998, t. II, s. 651-652. Autor w swym opracowaniu zauważa, że nawet na Lateranie odmawiano w tym czasie liturgię godzin w dwóch różnych formach. W oficjalnej rezydencji papieża, w pałacu patriarchalnym przebywali kanonicy regularni św. Frediana i wraz z nimi miał modlić się papież i jego kuria. Taka praktyka była stosowana do XI wieku, następnie ze względu na liczne zajęcia administracyjne i wyjazdy papieża Święte Oficjum dla Ojca Świętego i jego kancelarii w formie zredukowanej zorganizowano w oratorium św. Wawrzyńca, zwanym *Sancta Santorum*. Tak więc w bazylice odmawiano oficjum w formie solennej, natomiast w oratorium w wersji skróconej. Tę skróconą wersję nazywano *breviarium* (brewiarz). Zob. tamże, s. 654-655.

<sup>324</sup> F. Uribe, *La Regola di san Francesco*, s. 124; M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, s. 657.

<sup>325</sup> M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, s. 656.

funkcjonalnych przyjęcie takiej formy brewiarza spowodowało jednolitość w odmawianiu oficjum w całym zakonie, a tym samym przyczyniło się do zachowania jedności pomiędzy braćmi rozproszonymi po całej Europie. Dylematów z odmawianiem różnie pojętego oficjum i związanych z tym problemów doświadczyli bracia na kapitułach generalnych i dlatego zdecydowano się na przyjęcie jednej formy brewiarza<sup>326</sup>.

Niektórzy komentatorzy widzą w tym wyraz wierności Kościołowi rzymskiemu, co oczywiście jest dostrzegalne i z całą pewnością taki zapis *Reguły* posłużył jako element wzmacniający więzi między Stolicą Apostolską a zakonem<sup>327</sup>. Jednak – jak zauważył Hubert Siekierka – *Regulę* zatwierdził Honoriusz III, wcześniej jako Cencio Savelli (słynny liturgista związany z reformą brewiarza dokonaną przez Innocentego III), tak więc można przypuszczać, że to on wpłynął na Serafickiego Patriarchę, aby jego zakon przyjął *Breviarium Curiae Romanae*<sup>328</sup>.

Pierwszą część wypowiedzi Franciszka z trzeciego rozdziału *Reguły zatwierdzonej* można streścić w trzech słowach: *faciant, dicant, orent*. Bracia klerycy mają odmawiać boskie oficjum w języku łacińskim (*faciant*), bracia laicy natomiast *Ojcze nasz* (*dicant*). Wszyscy zaś (laicy czy klerycy) byli zobowiązani do modlitwy (*orent*) za zmarłych. Franciszek poza ogólnym zapisem o tym, że brewiarz ma być odmawiany przez kleryków według przepisów Kościoła rzymskiego, nie objaśniał sposobu jego odmawiania. *Reguła niezatwierdzona* dopasowywała sposób odmawiania liturgii godzin do zwyczajów lokalnych. Tylko tzw. *Reguła dla pustelni* polecała braciom przebywającym w eremie odmawiać godziny kanoniczne w stosownej porze i według nich ustalony był program dnia<sup>329</sup>. Pismem, w którym można znaleźć informacje na temat odmawiania brewiarza, jest *List do całego zakonu*. Asyżanin polecał w nim zwracać braciom w czasie odmawiania brewiarza większą uwagę na obecność Boga i chwalenie Go czystym sercem niż na melodyjność głosów<sup>330</sup>.

Nowopowstała wspólnota braci mniejszych w początkach swego istnienia dopasowywała się w sposobie odmawiania oficjum do miejsca, w którym przebywała. Jednak po pewnym czasie chciała odróżniać się w sposobie odmawiania brewiarza od mnichów z wielkich opactw, dlatego modlitwa braci miała być przede wszystkim prosta<sup>331</sup>. Kajetan Esser, odnosząc się do tego fragmentu *Reguły*, stwierdził, iż Biedaczynie chodziło o to, aby bracia nie odmawiali oficjum tylko w formie ustnej, bez udziału ducha, lecz by wypowiadane słowa były wyrazem ich istoty<sup>332</sup>.

Bracia laicy, w tym wypadku bracia nieumiejący czytać (*illittrati*), w miejsce godzin kanonicznych mieli odmawiać określoną liczbę *Ojcze nasz* i tak: za jutrznie 24, za laudesy 5, po 7 za prymę, tercję, sekstę i nonę, 12 za nieszpory i 7 za kompletę. Między tym, co przypisywała laikom *Reguła niezatwierdzona*, a tym, co nakazuje *Reguła zatwierdzona*, nie

<sup>326</sup> H.I. Siekierka, *Oficjum w pierwszych wiekach zakonu franciszkańskiego*, „Studia Franciszkańskie” 2011, nr 21, s. 390.

<sup>327</sup> Idee wierności Kościołowi rzymskiemu widział w tym tekście Kajetan Esser. Zob. K. Esser, *Melius catholice observemus*, s. 113. Podobnie podkreślenie więzi z Rzymem dostrzega Langkammer. Por. H.H. Langkammer, *Vivere Evangelium*, s. 119.

<sup>328</sup> H.I. Siekierka, *Oficjum w pierwszych wiekach...*, s. 390-391.

<sup>329</sup> Pust ww. 3-5, w: ZF, s. 167.

<sup>330</sup> LZ 41-42, w: ZF, s. 261.

<sup>331</sup> Taką tezę stawia Marcello Badalamenti. Zob. M. Badalamenti, *La nostra vita e' il Vangelo, note esistenziali sulla regola dei Frati Minori*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2009, s. 131.

<sup>332</sup> K. Esser, *Melius catholice observemus...*, s. 113.

ma istotowych różnic, zostały usunięte tylko *Gloria Patri* i *Misere mei Deus* z poszczególnych godzin oraz *Credo* z jutrzni. Odmawianie *Ojcze nasz* w miejsce psalmów nie jest oryginalnym pomysłem Franciszka, ale przejętym przez niego, takie rozwiązanie przewidywała już np. *Regula* templariuszy zatwierdzona w 1128 r. lub *Propositum* dla humilitów z 1201 r. Franciszek, przypisując alternatywne oficjum dla braci nieumiejących czytać, chciał, aby wszyscy jego naśladowcy odmawiali boskie oficjum. Ci, którzy umieli czytać, mieli używać brewiarza, natomiast analfabeci *Ojcze nasz*.

Polecenie: „niech modlą się za zmarłych”, zawarte na końcu fragmentu o modlitwie braci, mogłoby sugerować, iż odnosi się ono tylko do braci laików. Jednak wydaje się dziwne i niemożliwe, aby Franciszkowy nakaz modlitwy za zmarłych odnosił się tylko do braci nieposiadających umiejętności czytania lub niebędących kapłanami. Nakaz jest bardzo ogólny, nie określa, jaką modlitwę należy odmawiać za zmarłych ani kiedy i ile razy. Być może, jak chcą niektórzy komentatorzy Poverella, zostawił braciom wybór w tym względzie, pozostawiając miejsce na ich prywatną kreatywność<sup>333</sup>. Chociaż w *Regola non bollata* prawodawca określił, iż klerycy mają odmawiać *De profundis*, natomiast laicy *Pater noster* i *Requiem aeternam*. Mimo iż wypowiedź założyciela jest bardzo oszczędna, to jednak podkreśla jego wiarę w świętych obcowanie.

Post i jego różne formy stanowiły bardzo ważny temat w życiu monastycznym. Także *Regula* św. Franciszka porusza to zagadnienie. W porównaniu jednak np. z *Regulą* św. Benedykta normy dotyczące postu są bardzo syntetyczne i mimo swego charakteru ascetycznego zostały umieszczone w rozdziale o Bożym oficjum i są rozumiane jako przygotowanie do najważniejszych świąt liturgicznych.

Pierwszym okresem postu, przepisany przez *Regulę*, jest tzw. *quadragesima* adwentowa, czyli okres od uroczystości Wszystkich Świętych do Bożego Narodzenia. Następnie wskazuje się na czterdziestodniowy post trwający od uroczystości Objawienia Pańskiego, ale jest on dobrowolny. Już w IV wieku zachowywano go w Jerozolimie, a w średniowieczu zaczął obowiązywać również na zachodzie Europy. Jego praktyka wiązała się trzecim elementem podkreślanym w święcie Objawienia Pańskiego, a mianowicie przyjęciem chrztu przez Chrystusa<sup>334</sup>. Po tym ostatnim według ewangelistów Jezus rozpoczął post na pustyni. Innym postem obowiązkowym jest tzw. Wielki Post przed uroczystością zmartwychwstania Chrystusa. Był on obowiązkowy dla wszystkich chrześcijan, tak więc Franciszek powieliła tylko obowiązującą normę Kościoła.

Również w wypadku postu nie ma konkretnego adresata nakazu. Nie jest jasne, do kogo odnosi się nakaz postu: do braci kleryków czy do laików? Jednak sformułowanie „niech poszczą” może sugerować, że norma dotyczy wszystkich braci (zarówno kleryków, jak i laików). Terminem „post” w średniowieczu określano również powstrzymywanie się od spożywania mięsa, jajek i produktów mlecznych. Zarazem pościć oznaczało w owym czasie konsumować jeden posiłek dziennie.

Poza okresami obowiązkowego postu bracia byli zobowiązani do poszczenia w każdy piątek. Post ten obowiązywał wszystkich chrześcijan Kościoła katolickiego, tak więc przepis

<sup>333</sup> Por. F. Uribe, *Pregghiera, dominio di se' e itineranza*, w: *La Regola di Frate Francesco*, s. 302.

<sup>334</sup> W czasie uroczystości Objawienia Pańskiego świętuje się: ukazanie się Chrystusa poganom, przemienienie wody w wino w Kanie Galilejskiej i chrzest Jezusa w Jordanie. Post od Objawienia Pańskiego w *Regule niezatwierdzonej* był przypisany jako obowiązkowy. Por. 1 Reg 3, 11, w: ZF, s. 100.

jest następnym skopiowaniem normy ogólnej z *Reguły* św. Franciszka. Post ograniczony do jednego dnia w tygodniu był złagodzeniem wcześniejszych praktyk, bowiem według *Kroniki Jordana* z Giano bracia pościli w środę i piątek, a za namową Franciszka również w poniedziałek i sobotę<sup>335</sup>.

Podobnie jak w innych przypadkach, tak również w zasadach odnoszących się do postu Franciszek nie stosuje bezdusznego rygoru prawnego, ale traktuje swych braci w duchu humanizmu, co uwidacznia się to w zapisie dotyczącym nieobowiązywania postu w wypadku oczywistej konieczności. Zapis ten jest odwołaniem się do *Decretum Gratiani*, według którego konieczność nie podlega prawu. Ponadto normy podane przez Świętego z Asyżu w zasadzie ograniczają się do norm Kościoła obowiązujących w owym czasie. W odróżnieniu od reguł innych zakonów *Reguła* franciszkańska nie precyzuje sposobu zachowywania postu. Wynikało to przede wszystkim z wędrownego sposobu życia pierwszych braci oraz ich ubóstwa, dlatego franciszkanie mogli jeść wszystko, co otrzymali od ludzi, czyli zapłatę za swoją pracę lub jako wyraz miłosierdzia, tj. jałmużnę, którą otrzymali<sup>336</sup>.

Dla Biedaczyny post nie ma tylko znaczenia ascetycznego, jest przede wszystkim naśladowaniem Chrystusa, tak więc życie według świętej *Ewangelii* zawiera w sobie praktykę postu. W pierwszej *Regule* Franciszek powołuje się bezpośrednio na słowa Chrystusa z *Ewangelii* św. Mateusza (Mt 9,15), natomiast w *Liście do wiernych* napisał, że trzeba pościć i powstrzymać się od wad i grzechów oraz od nadużywania pokarmów i napojów<sup>337</sup>. Tak więc post służy do uwolnienia się od samego siebie i do życia w wolności.

Mimo że wersety 10-14 należą do rozdziału trzeciego, wyróżniają się poprzez formę i zawartość. Z uwagi na formę są to napomnienia, natomiast jako zawartość stanowią podstawowe punkty odniesienia, które powinny prowadzić braci w ich wędrówce przez świat. Już we wstępie Franciszek, przemawiając w pierwszej osobie, używa aż trzech określeń: *consulo, moneo, exhortor* („radzę, upominam, zachęcam”), aby podkreślić wagę tego, co chce powiedzieć. Ponadto Biedaczyna dodaje jeszcze motywację chrystologiczną: w Panu Jezusie Chrystusie. Wszystko to po to, aby wzmocnić siłę swojej wypowiedzi w stosunku do braci, którzy idą przez świat. Seraficki Ojciec zwraca się tu do małych grup braci oddających się wędrownemu kaznodziejstwu lub pracy sezonowej u osób trzecich. Nie ma tu mowy o stałych wspólnotach żyjących w klasztorach, ale o tych, którzy idą przez świat.

Określenie *mundus* (świat) w literaturze monastycznej oznaczało zawsze *saeculum*, czyli rzeczywistość negatywną podległą Złu i grzechowi, która przeciwstawia się łasce<sup>338</sup>. Dlatego życie monastyczne było rozumiane jako *fuga mundi* (ucieczka ze świata), co w wypadku mnicha oznaczało oddalenie się fizyczne od miasta uważanego z kolei za siedlisko grzechu. Mnich pogardzał światem, co nazywano *contemptus mundi* i podejmował życie ascetyczne, aby uwolnić się od wszystkiego, co było światowe. Proces ten trwał przez całe

<sup>335</sup> Giordano 11, 32, w: FF, s. 1977.

<sup>336</sup> K. Esser, *Melius catholice observemus...*, s. 115.

<sup>337</sup> 2 Lw 32, w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 235.

<sup>338</sup> Zob. F. Uribe, *Pregghiera, dominio di se' e itineranza*, w: P. Maranesi, F. Accrocca, *La Regola di frate Francesco*, Editrici Francescane, Padova 2012, s. 313. Zob. M. Daniluk, *Pierwotna duchowość franciszkańska na tle duchowości monastycznej. Analiza podstawowych kontrastów*, w: S.C. Napiórkowski, W. Koca, *Duchowość świętego Franciszka. Materiały z sympozjum odbytego w dniach 13-14 listopada 1998 roku w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów w Łodzi Łagiewnikach*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2001, s. 96-101.

życie mnicha. Zaczynał się – jak wspomniano – ucieczką ze świata lub wyjściem ze świata *exire de saeculo*. Podobnie Franciszek, wspominając w *Testamencie* swoje nawrócenie, sugeruje wyjście ze świata (*exire de saeculo*), mając tu na myśli wyjście z sytuacji grzechu, przede wszystkim egoizmu. Jednak Asyżanin nie wstąpił do żadnego klasztoru i nie podjął życia pustelniczego. Można więc stwierdzić, że powołanie Serafickiego Ojca nie było monastyczne lub klasztorne. Podjął on nową formę życia, pozostając w świecie. W *Pismach* Asyżanina terminy *mundus* i *saeculum* są wieloznaczne. Z jednej strony bracia mają opuścić świat rozumiany jako królestwo grzechu, z drugiej są posłani do świata jako miejsca ich działalności.

Franciszek przypomina swoim braciom idącym przez świat, aby byli mniejszymi, nie wszczynali kłótni, nie spierali się i nie osądzali innych. Można z wielką dozą prawdopodobieństwa przypuszczać, że zapisy powstały na skutek konfliktów, które zdarzały się w codziennym życiu braci. Warto w tym miejscu zauważyć, iż zgodnie z zaleceniem *Reguły niezatwierdzonej* bracia przebywali z ludźmi z nizin społecznych, z trędowatymi chorymi, żebrakami<sup>339</sup>. Przebywanie braci w takim gronie na pewno generowało nieporozumienia i wynikające z nich kłótnie i zatargi. Poza tym bracia, wędrując przez świat, spotykali różnego rodzaju heretyków, z którymi podejmowali dyskusje i spory doktrynalne. Dotyczy to środowiska katarów i waldensów oraz mahometan w krajach, w których bracia podejmowali działalność misyjną. Biedaczyna nalega, aby jego naśladowcy nie wszczynali sporów i sprzeczek. Kto je podejmuje, szuka swoich racji i stawia się ponad innymi lub też jest przekonany o swojej wyższości czy racji albo że posiada wyższy poziom doskonałości moralnej. Takie bowiem zachowanie braci sprzeciwiałoby się ich tożsamości, tzn. byciu braćmi mniejszymi i sługami wszystkich.

Trudno jest jednoznacznie rozstrzygnąć, czy ów tekst odnosi się do sprzeczek i zatargów między braćmi czy też braci z innymi ludźmi? Wydaje się, że choć tekst skierowany jest do braci, nie odnosi się tylko do życia wewnątrz wspólnoty franciszkańskiej, ale dotyczy również kontaktów z osobami postronnymi. Chyba najlepszym rozwiązaniem tego problemu jest przyjęcie sugestii Kajetana Essera, według którego chodzi o to, aby bracia nie sprzecali się i nie wadzili między sobą ani z innymi ludźmi<sup>340</sup>.

Przeciwieństwem kłótni i sporów są: spokój, pokora, łagodność i skromność. Bracia, zachowując się w taki sposób będą osobami niosącymi pokój. Dla Franciszka nie jest on rzeczywistością do proklamowania i teoretycznych dyskusji, ale sposobem bycia, przede wszystkim bycia mniejszym (*minoritas*). Tak więc jest to sprawa relacji międzyludzkich, które wymagają również zdolności dopasowania się do kondycji słuchaczy. Z tego względu Poverello poleca, by bracia rozmawiali uczciwie ze wszystkimi.

W porównaniu z rozdziałem XIV *Reguły niezatwierdzonej*, poruszającym ten sam problem wędrowki braci przez świat, zakonodawca opuścił teksty odnoszące się do ubóstwa zewnętrznego, mimo tego, że złożone były z cytatów ewangelicznych<sup>341</sup>. Natomiast prawie w całości została wzięta z *Regola non bollata* norma dotycząca zakazu, poza koniecznością,

<sup>339</sup> Por. 1 Reg 9, 2, w: ZF, s. 105. *I powinni się cieszyć, gdy przebywają wśród ludzi prostych i wzgardzonych, ubogich i słabych, chorych i trędowatych, i żebraków przy drogach.*

<sup>340</sup> K. Esser, *Melius catholice obsevemus...*, s. 117. Podobne zdanie ma też Cesare Vaiani. Zob. C. Vaiani, *La Fraternitas nella Regola*, w: *Un testo identitario...*, s. 113.

<sup>341</sup> Por. 1 Reg 14, 1: *Gdy bracia idą przez świat, nie powinni niczego brać na drogę: ani sakwy, ani torby, ani chleba, ani pieniędzy, ani laski*, w: ZF, s. 110.

jazdy konnej. Również w tym wypadku podstawą tego była kwestia tożsamości naśladowców Świętego z Asyżu. Bracia mieli być mniejszymi, więc nie mogli używać środków przynależnych tym, którzy należeli do wyższej klasy społecznej, czyli szlachty i bogatych.

W średniowieczu poruszanie się konno było przywilejem bogatych. Podobny zakaz znany był też w świecie monastycznym, między innymi mnisi szkoccy nie mogli poruszać się na koniu poza wypadkiem choroby. Podobnie zachowywali się w swoich początkach dominikanie. Albert Wielki, mimo że był prowincjałem i biskupem, poruszał się zawsze pieszo<sup>342</sup>. Zachowanie takie wynikało z dostosowania środków do głoszonego ubóstwa i do głoszenia kazań bardziej przykładem własnego życia niż tylko słowem. Franciszek nie stawia jednak bezwzględnie zakazu, dopuszcza możliwość jazdy konnej w wypadku konieczności. Również tu zastosował zasadę, że konieczność nie podlega prawu. Jej poświadczeniem są ostatnie lata życia Serafickiego Ojca, który przemieszczał się na grzbiecie osła. Choć – jak zauważył Martino Conti zgodnie z świadectwem Juliana ze Spiry – zwierzę było pożyczone, nie należało do Franciszka<sup>343</sup>. Brak środków transportu było wypełnieniem ślubu ubóstwa, czyli nieposiadania niczego na własność.

Brat mniejszy miał być świadkiem pokoju najpierw poprzez swoje zachowanie w świecie, a także w słowach. Franciszek, korzystając z *Ewangelii według św. Łukasza*, poleca swym naśladowcom, aby wchodząc do domów, witali się słowami: *pokój temu domowi* (Łk 10,5). Biedaczyna czuł się posłany przez Boga do tego, aby nakłaniał do zgody na świecie. Mir, rozumiany nie tylko jako brak wojen, lecz dar Boży, który noszony w sercu, można dzielić z innymi. To jego przekonanie o byciu posłanym do głoszenia pokoju widać zwłaszcza w listach oraz w *Testamencie*<sup>344</sup>. Poświadczają to też hagiografie, które przedstawiają Biedaczynę wysyłającego braci, aby propagowali pokój<sup>345</sup>.

Ostatnim, charakterystycznym elementem zachowania braci mniejszych podczas ich drogi przez świat jest wolność w spożywaniu pokarmów. Pozwolenie spożywania wszystkich potraw wynikało ze sposobu życia braci, którzy na wzór apostołów Jezusa Chrystusa przemieszczali się z miejsca na miejsce, głosząc wezwanie do pokuty. *Itinerantia*, czyli wędrowny tryb życia braci, zmuszała ich do zaakceptowania warunków, w jakich się znajdowali. Ich utrzymanie, a tym samym wyżywienie, zależało od zasobności osoby, która ich przyjęła do domu. Takie podejście do problemu jedzenia poświadcza, iż bracia nie posiadali stałego miejsca zamieszkania i nie prowadzili życia klasztorowego, gdzie dużo łatwiej było ustanowić pewne reguły dotyczące wiktów. Skoro bracia zrezygnowali ze wszystkiego, wolno im korzystać z darów podanych im przez dobrodziejów. Ponadto – jak zauważył Kajetan Esser – każdy, kto chce żyć z jałmużny, nie może grymasić i musi przyjąć wszystko, co otrzymają, bowiem to opatrność Boża daje im poprzez troskę ludzi pokarm. Jeśli to prawda, że Bóg interweniuje w sercach ludzi wspomagających braci, to konsekwencją jej przyjęcia powinien być fakt niestawiania wymagań Bogu i niewyznaczania Mu sposobu interweniowania<sup>346</sup>.

<sup>342</sup> Te dwa przykłady podaje Fernando Uribe. Zob. F. Uribe, *La Regola di san Francesco*, s. 146.

<sup>343</sup> M. Conti, *Il Codice dei Comunioni dei Frati Minori*, s. 223. Autor na potwierdzenie swojej tezy przywołuje JOF 12, 5, w: ZF, s. 1203.

<sup>344</sup> Por. 2 LK 1; 2 Lw 1; LL 1; LRz 1; T 23.

<sup>345</sup> Zob. 1 Cel 12, 3, w: ZF, s. 463; 3 T 8, 1, w: ZF, s. 1477.

<sup>346</sup> K. Esser, *Melius catholice obseremus*, s. 118-119.

Czwarty rozdział *Reguły zatwierdzonej* poświęcony jest zakazowi używania pieniędzy przez braci. Zaczyna się on od bardzo zdecydowanego zakazu wyrażonego w pierwszej osobie: *nakazuję stanowczo wszystkim braciom*. Określenie *praecipio firmiter* występuje zawsze w wypowiedziach Franciszka jako wezwanie do wierności charyzmatowi<sup>347</sup>. Założyciel braci mniejszych był w pełni świadomy zagrożenia, jakie dla życia swoich naśladowców stanowił pieniądź, dlatego zabrania jego przyjmowania pod żadnym pozorem. Już w *Regule niezatwierdzonej* prawodawca zapisał: *żaden z braci nie może w żaden sposób brać z sobą rzeczy mających wartość pieniężną lub pieniędzy*<sup>348</sup>.

Tekst łaciński tego fragmentu *Reguły* wykorzystuje dwa terminy, które przeszły do historii ruchu franciszkańskiego, a mianowicie *denarios vel pecuniam*. Denar był srebrną monetą używaną w starożytnym Rzymie. Jego nazwa pochodziła od przymiotnika *denarius*, oznaczającego dziesięć na raz, bowiem jeden denar miał wartość dziesięciu asów. W okresie średniowiecza, kierując się tradycją starożytnego Rzymu, denarem nazywa się prawie każdą monetę srebrną.

Za życia św. Franciszka w Asyżu w obiegu były dwa rodzaje denara – *denarius grossus* oraz *denarius finus*. Ten pierwszy bito w mieście Pavia i korzystali z niego bogaci, natomiast drugi pochodził z Lukki i używała go biedniejsza część społeczeństwa<sup>349</sup>. Natomiast słowem *pecunia*, pochodzącym od łacińskiego *pecus* (trzoda, bydło), określano wartość zwierząt lub produktów pochodzących od nich, a nawet wszystkich plonów z uprawy roli. Można więc uznać, iż pojęcie to odnosiło się do wszystkich produktów agrokultury<sup>350</sup>. Grado Merlo twierdzi, że *pecunia* i *denarii* są w wypowiedziach Asyżanina symbolami wszelkiego materialnego bogactwa, które bracia porzucili w momencie wstąpienia do zakonu<sup>351</sup>. Jeszcze głębszej interpretacji bogactwa w myśli Franciszka z Asyżu podjął się Giacomo Todeschini – według niego ma ono rangę, której nie można zredukować do wartości monety lub rzeczy wymienianych na nią. Biedaczyna zrozumiał, iż pieniądź nie jest w stanie zaspokoić najgłębszych potrzeb człowieka, a dokonać tego może jedynie miłość Boga, dlatego zabronił przyjmować go swoim braciom<sup>352</sup>.

Jednak, by zrozumieć sens Franciszkowego zakazu, nie wystarczy poznanie znaczenia terminów *pecunia et denarii* w średniowieczu. Franciszek do jego sformułowania nie wykorzystał tylko swojego doświadczenia bycia kupcem, ale przede wszystkim wynikał on z kontaktu ze Słowem Bożym. Już na początku swojej drogi powołania Seraficki Ojciec postanowił żyć jak apostołowie wysłani na misję przez Chrystusa, mianowicie bez pieniędzy

<sup>347</sup> Por. 1 Reg 4, 1; 1 Reg 24, 4; T 25, 38.

<sup>348</sup> 1 Reg 8, 3, w: ZF, s. 105.

<sup>349</sup> Zob. D. Flood, *La liberta' dal denaro*, w: *La Regola di Frate Francesco*, s. 338.

<sup>350</sup> Takie wyjaśnienie terminu *pecunia* podaje, opierając się na pracach Lothara Hardicka i Fernanda Uribego. Zob. F. Uribe, *La Regola di san Francesco*, s. 155. L. Hardick, *Pecunia et denarii*. Untersuchungen zum Geldverbot in den Regeln der Minderbruder, „Franziskanische Studien” 1959, nr 41, s. 270-274. Hardick jest też autorem hasła: *Pieniądź – bogactwo*, w: LDF, s. 1239-1248. Podsumowując swoją wypowiedź w: LDF, stwierdza, iż Franciszek posługiwał się podwójnym pojęciem *pecunia et denarii*, które można przetłumaczyć jako: *środki materialne i pieniądze*. Por. L. Hardick, *Pieniądź – bogactwo*, LDF, s. 1248.

<sup>351</sup> Zob. G.G. Merlo, *Frater Francesco e il denaro*, w: tegoż, *Francescanesimo passato prossimo*, Edizioni Messaggero, Padova 2010, s. 26. Podobną interpretację podaje R. Lambertini, *Poverta' e denaro nella dottrina e nella prassi dei francescani*, w: *I Francescani e l'uso del denaro*, Atti dell'VIII Convegno storico di Greccio, Greccio, 7-8 maggio 2010, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 2011, s. 22.

<sup>352</sup> G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla poverta' volontaria alla societa' di mercato*, Societa' Editrice il Mulino, Bologna 2004, s. 67.

(Łk 9,3) lub jak w tekście paralelnym z *Ewangelii św. Mateusza* pouczającym, aby uczniowie nie brali ze sobą złota, srebra ani miedzi (Mt 10,9). To ostatnie określenie w języku greckim jest oddane słowem *chalcon*, oznaczającym monety z brązu. Tak więc Chrystus zakazał swoim uczniom używania wszelkich rodzajów monet (pieniędzy): złota, srebra i brązu. Dwa pierwsze rodzaje monet, czyli złotych i srebrnych, Franciszek w tekście *Reguły* oddał terminem *denarius*, natomiast na oznaczenie monet z miedzi użył słowa *pecunia*<sup>353</sup>.

Przy takiej interpretacji *pecunia et denarii* mają takie samo znaczenie i są tylko duplikatem mającym wzmocnić wypowiedź Biedaczyny. Na podstawie powyższych rozważań można stwierdzić, iż Franciszek, biorąc pod uwagę normę ewangeliczną o nietroszczeniu się ani o złoto, ani o srebro, jak również darmową łaskę, otrzymaną od Pana, chce, aby jego naśladowcy nie byli przywiązani do dóbr materialnych. Z tego powodu zabrania używania pieniędzy pod każdą postacią.

Wygląda na to, iż Biedaczyna chciał w swoim zakonie zachować przede wszystkim *minoritas* (bycie mniejszym), czyli bycie zależnym, natomiast pieniądź daje pewną samodzielność i bezpieczeństwo, a tym samym naraża na zajmowanie się rzeczami materialnymi, a nie oddawaniem się głoszeniu królestwa Bożego. Lazaro Iriarte uważa, że Święty chciał zachować swój zakon przed tym, co przydarzyło się wielkim opactwom benedyktyńskim, stali się potężnymi właścicielami ziemskimi<sup>354</sup>. Ponadto bracia mogli podlegać niebezpieczeństwu oparcia się w swojej działalności na bogactwie, pieniądzu i wynikającej z nich sile, a stracić zaufanie do opatrności Bożej.

Zakaz przyjmowania pieniędzy nie może jednak zablokować życia i działalności braci mniejszych, dlatego *Reguła* upoważnia ministrów i kustoszów, aby zatroszczyli się o potrzeby życiowe braci, w szczególności braci chorych. Ciekawe jest, iż Franciszek nie pozwala poszczególnym braciom opiekować się sobą, a mają to uczynić kustosze i ministrowie. Gdyby bowiem każdy brat troszczył się o samego siebie – jak zauważa Conte – umarłoby najpierw ubóstwo, a później braterstwo<sup>355</sup>. Jednak również ministrowie i kustosze nie muszą dbać bezpośrednio o potrzeby braci, ale pośrednio przez przyjaciół duchowych. Kajetan Esser uważał, że do przyjaciół duchowych mogą zwrócić się przełożeni, gdy sami nie są w stanie zatroszczyć się o rzeczy konieczne dla braci za pomocą środków uzyskanych za pracę i z jałmużny<sup>356</sup>. Nie wydaje się, aby taka interpretacja była słuszna. Tekst *Reguły* głosi, iż mają się troszczyć za pośrednictwem przyjaciół duchowych, a gdy sami nie są w stanie, powinni prosić o pomoc *amicos spirituales*<sup>357</sup>.

Instytucja „przyjaciół duchowych” istniała już w starożytnym Egipcie i wśród mnichów buddyjskich, a celem ich istnienia było utrzymanie lekarzy w pierwszym przypadku i mnichów w drugim, aby mogli oni oddać się całkowicie swojej pracy. W czasach św. Franciszka podobną formę pomocy miały w swych strukturach grupy heretyckie, takie jak katarzy i waldensi. *Perfecti* (doskonali) wśród katarów mieli *credentes* (wierzących), którzy troszczyli się o środki do życia dla nich. Podobnie waldensi posiadali swoich przyjaciół

<sup>353</sup> Taką interpretację podaje Uribe. Zob. F. Uribe, *La Regola di san Francesco*, s. 155.

<sup>354</sup> L. Iriarte, *Vocazione Francescana...*, s. 173.

<sup>355</sup> M. Conti, *Il Codice di Comunione...*, s. 234.

<sup>356</sup> K. Esser, *Melius catholice observemus...*, s. 122.

<sup>357</sup> Tekst *Reguły* odnoszący się do tej kwestii brzmi: *Tamen pro necessitatibus infirmorum et aliis fratribus induendis, per amicos spirituales, ministri tantum et custodes sollicitam curam*. Por. 2 Reg 4, 3, w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 182.



wspólnoty (*amicos*), pomagających w utrzymaniu wędrownych kaznodziejów. Nie ma żadnych dokumentów potwierdzających, iż Biedaczyna z Asyżu przyjął model pomocy braciom od jakiegoś ruchu heretyckiego.

Najczęściej widzi się w *amicos spirituales* przyszłych członków Trzeciego Zakonu, a w tym czasie należących do różnych grup pokutników<sup>358</sup>. David Flood owych „przyjaciół duchowych” postrzega w kolegach z miejsc, gdzie pracowali bracia. Naśladowcy Serafickiego Ojca przebywali wśród biedniejszej części społeczeństwa i nie utrzymywali kontaktów z bogatymi i wielkimi owego czasu. Autor stwierdza, iż przy fraterniach (bractwach) istniały wspólnoty mające troszczyć się o sprawy materialne współbraci. Członkowie bractw oddawali się sprawom odnoszącym się do życia wiecznego, natomiast członkowie kooperacji zapewniali im utrzymanie. Tak więc franciszkanie jako *fraternitas* posiadali też kolegów z ich miejsc pracy, którzy tworzyli kooperację troszczącą się o ich sprawy materialne<sup>359</sup>. Interpretacja Flooda wydaje się być ciekawa i być może wyjaśnia sposób utrzymania braci w początkach ruchu franciszkańskiego, natomiast nie do końca sprawdza się w późniejszych formach życia franciszkańskiego, gdy bracia zamieszkali w klasztorach.

Prawodawca franciszkanów zdaje sobie sprawę, iż przestrzeganie norm odnoszących się do odzieży i innych koniecznych do życia rzeczy zależy od miejsca, pory roku i kraju, gdzie znajdują się bracia, dlatego wprowadza zapis o konieczności. Jednak ciągle z zastrzeżeniem o nieprzyjmowaniu pieniędzy albo rzeczy mających wartość pieniężną.

Rozdział piąty poświęcony jest tematowi pracy i zapłaty za nią. Franciszek jako prawodawca nie zwraca się tu do wszystkich braci, ale tylko do pewnej części, a mianowicie do tych, którzy mają łaskę pracy. Być może jest to pozostałość po rozróżnieniu z *Reguły niezatwierdzonej* braci kaznodziejów i podziału na modlących się i pracujących<sup>360</sup>. W dawnych komentarzach uważano, iż tekst ten odnosi się do braci laików, bowiem bracia klerycy nie zajmowali się pracą rozumianą jako praca ręczna<sup>361</sup>. Jednak poszukując motywacji, na podstawie której Powerello napisał ten tekst, należy odwołać się przede wszystkim do *Pisma Świętego*, gdzie Paweł Apostoł połączył wysiłek związany z głoszeniem słowa Bożego z pracą fizyczną (2 Tes 3, 8). Podobnie pierwsi franciszkanie łączyli pracę fizyczną z głoszeniem królestwa Bożego. Święty z Asyżu wspomina w swoim *Testamencie*: *pracowałem własnymi rękami... i chcę stanowczo, aby wszyscy bracia oddawali się pracy*<sup>362</sup>. W podobnym tonie wypowiada się w *Regule niezatwierdzonej*, zwracając się do wszystkich braci i nakazując im, aby pracowali<sup>363</sup>. Na tej podstawie można stwierdzić, iż praca ręczna była częścią działalności pierwszych franciszkanów i nie była przeznaczona tylko dla niektórych braci.

Dla Franciszka z Asyżu praca jest łaską, którą bracia mają wykonywać wiernie i pobożnie, bowiem w ten sposób wypełniają wolę Bożą. Asyżanin zauważył, że łaska pracy z

<sup>358</sup> Taką interpretację podaje m.in. Esser i Uribe. Zob. K. Esser, *Melius catholice observemus*, s. 122; F. Uribe, *La Regola di san Francesco*, s. 158.

<sup>359</sup> Zob. D. Flood, *La liberta' dal denaro*, s. 339-341.

<sup>360</sup> Por. 1 Reg 17, 5, w: ZF, s. 113.

<sup>361</sup> Zob. A. Matanic, *Adempire il Vangelo*, s. 93. Esser uważa, iż tekst *Reguły* nie nakłada na wszystkich braci obowiązku pracy ręcznej. Zob. K. Esser, *Melius catholice observemus...*, s. 125.

<sup>362</sup> T 20, w: ZF, s. 157.

<sup>363</sup> 1 Reg 7, 1, w: ZF, s. 104.

działa wykonywanego na chwałę Boga może stać się przeszkodą, a nawet elementem wygaszającym modlitwę i pobożność, dlatego ostrzega swoich braci, aby praca nie przesunęła Boga na drugi plan. Z tego względu Seraficki Ojciec przypomina swoim naśladowcom, że duchowi pobożności mają być poddane wszystkie sprawy doczesne. Niebezpieczeństwo nadmiaru pracy nie może być jednak argumentem za tym, aby jej w ogóle nie wykonywać i w ten sposób popaść w lenistwo. To ostatnie według całej tradycji monastycznej jest wielkim niebezpieczeństwem dla duszy każdego zakonnika. Założyciel braci mniejszych już w *Regule* z 1221 r. polecał swoim naśladowcom, aby przykładali się do pracy, bowiem lenistwo jest nieprzyjacielem duszy i diabeł atakuje człowieka, który nie oddaje się żadnemu zajęciu<sup>364</sup>. *Reguła* franciszkańska, podobnie jak reguły monastyczne, przedstawia pracę jako działanie ascetyczne, ale jak już wspomniano, nie jest to jedyny motyw podjęcia pracy. W *Testamencie* św. Franciszek dodaje jeszcze jeden motyw oprócz walki z lenistwem, a mianowicie pracuje się również po to, aby dawać dobry przykład<sup>365</sup>. Z ostatnich wypowiedzi Biedaczyny wynika, iż w zakonie praca została zredukowana do praktyki ascetycznej mającej na celu zwalczanie lenistwa, co świadczy o dość dużym przejęciu myślenia i struktur monastycznych w zakonie franciszkańskim<sup>366</sup>.

Bracia pracujący mogą otrzymywać wynagrodzenie za pracę. Termin przetłumaczony jako wynagrodzenie za pracę to *mercede*, ale nie jest do końca zrozumiały. Franciszek użył go 17 razy w swoich *Pismach*. W klasycznej łacinie słowo to oznaczało: wynagrodzenie, zapłatę, nagrodę, cenę; natomiast w łacinie średniowiecznej: darowiznę, łaskę, czyn miłosierdzia<sup>367</sup>. Na podstawie średniowiecznego rozumienia pojęcia *mercede* można wywnioskować, że Franciszek nie wspomina w tym fragmencie *Reguły* o zapłacie w znaczeniu pensji, a raczej o formie wdzięczności, którą bracia otrzymują za swoją pracę.

Należy podkreślić, iż na podstawie obu dokumentów prawnych braci mniejszych można stwierdzić, iż głównym źródłem utrzymania braci była praca. Jednak bracia pracujący nie powinni przyjmować wynagrodzenia tylko dla siebie, ale dzielić się nim z innymi. *Reguła* pozwala jako wynagrodzenie przyjmować rzeczy potrzebne do utrzymania siebie i swoich braci<sup>368</sup>. Takie rozróżnienie po raz kolejny poświadcza, że nie wszyscy bracia byli zajęci pracą fizyczną, ale wykonywana praca była elementem życia wspólnego. Wynagrodzenie otrzymywane przez braci pracujących zgodnie z tym, o czym była mowa wcześniej, nie może być wypłacane w pieniądzu lub rzeczach mających wartość pieniężną. Wynika z tego, iż bracia otrzymywali podobnie jak inni pracownicy sezonowi zapłatę w naturze.

Franciszek podaje też kryterium, którym mają się kierować bracia przy przyjmowaniu zapłaty za swą pracę, a mianowicie czynić to z pokorą charakteryzującą sługi Boże, zwolenników najświętszego ubóstwa<sup>369</sup>. W konsekwencji bracia nie powinni domagać się zapłaty ze względu na sprawiedliwość i przepisy prawa, ale z uwagi na miłosierdzie i opatrność Bożą. Tak więc bracia nie powinni stawiać żądań, ale czołobitnie przyjąć ofiarowaną zapłatę. Brat mniejszy, pracując, służy Bogu i w ostateczności to On w swojej

<sup>364</sup> Por. 1 Reg7, 10-12, w: ZF, s. 104.

<sup>365</sup> Zob. T 21, w: ZF, s. 157.

<sup>366</sup> L. Pellegrini, *La grazia del lavoro*, w: *La Regola di Frate Francesco*, s. 361.

<sup>367</sup> Takie znaczenia z klasycznej i średniowiecznej łaciny podaje na podstawie *Dizionario etimologico i Mediae latinitatis lexicon* Fernando Uribe. Por. F. Uribe, *La Regola di san Francesco*, s. 173.

<sup>368</sup> 2 Reg 5, 4, w: ZF, s. 131.

<sup>369</sup> Tamże.

opatrności utrzymuje braci. Dlatego Bogu nie można stawiać żądań i należy z uniżeniem przyjąć to, co nam ofiaruje<sup>370</sup>.

Godne podkreślenia jest, iż praca w pojęciu franciszkańskim stanowi wyraz miłości braterskiej (*fraternitas*). Pracuje się dla siebie i dla swoich braci oraz z pokory (*minoritas*). Jak głosi tekst *Reguły*, pracę należy wykonywać z pokorą, respektując przede wszystkim hierarchię wartości, na której czele według Franciszka powinny być posiadanie Ducha Świętego i Jego działanie. Tylko posiadanie łaski Ducha Świętego może uchronić brata przed lenistwem z jednej strony i zbytnim zatopieniem się w pracy z drugiej, co spowodowałoby wygaszenie ducha świętej modlitwy. Słowa *Reguły* o tym, aby praca nie poskramiała ducha modłów, zostały przez Franciszka zacytowane w jego *Liście do św. Antoniego*, co może świadczyć o tym, iż Asyżanin, pisząc o braciach, którzy pracują, nie miał na myśli tylko pracujących fizycznie, ale również oddających się pracy intelektualnej<sup>371</sup>.

Rozdział szósty *Reguły zatwierdzonej* jest komentarzem do jednego ze ślubów, o którym wspomina pierwszy rozdział, a mianowicie o tym, że życie braci mniejszych polega na wyzbyciu się wszelkiej własności. Franciszek kieruje swą wypowiedź do wszystkich braci i zabrania im nabywania czegokolwiek na własność. Tak więc bracia nie mogą być właścicielami domów, ziemi ani żadnej innej rzeczy. Jednak wydziedziczenie (ekspriopiacja), które akcentuje Seraficki Ojciec, nie ograniczało się tylko do rzeczy materialnych i więzów rodzinnych, ale rozciągało się na wszystko, co mogłoby oddalić brata od miłości Bożej. Założyciel braci mniejszych zachęcał do nieposiadania żadnej rzeczy i głosił, że *fratres nihil sibi appropriant* – bracia nie powinni niczego sobie przywłaszczać<sup>372</sup>. Takie stwierdzenie jest bardziej biblijne i głębsze niż termin prawny „ubóstwo”.

Według Poverella jedynym właścicielem wszystkiego, co istnieje, jest Bóg, a przywłaszczenie sobie rzeczy przez brata jest kradzieżą. Tej kwestii poświęcił Święty wiele wypowiedzi w *Napomnieniach*. W omawianym szóstym rozdziale *Reguły* założyciel w sposób bezpośredni wymienia dom i ziemię<sup>373</sup>. W tekście paralelnym, czyli w *Regule niezatwierdzonej*, w początkach ruchu bracia mieszkali „wszędzie” (*ubicumque*), co świadczy o ich wędrownym życiu i nieposiadaniu stałych miejsc zamieszkania. Następnie w miarę rozwoju *fraternitas* miejsce przebywania braci nazywane jest *locus* (miejsce). Termin zapożyczony od humiliatów, określający teren, gdzie bracia pracowali, jak również miejsce, gdzie spotykali się wieczorem na modlitwę i odpoczynek<sup>374</sup>.

Dwa razy w *Pismach* św. Franciszka pojawia się termin „dom” (*domus*), który nie tyle określa miejsce zamieszkania braci, co zakaz posiadania go<sup>375</sup>. Częściej w wypowiedziach Biedaczyny na określenie miejsca przebywania braci jest używany termin *eremis*, oznaczający pustelnię. Bez względu jednak na znaczenie poszczególnych terminów Święty zabrania swoim naśladowcom posiadania nieruchomości, a określenie „ani żadnej innej rzeczy” rozciąga zakaz na wszystkie rodzaje rzeczy – ruchome i nieruchome. Jako motywację

<sup>370</sup> K. Esser, *Melius catholice obsevemus*, s. 126; M. Conte, *Il codice di Comunione dei Frati Minori*, s. 248.

<sup>371</sup> Por. LA 2, w: ZF, s. 281.

<sup>372</sup> 1 Reg 6, 1, w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 184-185.

<sup>373</sup> Tekst łaciński tak to oddaje: *Fratres nihil sibi appropriarent nec domum nec locum nec aliquam rem*. Por. 2 Reg 6, 2 w: tamże, s. 184.

<sup>374</sup> Zob. K. Esser, *Origini e valori...*, s. 207; D. Flood, *La nascita di un carisma...*, s. 53; F. Uribe, *Strutture e specificita' della vita religiosa...*, s. 193-196.

<sup>375</sup> Por. 1 Reg 8, 8; 2 Reg 6, 1.

biblijną do takiego zachowania Biedaczyna podaje cytat z listu św. Piotra o tym, iż bracia mają być pielgrzymami i obcymi na tym świecie (1 P 2,11). A jeśli bracia są pielgrzymami, nie mogą mieć rzeczy lub miejsc (*loci*), które blokują ich przemieszczanie się.

Franciszkowa wizja na nieposiadanie niczego przez braci przepełnione jest perspektywą eschatologiczną. Mieszkaniem franciszkanina jest królestwo niebieskie, do którego zdąża (Hbr 13,14)<sup>376</sup>. Ponadto franciszkanie, rozpoznając, iż wszystko jest własnością Boga, właśnie Jego mają prosić o pomoc lub w Jego imię zwracać się o pomoc do ludzi, czyli prosić o jałmużnę. Jednak zebranie miało być ostatecznością. Jest to środek, do którego bracia mogą się odwołać tylko wtedy, gdy nie otrzymali wynagrodzenia za wykonaną pracę lub owo wynagrodzenie okazało się niewystarczające do zaspokojenia potrzeb życiowych braci<sup>377</sup>.

Takie rozwiązanie problemu utrzymania było niedopuszczalne w życiu monastycznym, przynajmniej w XIII wieku istniały przepisy zabraniające mnichom i księżom proszenia o jałmużnę<sup>378</sup>. Franciszek, chcąc przekonać swoich braci do możliwości korzystania z niej, odwołuje się do przykładu Jezusa Chrystusa, który dla braci jest wzorem do naśladowania. Właśnie postępowanie Chrystusa, który stał się ubogim (2 Kor 9,9), w obu regułach jest argumentem używanym przez założyciela do przełamania wstydu przed zebraniem ze strony braci. W *Regule niezatwierdzonej* Seraficki Ojciec przedstawił Chrystusa jako ubożego, bezdomnego i żyjącego z jałmużny<sup>379</sup>. Tak więc franciszkanin proszący o jałmużnę nie powinien się tego wstydzić, ponieważ zebranie jest podobną sytuacją do tej, jaką czynił Jezus i jego apostołowie. W świetle tych wypowiedzi widać, iż dla Poverella życie w ubóstwie było formą naśladowania Chrystusa, Matki Bożej i apostołów. Święty nigdy nie mówił o ubóstwie jako abstrakcyjnym pojęciu, dlatego nie przywoływał wymyślnych teorii, lecz zawsze powoływał się na życie Jezusa Chrystusa<sup>380</sup>.

Wypowiedź o proszeniu o jałmużnę na stronach *Reguły* stała się dla Świętego z Asyżu pretekstem do napisania miniwykładu na temat ubóstwa, zwanego hymnem o najwyższym ubóstwie<sup>381</sup>. Franciszek z Asyżu nazwał ubóstwo dostojnym i najwyższym, a swoich braci najmiłszymi. Kontynuując swą refleksję nad ubóstwem, Święty poucza swoich braci, iż są podobni do narodu wybranego, który Bóg wyzwolił z Egiptu i wprowadził do Ziemi Obiecanej, oni bowiem zostali wyzwoleni z trosk o rzeczy doczesne i są prowadzeni do nieba. To wybranie ze strony Boga spowodowało również wzrost w cnotach ze strony naśladowców Franciszka, a przede wszystkim uczyniło ich spadkobiercami królestwa niebieskiego. Biedaczyna odwołuje się tu do nauki Chrystusa o błogosławieństwach, w szczególności o błogosławionych w duchu, którzy posiadają niebo (Mt 5,3). Gdy bracia staną się pielgrzymami i przechodniami na tym świecie oraz uwierzą w dopełnienie swego życia w Bogu, dostrzegą wówczas motywację eschatologiczną w swoim ubóstwie, które stanie się „częstką prowadzącą” do ziemi żyjących. Założyciel, rozpatrując tę prawdę, chciał przekazać swym

<sup>376</sup> Według autora *Listu do Hebrajczyków* na ziemi człowiek nie ma stałego mieszkania. Por. Hbr 13,14. Zob. wyjaśnienie tego fragmentu Biblii w *Pismach Franciszka i Klary*, L. Iriarte, *Vocazione francescana...*, s. 169.

<sup>377</sup> Według *Reguły niezatwierdzonej* tylko w wypadku konieczności bracia mogą prosić o jałmużnę, jak inni ubodzy. Zob. 1 Reg 7, 8, w: ZF, s. 104.

<sup>378</sup> Zob. F. Uribe, *La regola di san Francesco*, s. 184. Podobną opinię wyraża Flood, powołując się na doktrynę Piotra Kantora. Por. D. Flood, *Jałmużna*, w: LDF, s. 640-641.

<sup>379</sup> 1 Reg 9, 5, w: ZF, s. 106-107.

<sup>380</sup> L. Hardick, *Ubóstwo*, w: LDF, s. 2037.

<sup>381</sup> Taki tytuł wersetom 4-6 *Reguły zatwierdzonej* nadaje Uribe. Zob. F. Uribe, *La Regola di san Francesco*, s. 187.

naśladowcom, że rękojmą tego dziedzictwa jest ubóstwo, będące znakiem nieśmiertelności, którą jako swą część powierzył Chrystus swoim naśladowcom. Dlatego Poverello zachęca braci, aby przylgnęli całkowicie do Jezusa, bo tylko On jest w stanie zaspokoić pragnienia ludzkiego serca. Gdy bracia staną się w pełni ubodzy, nic nie będzie przeszkadzało działać w nich Duchowi Świętemu<sup>382</sup>.

Po tym, jak Franciszek z Asyżu zalecił swoim braciom przestrzeganie najwyższego ubóstwa i związaną z nim niepewność posiadania środków koniecznych do życia, przedstawia swym naśladowcom środowisko, które pozwoli im czuć się bezpiecznie, a mianowicie wspólnotę braterską. Dzięki miłości braterskiej bracia, gdziekolwiek się znajdują, mogą czuć się jak w domu, jak członkowie jednej rodziny. Określenie gdziekolwiek (*ubicumque*), użyte w taki sam sposób w *Regule bez bulli* i *Regule zatwierdzonej*, podkreśla nieposiadanie stałych miejsc zamieszkania<sup>383</sup>. Bracia mogli spotkać się okazjonalnie podczas swojego wędrownego głoszenia Ewangelii lub też przebywać przez pewien czas w tym samym miejscu, wykonując pewne prace sezonowe. Widać więc, że Seraficki Ojciec rozumie wspólnotę jako warunek bycia bratem mniejszym.

Termin „bracia” (*fratres*) jest najczęstszym pojęciem używanym przez Asyżanina na określenie swoich naśladowców. Zapewne nazwę tę założyciel zaczerpnął z *Nowego Testamentu*, gdzie Chrystus tych, którzy wypełniają wolę Bożą, nazywa swoimi siostrami i braćmi (Mt 12, 45-50; Łk 8, 19-21). Wynika z tego, że członkowie zakonu są braćmi w znaczeniu duchowym opartym na wierze. Nie jest to wspólnota opierająca się na więzach krwi albo na pochodzeniu społecznym, ale na przyjęciu Boga za Ojca i człowieka jako brata. Podobnie jak w całym *Nowym Testamencie*, wspólnota wierzących nazywana jest *adelphotes*, tak w *Regule* ogólnie wszyscy bracia nazywani są *fraternitas*<sup>384</sup>.

Jeśli więc naśladowcy Chrystusa są naprawdę rodziną w sensie duchowym, to wobec siebie powinni zachowywać się jak członkowie rodziny. Seraficki Ojciec używa na opisanie domowych relacji między braćmi terminu *domesticos*<sup>385</sup>. Przymiotnik ten pochodzi od rzeczownika *domus* (dom), ale bardziej niż na określenie części składowych budynku był stosowany do opisania rodziny, dlatego tłumacze polskiego wydania *Źródeł* oddali go jako członkowie rodziny<sup>386</sup>. Członkowie rodziny franciszkańskiej powinni mieć do siebie zaufanie i dlatego mogą jeden drugiemu wyznać swoje troski. Można stwierdzić, że wzajemna miłość stwarza odpowiednią atmosferę do otwarcia serca i ukazania drugiemu swoich bolączek. Jest to trudne i wymaga pewnego przełamania wstydu oraz poczucia samowystarczalności, toteż Asyżanin mówi o wyjawianiu (*manifestet*), czyli o wypowiedzeniu z całą szczerością przed bratem swoich potrzeb. Prawodawca jednak nie określa, jakiego typu one są. Można przypuszczać, iż miał na myśli wszystkie, tzn. materialne i duchowe, choć kontynuacją wypowiedzi jest tekst o karmieniu, co mogłoby świadczyć jednak o potrzebach materialnych.

Aby jak najlepiej naświecić, jak według niego miałyby wyglądać owa piecza, Franciszek odwołuje się do postaci matki, która kocha i karmi swego syna. Troska matki o swoje dziecko wyraża się przede wszystkim w karmieniu go, czyli utrzymywaniu przy życiu.

<sup>382</sup> K. Esser, *Melius catholice observemus*, s. 134; M. Conti, *Il Codice di Comunione...*, s. 270-271.

<sup>383</sup> Por. 1 Reg 7, 15, w: ZF, s. 105; 2 Reg 6, 7, w: ZF, s. 132.

<sup>384</sup> Zob. M. Conti, *Il Codice di comunione...*, s. 274-275; F. Costa, *Poveri tra i poveri*, w: *La Regola di frate Francesco*, s. 388.

<sup>385</sup> 2 Reg, 6, 8, w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 184.

<sup>386</sup> Por. 2 Reg 6, 7, w: ZF, s. 132.

Matka robi to z miłości do swojego dziecka i właśnie z niej ma wynikać troska o brata w zakonie. Jednak Seraficki Ojciec nie użył słowa *amare*, jak robią to tłumaczenia, ale terminu *deligere*<sup>387</sup>. Określa on również miłość, ale bardziej miłość duchową, dlatego właśnie brat ma wyjawiać wszystkie swoje potrzeby – duchowe czy cielesne. Obraz matki kochającej i karmiącej swoje dziecko mimo swego piękna nie jest wzorem relacji między braćmi. Franciszek bowiem nakazuje jeszcze większą troskę o swojego brata. Biedaczyna z Asyżu przeciwstawia syna bratu duchowemu. Dla założyciela braci mniejszych miłość matki jest tylko stopniem do pokazania miłości Chrystusa do swojego Kościoła, bowiem brat ma kochać i karmić innego brata jak Chrystus kocha i karmi swój Kościół (Ef 5, 25,29). Asyżanin dotyka tu misterium życia Kościoła, którego członkowie złączeni są więzami braterstwa między sobą i z Chrystusem, są synami jednego Ojca w niebie. Toteż duchowa miłość braci powinna być większa od każdej miłości naturalnej, nawet od miłości matki do swojego dziecka<sup>388</sup>.

Wzajemna miłość, jeśli jest prawdziwa, musi być konkretna, czyli powinna wyrażać się w czynach. Jednym ze sprawdzianów siły miłości braterskiej jest choroba brata. Franciszek, opierając się na wypowiedzi Chrystusa (Mt 7,12), napisał, że bracia powinni tak usługiwać choremu, jak sami chcieliby, by im służyono w podobnej sytuacji. W porównaniu do *Reguły niezatwierdzonej*, która poświęciła cały dziesiąty rozdział braciom chorym, tu wszystko zostało zredukowane do jednego zdania ewangelicznej złotej zasady.

Biedaczyna wielokrotnie doświadczył w swoim życiu choroby i troski ze strony braci. W jednym ze swoich *Napomnień* podkreślił, że błogosławiony jest ten brat, który w taki sam sposób odnosi się do współbrata, kiedy jest zdrowy, jak również w czasie swojej choroby<sup>389</sup>.

Rozdział siódmy *Reguły zatwierdzonej* nosi tytuł: *Nakładanie pokuty braciom grzeszącym*. Już w samym tytule widać jurydyczne wyrażenie zawartości tego rozdziału. Mimo prawnego języka ta część reguły następuje po tekście, który opowiadał o braciach chorych. Można więc przypuszczać, iż Patriarcha Seraficki w braciach grzeszących widział po prostu braci chorych na duchu. Ten fragment zaczyna się od trybu przypuszczającego: jeśli jacyś bracia dopuściliby się grzechu. Doświadczenia życia nauczyły Franciszka i jego braci, że słabość i grzech są również częścią życia wspólnoty zakonnej i że niektóre grzechy braci występują przeciwko stylowi życia przyjętemu przez całą wspólnotę, dlatego staje się konieczne korygowanie takich postaw. Jest to na pewno jeden z trudniejszych argumentów w życiu zakonnym, ale *Reguła* franciszkańska (podobnie jak dokumenty prawne innych zakonów) nie ucieka od problemów realnego życia.

Porównując rozdział piąty *Reguły bez bulli*, podejmującej ten temat, i rozdział siódmy *Reguły zatwierdzonej* zauważalny jest wkład prawnika, który przepracował tekst. Pierwsza zmiana dotyczyła usunięcia możliwości interwencji wspólnoty w razie złego postępowania ministra. Dawne ustawienie sprawy było zbyt demokratyczne i przeciwne duchowi prawa w owej epoce, gdzie przełożony nie mógł być sądzony przez podwładnych, co najwyżej przez

<sup>387</sup> Tłumaczenie polskie brzmi: *jeśli bowiem matka karmi i kocha swego syna cielesnego, o ileż troskliwiej powinien każdy kochać i karmić swego brata duchowego*. Por. 2 Reg 6, 8, w: ZF, s. 132. Podobnie tłumaczenie włoskie mówi o miłości: *se la madre nutre e ama il suo figlio carnale, con quanto piu' affetto uno deve amare e nutrire il suo fratello spirituale*. Por. RegB 6, 8, w: FF, s. 127.

<sup>388</sup> K. Esser, *Melius catholice obsevemus*, s. 134-135; M. Conti, *Il Codice di comunione...*, s. 279; S. Verhey, „*Forma Minorum*” *Principi fondamentali di una vita francescana*, w: K. Esser, E. Grau, *Documenti di vita francescana*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1980, s. 114-115.

<sup>389</sup> Np 24, w: ZF, s. 205.

władzę wyższą. Podejście franciszkańskie burzyło zatem system feudalnej *potestas* (władzy) i dlatego zostało usunięte<sup>390</sup>. Ponadto nowy dokument prawny franciszkanów wyeliminował jeden z dwóch podmiotów uczestniczących w procesie poprawiania brata grzeszącego. A mianowicie w starym prawie cała wspólnota była wezwana, aby trzy razy napomnieć brata grzeszącego i dopiero wtedy należało odesłać go do ministra, natomiast w nowej wersji *Reguły* jedynym, zarządzającym procesem poprawiania brata grzeszącego, jest przełożony wyższy.

Popełnienie grzechu jest według Franciszka uległością na podszepty szatana. Z *Pism Świętego* z Asyżu wynika, iż nieprzyjacielem brata może być nie tylko diabeł, ale również ciało i świat. W tekście *Reguły* opisany jest przypadek brata, który popełnił grzech śmiertelny (prawodawca nie konkretyzuje bezpośrednio tego grzechu) i jego odpuszczenie wymagało zwrócenia się do ministrów prowincjalnych.

Niektórzy tłumacze *Reguły* sugerowali, iż już w 1223 r. istniały w poszczególnych prowincjach spisy grzechów, z których mogli rozgrzeszyć wyłącznie ministrowie<sup>391</sup>. Trudno rozstrzygnąć, czy tak było naprawdę, bowiem nie ma dokumentów odnoszących się do tego argumentu. Być może bardziej prawdopodobne niż sporządzanie spisu grzechów zastrzeżonych przez prowincjałów było skorzystanie z istniejącego już prawa w zakonach mniszych?

Reguła św. Benedykta wymienia pięć grzechów, za których popełnienie mnich miał być karany. Były nimi: upartość, nieposłuszeństwo, pycha i szemranie oraz publiczne złamanie reguły<sup>392</sup>. W tych przypadkach postępowano zgodnie z *Ewangelią* (Mt 18, 15-17), czyli trzykrotnie upominano, a gdy upomnienie nie zadziało, następowała ekskomunika (*excommunicatio*), tj. wyłączenie najpierw ze wspólnych posiłków, a następnie wspólnych modlitw. Jeśli jednak takie środki nie przyniosłyby efektu, mnich miał być poddany (*vindicta corporalis*) karom cielesnym, takim jak różga lub karcer. Gdyby i takie działania nie przyniosły zamierzonego skutku, należało takiego mnicha wyrzucić z klasztoru.

Trudno jest rozstrzygnąć, o jakie grzechy chodziło w wypadku braci franciszkanów i jakim karom mieli być poddani? Tekst jest bowiem nowy w stosunku do *Reguły niezatwierdzonej*, choć w tej ostatniej była mowa o grzechach przeciwko formie życia. W tekście dawnej *Reguły* można znaleźć odniesienia do niektórych grzechów, które miały podlegać korekcie ze strony *fraternitas*, są to: nieposłuszeństwo względem ministrów, nieuzasadnione użycie pieniędzy, cudzołóstwo i herezja<sup>393</sup>. Ten fragment *Reguły* musiał być ciągle niejasny, skoro znalazł się wśród pytań skierowanych do papieża Grzegorza IX poprzedzających wydanie bulli *Quo elongati* z 1230 r. Papież, odnosząc się do tego fragmentu

<sup>390</sup> P. Maranesi, *La penitenza spazio di fraternita*, w: A. Czortek, *L'identita' in camino*, Cittadella Editrice, Assisi 2014, s. 78-79.

<sup>391</sup> Taką hipotezę postawił Kajetan Esser. Zob. K. Esser, *Melius catholice observemus*, s. 140-141. Natomiast Cesare Cenci wykazał, że istniały teksty, w których wyjaśniano dokładniej określone zapisy *Reguły* jeszcze przed powstaniem *Konstytucji narbońskich*. Zob. C. Cenci, *Vestigia Constitutionum praenarbońskich*, AFH 2004, nr 97, s. 72.

<sup>392</sup> Takie grzechy wymienia na podstawie lektury *Reguły* benedyktyńskiej Cesare Vaiani. Zob. C. Vaiani, *La misericordia della correzione*, w: *La Regola di frate Francesco*, s. 404-405.

<sup>393</sup> Por. 1 Reg 5, 2 (nieposłuszeństwo); 1 Reg 8, 7 (użycie pieniędzy); 1 Reg 13, 1 (cudzołóstwo); 1 Reg 19, 2 (herezja).

w *Regule zatwierdzonej*, stwierdził, że chodzi o grzechy jawne i publiczne<sup>394</sup>. Taka interpretacja papieska nie do końca była zrozumiała i dopiero *Konstytucje narbońskie* określiły dokładnie, o jakie grzechy chodzi. Były nimi: nieczystość, uparte nieposłuszeństwo, przyjęcie pieniędzy, poważna kradzież oraz ciężkie pobicie<sup>395</sup>.

Bracia, którzy popełnili takie grzechy publicznie, byli zobowiązani do zwrócenia się jak najszybciej do ministrów prowincjalnych. Natomiast ministrowie, którymi mogli być bracia kapłani i również nieposiadający święceń kapłańskich, nakładali na nich pokutę, jeśli byli kapłanami, w przeciwnym wypadku powinni odesłać brata grzesznika do innego kapłana zakonu. Dla św. Franciszka ważne było nie tylko to, jak należało postąpić z braćmi, którzy zgrzeszyli, ale równie ważne, w jaki sposób należało z nimi postępować. Biedaczyna wszystkim ministrom (zarówno kapłanom, jak i laikom) poleca traktować ich z miłosierdziem i jak najlepiej.

To jedyny przypadek, gdy termin „miłosierdzie” (*misericordia*) występuje w *Regule zatwierdzonej*. Wynika z tego, iż przełożony wyższy nie powinien zachowywać się jak sędzia, który skazuje winnego, ale jako ten, który chce pozyskać brata i przywrócić go do życia w łasce. Tak więc nałożenie pokuty można porównać do zaaplikowania leku potrzebnego choremu duchowo bratu<sup>396</sup>. Aby zachęcić ministrów do takiego postępowania, Poverello ostrzega ich przed gniewem i zbyt denerwowaniem się z powodu czyjegoś grzechu.

Święty dostrzegł, iż grzech brata najczęściej wywołuje złość i pewnego rodzaju poruszenie blokujące miłosierdzie. Wygłaszając *Napomnienia*, podkreślił, że błogosławionym jest ten, kto znosi swego bliźniego z jego ułomnościami<sup>397</sup>. Ten zaś, który się denerwuje i gniewa z powodu grzechu swojego brata, gromadzi sobie winę<sup>398</sup>. Według myśli św. Franciszka złość i gniew są gromadzeniem, posiadaniem, a tym samym czymś przeciwnym ślubowi dotyczącemu nieposiadania niczego. Takie zachowania ze strony przełożonych są zatem wyrazem pychy i braku ubóstwa, świadczą bowiem o tym, że ministrowie czują się lepsi od brata, który zgrzeszył, i przywłaszczają sobie prawo do sądzenia bliźniego. Dla Biedaczyny ważne było, by walczyć ze złem, a nie z samym grzesznikiem, i nie pozwolić opanować się złości, ale zwyciężać go dobrem (Rz 12,21).

Rozdział ósmy *Reguły* poświęcony jest w całości sprawom organizacyjnym zakonu i systemowi sprawowania władzy. Zaczyna się stwierdzeniem, że wszyscy bracia mają uznać jednego z braci za ministra generalnego i mają mu być posłuszni<sup>399</sup>. Prawodawca nie określił kondycji eklezjalnej kandydata na generała zakonu, nie wspomina o tym, czy miał to być kapłan, czy brat nieposiadający święceń. Franciszek stwierdził tylko, iż ma to być jeden z braci tego zakonu. Funkcja ministra generalnego nie jest wynalazkiem franciszkańskim, znajduje się już w *Regule trynitarzy* z 1198 r. Nowością jest jednak scentralizowany system

<sup>394</sup> Zob. Gregorius IX, *Quo elongati*, w: Cz. Gniecki, K. Żuchowski, *Dokumenty papieskie dotyczące reguły...*, s. 60.

<sup>395</sup> *Constitutiones Narbonenses VII*, 1, w: San Bonaventura, *Opuscoli francescani, Edizioni Francescane*, Roma 1993, s. 154-157.

<sup>396</sup> Por. F. Uribe, *La Regola di san Francesco*, s. 214.

<sup>397</sup> Np 18, 1, w: ZF, s. 203.

<sup>398</sup> Np 11, 1-2, w: ZF, s. 201.

<sup>399</sup> 2 Reg 8, 1, w: ZF, s. 133.



władzy niepodlegający kryteriom terytorialności, czyli strukturom diecezjalnym, i podporządkowany bezpośrednio Stolicy Apostolskiej<sup>400</sup>.

Poverello, wskazując na generała, stwierdza, że ma wywodzić się z tego zakonu, a z drugiej strony ma być sługą całego braterstwa. W tekście oryginalnym użyto tylko jeden raz terminu *religionis*, a w drugim wypadku *fraternitatis*. Jaka jest różnica między *religio* (zakon) a *fraternitas* (bractwo)? Theophile Desbonnets do dwóch wspomnianych pojęć dodał jeszcze trzecie: *ordo*<sup>401</sup>. W swoich pracach stwierdził, iż *religio* używane było zawsze na określenie życia zakonnego albo jakiejś grupy osób uznanej przez władze kościelne i prowadzącej życie zakonne. *Ordo* zaś na początku odnosiło się do pewnego porządku, według którego miały być sprawowane ceremonie religijne i dlatego mówiono o *Ordo divini officii*. Następnie słowo to zaczęło określać sposób życia mnichów w danym klasztorze, np. *Ordo Cluniacensis* oznaczało życie w opactwie Cluny. Później znaczenie tego słowa rozciągnięto na wszystkie klasztory, które żyły według tych samych przepisów i zwyczajów, i tak *Ordo Cistercensium* zaczęło określać wszystkich mnichów żyjących według wzoru z Citeaux. Zatem *ordo* lub *religio* zaczęło oznaczać zgromadzenie zakonne żyjące według określonej reguły lub takich samych zwyczajów<sup>402</sup>.

Już we wczesnym chrześcijaństwie istniało przekonanie, iż Pan Bóg stworzył świat według pewnego porządku. Na tej podstawie na przełomie XII i XIII wieku podzielono społeczeństwo na pewne zorganizowane grupy, jak np. dziewice, małżonkowie lub kapłani. Takie myślenie doprowadziło do podziału całego społeczeństwa na trzy *ordinis*: *oratores*, *bellatores*, *laboratores*, czyli na tych, którzy się modlą, walczą (bronią) i pracują. W tym czasie (na przełomie XII i XIII wieku) terminy *ordo* i *religio* zaczęły oznaczać to samo, stały się synonimami. Natomiast *fraternitas* to stowarzyszenie osób, które połączone miłością chrześcijańską (z tego względu nazywający się braćmi), podejmują wspólnie pracę powiązaną z miłosierdziem, kultem lub głoszeniem pokuty<sup>403</sup>. Wspomniany Desbonnets uważał, że w początkach swego istnienia ruch franciszkański był jedną z wielu *fraternitas*, ale jak zauważył inny badacz powstawania zakonu franciszkańskiego, David Flood, jego wyjaśnienia nie przekonały zbyt wielu<sup>404</sup>. Przeciwny takiej interpretacji był Kajetan Esser, według którego wszystkie trzy terminy były używane przez Franciszka zamiennie, bowiem *ordo religio* i *fraternitas* znaczyły dla niego to samo<sup>405</sup>.

Tytuł minister generalny (*generalem ministrum*) pojawia się po raz pierwszy w *Regule bez bulli*, gdzie nazwany jest ministrem i sługą całego braterstwa, a następnie w *Liście do całego Zakonu* w omawianym fragmencie *Reguły* i w *Testamencie*. W odróżnieniu od znaczenia, które ma ten termin w języku militarnym, w zakonie franciszkańskim generał ma być sługą (*servum*), ale jest też zwierzchnikiem i wszyscy bracia są zobowiązani do bycia mu

<sup>400</sup> Tak od strony prawa kościelnego osobę ministra generalnego i zakon franciszkański postrzega Andrea Boni i Martino Conti. Zob. A. Boni, *La novitas francescana nel suo essere e nel suo divenire*, Edizioni Antonianum, Roma 1998, s. 253-254; M. Conti, *Il Codice di Comunione...*, s. 306.

<sup>401</sup> Na temat rozumienia tych trzech terminów zob. Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione*, s. 90-93.

<sup>402</sup> E. Ziemann, *Zakon*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XX, Lublin 2014, s. 1191; A. Boni, *Gli Istituti religio si e la loro potestà di governo*, Edizioni Antonianum, Roma 1989, s. 251.

<sup>403</sup> Zob. A. Barbero, Ch. Frugoni, *Dizionario del Medioevo*, voce: *confraternita*, Editori Laterza, Roma-Bari 2008, s. 83-84.

<sup>404</sup> D. Flood, *Francesco d'Assisi e il movimento francescano*, Edizioni Messaggero, Padova 1991, s. 187.

<sup>405</sup> K. Esser, *Origini e inizi...*, s. 33-34. Podobne stanowisko zajmuje też Uribe. Zob. F. Uribe, *La Regola di san Francesco*, s. 222.

posłusznym. Określenia „minister” i „sługa” użyte na określenie generała są pochodzenia biblijnego. Zostały wzięte z tekstów *Nowego Testamentu*, w których Chrystus poucza swoich naśladowców, tzn. przestrzega, że nie powinno być tak, jak dzieje się na świecie, gdzie władcy pokazują swą siłę poprzez wykorzystanie poddanych, ale mają być sługami swych braci (Mt. 20, 25-28; Łk 22, 25-27). W rozumieniu Franciszka z Asyżu generał nie mógł się upodabniać do władców narodów, którzy rządzą (*dominantur*) i pokazują swą władzę (*potestatem exercent*), ale do Chrystusa, który przyszedł na ten świat, by służyć, a nie po to, by Jemu służyło (Mt 20,28)<sup>406</sup>. Biorąc pod uwagę rys charakterystyczny zakonu, czyli jego bycie mniejszym (*minoritas*), przełożęństwo u franciszkanów nie mogło być rozumiane w sprzeczności z duchem *Ewangelii*.

Generał musi sprawować swoją służbę w całym zakonie. Według historyków zadziało się tak po raz pierwszy w historii Kościoła, gdy zaakceptowano urząd z tak rozległą jurysdykcją. Niektórzy opaci posiadali władzę nad kilkoma klasztorami, ale do tego momentu nie istniał w Kościele przełożony zakonny, który sprawowałby władzę nad całym zakonem<sup>407</sup>. Wszyscy bracia – jak podkreśla Franciszek – mają obowiązek być mu posłuszni aż do jego śmierci. Większość znawców franciszkanizmu jest przekonana, że urząd generała był dożywotni<sup>408</sup>. Według Kajetana Essera generał sprawuje władzę jako reprezentant Chrystusa, bowiem to on składał przysięgę wierności papieżowi i od Ojca Świętego otrzymywał potwierdzenie swej funkcji. Ponadto był rozumiany jako ojciec rodziny, a ten do końca swego życia sprawuje swą ojcowską funkcję, podobnie jak do końca swojego życia piastował władzę generał zakonu<sup>409</sup>.

Z taką interpretacją urzędu generała nie zgadza się Martino Conti, według którego minister generalny pozostaje na czele zakonu, dopóki może zapewnić dobre sprawowanie swej funkcji. Conti uważa, że najwyższy przełożony franciszkanów nie jest wybierany dożywotnio ani na jakieś stałe okresy czasu, ale *ad explendam idoneitatem*, czyli dopóki był w stanie sprawować godnie swój urząd. Powołuje się w swej argumentacji na werset czwarty omawianego rozdziału, stwierdzający, że w momencie, kiedy minister nie jest odpowiedni do służby i ogólnego pożytku braci, kustosze i prowincjałowie powinni wybrać nowego. Gdyby więc zdarzyło się, że generał nie może wykonywać swojej posługi, dla powszechnego dobra braci ministrowie powincjalni mieli wybrać innego<sup>410</sup>.

Tekst ósmego rozdziału po wzmiance o możliwej śmierci generała przechodzi do tematu kapituły generalnej, albowiem to ona, gromadząc się na uroczystość Zesłania Ducha Świętego, wybierała następcę zmarłego ministra generalnego. Jednak tekst dokumentu jest w

<sup>406</sup> M. Conti, *Il Codice di Comunione...*, s. 310-311; H.H. Langkammer, *Vivere Evangelium Domini Nostri Jesu Christi...*, s. 122.

<sup>407</sup> K. Esser, *Melius catholice observemus*, s. 146.

<sup>408</sup> Tak sprawowanie tego urzędu w zakonie franciszkańskim widzą m.in.: Esser, Uribe, Etzi, Racca, Ramina i Iriarte. Zob. K. Esser, *Melius catholice observemus*, s. 146; F. Uribe, *La Regola*, s. 226; P. Etzi, *Iuridica franciscana*, Edizioni Messaggero, Padova 2005, s. 45; G. Racca, *La Regola dei Frati Minori*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1986, s. 140; A. Ramina, *La carita' dell'obbedienza*, w: *La Regola di frate Francesco*, s. 436; L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 45.

<sup>409</sup> K. Esser, *Melius catholice observemus*, s. 146.

<sup>410</sup> Zob. 2 Reg 8, 4, w: ZF, s. 133. Por. M. Conti, *Il Codice di Comunione...*, s. 308-309. Podobne spojrzenie na ten problem ma Boni. Por. A. Boni, *La novitas franciscana*, s. 339. Giorgio Racca obliczył, że między 1227 r. a 1505 r. zakonem rządziło 41 generałów, z których 16 złożyło rezygnację lub zostało złożonych z urzędu. 12 zostało wybranych na biskupów lub kardynałów, a 18 zmarło po bardzo krótkim okresie rządów. Zob. G. Racca, *La Regola dei Frati Minori*, s. 141.

tym miejscu niejasny, ponieważ według *Reguły* to minister generalny miał wyznaczyć miejsce nowej kapituły, ale jak miał to zrobić, skoro umarł...? Widać w tym miejscu, iż tekst nie zawsze dość dokładnie był przygotowany przez prawników.

Termin „kapituła” pochodzi ze środowiska monastycznego i był używany już w VIII wieku na określenie codziennego czytania jednego rozdziału (*capitolo*) z *Reguły* św. Benedykta. W późniejszym czasie nazwa została przyjęta przez opatów cysterskich i przeorów kartuzów na określenie ich spotkania nazywanego *commune capitulum*. Pojęcie to zostało przejęte przez Sobór Laterański IV w 1215 r. w konstytucji 12., nakazującej przełożonym wspólnot zakonnych danego kraju spotykanie raz na trzy lata, jeśli do tej pory nie mieli w zwyczaju tego czynić<sup>411</sup>. To postanowienie soboru jest przywoływane przez niektórych historyków jako inspiracja dla kapituły franciszkańskiej, jednak bardziej niż w postanowieniach Lateranum IV jej źródła należy szukać w tekstach biblijnych i doświadczeniu pierwszej wspólnoty franciszkańskiej<sup>412</sup>. Franciszek, chcąc naśladować Chrystusa, odkrył w słowie Bożym sposób postępowania Jezusa z uczniami. Jezus najpierw wysłał swych uczniów na misję głoszenia Ewangelii, po czym gromadzi ich, aby Mu opowiedzieli o tym, co zrobili. Następnie poleca im odpoczynek (Mk 6,30-32; Łk 9,10). Również i Biedaczyna wysłał swych naśladowców na głoszenie pokuty, a po ich powrocie gromadzi ich w jednym miejscu, aby dziękować Bogu za to, czego dokonali<sup>413</sup>.

Potwierdzeniem corocznych spotkań braci, w czasie których oddawano chwałę Bogu i ustanawiano prawa przy pomocy dobrych mężczyzn (*bonorum virorum*), jest list Jakuba z Vitry z 1216 r.<sup>414</sup>. Trudno ustalić, kim byli owi *boni viri* wspomniani przez biskupa z Vitry, z pewnością ekspertami od prawa, skoro przy ich pomocy ustanawiano zasady, które później potwierdzał papież. Antonio Romina dostrzegł w nich wysłanników cysterskich, których dekrety soborowe polecały zaprosić ich jako ekspertów od kapituł<sup>415</sup>.

List biskupa Jakuba stwierdza, że bracia mają zwyczaj spotykania się raz w roku, czyli że owe spotkania miały miejsce już wcześniej, a nie zaczęły się dopiero po decyzjach soborowych. Być może w części prawdziwy jest obraz pierwszych kapituł przedstawiany przez biografów Świętego, mimo że nakładają oni praktyki zakonu z ich czasów na początki ruchu franciszkańskiego. Na ich podstawie Moorman stwierdza, iż kapituły odbywały się od 1210 r., a już na pewno od 1212 r. i że były to kapituły generalne, ponieważ gromadzili się na nich wszyscy bracia, cała *fraternitas*<sup>416</sup>.

Prawdopodobnie kapituły odbywały się częściej niż raz w roku, tak przynajmniej twierdzi *Relacja trzech towarzyszy*, według której kapituły miały miejsce dwa razy w roku, na

<sup>411</sup> Zob. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, s. 248-249.

<sup>412</sup> Kajetan Esser sugerował, że młody Zakon Braci Mniejszych wprowadził zapis o kapitułach, posłuszny Kościołowi i dekretom soboru. Zob. K. Esser, *Melius catholice observemus*, s. 148.

<sup>413</sup> Tak pierwsze spotkania Franciszka ze swymi braćmi przedstawia Celano. Zob. 1 Cel 12, 30-31, w: ZF, s. 463-464.

<sup>414</sup> J. De Vitriaco, *Ex Epistola I*, s. 236-237.

<sup>415</sup> Konstytucja soborowa tak stanowiła na ten temat: *Niech z pełnym szacunkiem zaproszą na rozpoczęcie tego nowego porządku dwóch sąsiednich opatów zakonu cystersów, aby uzyskać poradę i stosowną pomoc, ponieważ ze względu na długo praktykowany zwyczaj mają oni doświadczenie w odbywaniu takich kapituł*. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, s. 248-249; A. Ramina, *La carita' dell'obbedienza*, s. 443. Davide Flood zauważył, iż bardzo trudno wykazać jakąś bezpośrednią zależność między dekretami soboru a prawodawstwem braci mniejszych, ale również on dopuszcza możliwość udziału ekspertów cysterskich w pierwszych kapitułach franciszkańskich. Zob. D. Flood, *La genesis della Regola*, s. 76-77.

<sup>416</sup> J. Moorman, *A history of the Franciscan Order*, s. 28-29.

Zielone Świątki i w uroczystość św. Michała<sup>417</sup>. W początkach zakonu w kapitułach uczestniczyli wszyscy bracia, ale rozrost liczbowy i związane z nim rozprzestrzenienie się zakonu na różne kraje Europy i Bliskiego Wschodu spowodowało niemożliwość uczestniczenia w kapitułach wszystkich braci. Konsekwencją owego wzrostu liczebnego i terytorialnego był podział zakonu na prowincje w 1217 r. i przydzielenie każdej prowincji jednego ministra, który od tego momentu miał uczestniczyć w kapitule generalnej, odbywanej co trzy lata lub rzadziej albo częściej, w zależności od zarządzenia ministra generalnego<sup>418</sup>. Od tego momentu kapituła sprawowana na uroczystość św. Michała stała się kapitułą prowincjalną i była organizowana każdego roku, natomiast kapituła na Zesłanie Ducha Świętego stała się kapitułą generalną, którą sprawowano raz na trzy lata w święto Matki Bożej Anielskiej<sup>419</sup>.

Wydaje się, że *Reguła* bardziej niż na kapitule, która ma wybrać ministra generalnego, skupia się na funkcji generała. Ten miał zwoływać kapitułę generalną i ustalać czas i miejsce, w których ma się ona odbyć. Generał miał dbać o dobro braci. Gdyby był nieodpowiedni do tej służby, powinien zostać wybrany przez ministrów i kustoszy ktoś inny. Można było tego dokonać, gdy o niezdatności ministra generalnego przekonany był ogół ministrów (*universalitate ministrorum*). Określenie to nie jest zbyt precyzyjne w sensie prawnym, ale termin „ogół” (*unicersalitate*) pozwala sądzić, że chodzi o większość, a nawet o 100% ministrów. Godny podkreślenia jest fakt, iż wybór nowego ministra generalnego miał się dokonać w imię Pańskie, czyli wybierający mieli unikać kierowania się tylko motywami ludzkimi albo co gorsza polityką. Wybór był kwestią wiary i dlatego wyborcy powinni pozwolić kierować się Duchowi Świętemu. Może z tego względu Biedaczyna przewidział kapituły generalne na uroczystość Zielonych Świąt?

Po kapitule generalnej ministrowie i kustosze mogą w tym samym roku zwołać braci na kapitułę w prowincjach. *Reguła* nie definiuje dokładnie ani urzędu prowincjała, ani kustosza. W niektórych wypowiedziach Franciszek zastępuje jeden termin drugim, co oznaczałoby, iż dla niego miały one takie samo znaczenie i nie należy interpretować ich w świetle późniejszego prawodawstwa franciszkańskiego. W większości *Pism* Świętego z Asyżu oba terminy występują łącznie i wygląda na to, że Asyżanin używał je podobnie jak określenia „minister” i „sługa”, czyli jako zbitkę słów, a nie oddzielne urzędy. Na podstawie dostępnych badań trudno jest ustalić, jakie mieli kompetencje, ile trwała ich kadencja, jeśli ich urząd był kadencyjny, i kto ich wybierał? Fernando Uribe uważa, iż w pierwszych wiekach zakonu franciszkańskiego funkcje, ich sprawowanie i wybór na nie były dokładnie ustalone i dopiero bulla Leona X *Ite vos in vineam meam* z 25.05.1517 r. określiła dokładnie poszczególne urzędy i okres ich sprawowania<sup>420</sup>.

<sup>417</sup> 3 T 14, 57, w: ZF, s. 1495.

<sup>418</sup> 2 Reg 8, 3, w: ZF, s. 133. Zob. J. Moorman, *A history of the Franciscan Order*, s. 31; G. de Paris, *Histoire de la fondation...*, s. 37.

<sup>419</sup> Takie rozróżnienie przyjmuje Conti. Zob. M. Conti, *Il Codice di Comunione*, s. 320. Taki opis nie zgadza się z *Regułą bez bulli*, według której każdy minister może się spotkać z braćmi co roku, właśnie na uroczystość św. Michała Archaniola. Ministrowie zaś krajów zamorskich i zaalpejskich mieli zbierać się raz na trzy lata. Inni ministrowie mieli organizować spotkania raz na rok w Zielone Świąta w Porcjunkuli. Zob. 1 Reg 18, 1-2, w: ZF, s. 114-115. Z powyższego tekstu wynika, że co trzy lata mieli spotykać się ministrowie prowincji nie należących w Italii, natomiast ministrowie włoscy swoje kapituły mieli w Porcjunkuli raz na rok, na Zesłanie Ducha Świętego.

<sup>420</sup> F. Uribe, *La Regola di san Francesco*, s. 232. Podobną ideę wyraża Iriarte, według którego w okresie, gdy powstawała *Reguła zatwierdzona*, nie istniała jeszcze precyzyjna terminologia i dlatego generał nazywany jest

Trudno więc zgodzić się z tezą Martina Contiego, który twierdzi, że *Reguła* zakłada podział zakonu na prowincje, a te na kustodie, na czele których stoją kustosze, a w prowincji może istnieć kilka kustodii<sup>421</sup>. Tekst *Reguły* zdaje się świadczyć, że termin „kustodia” wskazujący na to, że mogą w niej ministrowie zwołać braci na kapitułę, pokrywa się z pojęciem „prowincja”. Nie ma bowiem żadnych wiadomości o tym, aby już w tych czasach odbywały się kapituły kustodialne. Franciszek sugeruje pewną dowolność („jeśli zechcą”) w zwoływaniu spotkania braci. Ponadto stwierdza, że najlepiej zrobić to w tym samym roku. Trudno rozstrzygnąć, czy kapituły prowincjalne miały być organizowane co trzy lata (tak jak kapituła generalna), czy stosowano dawną praktykę pozwalającą prowincjałowi zwołać kapitułę każdego roku?<sup>422</sup>.

*Reguła zatwierdzona* nie podaje celu, w jakim miałyby być zwoływana kapituła prowincjalna, ale jej zbieżność z kapitułą generalną może świadczyć o tym, że miała służyć do przekazania i wytłumaczenia braciom tego, co postanowiono na kapitule generalnej. Można jednak sądzić, iż nie straciła ona pierwotnego celu, który został zapisany w *Regule bez bulli*, tzn. aby omawiać sprawy Boże<sup>423</sup>. Kapituły bowiem miały być w zamyśle św. Franciszka, jak zauważył Hugolin Langkammer, bardziej dniami skupienia i wspólnych przemyśleń niż spotkaniami poświęconymi administracji<sup>424</sup>. Autor *Relacji trzech towarzyszy* napisał, że kapituła była momentem sprawdzenia, jak bracia przestrzegają *Regulę*, i refleksją nad tym, w jaki sposób przestrzegać ją jeszcze lepiej<sup>425</sup>. Z tego powodu na każdej kapitule miały być odczytywane *Reguła*, a także *Testament*<sup>426</sup>. Lektury *Reguły* i *Testamentu* miały pomóc braciom ocenić swoją wierność ideałom i na tej podstawie podjąć decyzje związane z ich życiem oraz rozplanować działanie i strukturę zakonu.

W początkach ruchu franciszkańskiego podczas kapituł bracia byli wyznaczani do głoszenia kazań pokutnych i z tego powodu rozdział dziewiąty omawiający kaznodziejstwo znalazł się w tym miejscu *Reguły*. Taką hipotezę postawił Kajetan Esser, a inni naukowcy ją przejęli w swych pracach<sup>427</sup>. Rozdział o kaznodziejach jest pierwszym w historii reguł zakonnych tekstem poświęconym temu tematowi. Życie monastyczne nie przewidywało, aby mnisi oddawali się pracy duszpasterskiej. Choć niekiedy na prośbę papieża podejmowali

---

kustoszem. Nie funkcjonowali jeszcze przełożeni wspólnot lokalnych, bowiem nie istniały stałe miejsca przebywania braci. Gdy już powstały, przełożonych lokalnych zaczęto nazywać gwardianami. Zob. L. Iriarte, *Vocazione Francescana...*, s. 247. Esser uważał, iż termin „gwardian” jest tłumaczeniem słowa „kustosz” na język niemiecki. Por. K. Esser, *Origini e valori...*, s. 218-224.

<sup>421</sup> M. Conti, *Il Codice di Comunione...*, s. 326.

<sup>422</sup> *Reguła niezatwierdzona* stanowiła, że każdy minister może się spotkać z braćmi co roku, w uroczystość św. Michała. Por. 1 Reg 18, 1, w: ZF, s. 114.

<sup>423</sup> Tamże.

<sup>424</sup> H.H. Langkammer, *Vivere Evangelium Domini Nostri Jesu Christi...*, s. 122-123. Podobną myśl wyraził Kajetan Esser, stwierdzając, iż kapituły powinny być dniami zadumy i rekolekcji. Mają uświadomić braciom cel, do którego powinni dążyć. Zatem powinny być wypełnione sprawami duchowymi, a nie administracyjnymi. Zob. K. Esser, *Melius catholice obsevemus*, s. 148-149.

<sup>425</sup> 3 T 14, 2, w: ZF, s. 1495. *Wszyscy bracia gromadzili się u Matki Bożej Anielskiej i radzili nad tym, w jaki sposób mogą lepiej zachować Regulę.*

<sup>426</sup> Tak polecił Franciszek w swoim *Testamencie*: *I na wszystkich kapitułach, które odprawiają, czytając Regulę, niech przeczytają te słowa.* Zob. T 37, w: ZF, s. 159.

<sup>427</sup> K. Esser, E. Grau, *Documenti di vita francescana*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1980, s. 73. Hipotezę Kajetana Essera przejęli m.in. Fernando Uribe i Atanasio Matanić. Zob. F. Uribe, *La Regola di san Francesco*, s. 240; A. Matanić, *Adempire il Vangelo*, s. 126.

działalność duszpasterską, przykładem na to jest aktywność cystersów na terenach objętych herezją tatarów i albigensów.

W czasach Franciszka z Asyżu dzięki wędrownym kaznodziejom i ruchom heretyckim problem głoszenia słowa Bożego powrócił jako temat dyskusji w szkołach, uniwersytetach, a nawet na soborach Kościoła rzymskiego. Powyższe dyskusje doprowadziły do powstania *artes praedicandi*, czyli podręczników sztuki kaznodziejskiej, według której kazanie powinno być jasną i publiczną instrukcją dotyczącą wiary i obyczajów opartą na tradycji Kościoła<sup>428</sup>. Ponadto Innocenty III dostrzegł w kaznodziejstwie oręż, którą można użyć do naprawy i odnowy społeczeństw i całego Kościoła, dlatego na zwołanym przez siebie Soborze Laterańskim IV stwierdził, iż wśród czynników, które służą zbawieniu chrześcijan, szczególnie koniecznym jest pokarm Słowa Bożego, który dla duszy stanowi pokarm podobny do chleba niezbędnego do życia ciała<sup>429</sup>. Mimo że sobór zdawał sobie sprawę z potrzeby głoszenia słowa Bożego, był też świadomy wynikających z tego zagrożeń, przede wszystkim ze strony ruchów heretyckich. Z tego powodu konstytucje soboru zabraniają głoszenia kazań tym, którzy nie zostali posłani przez Stolicę Apostolską lub katolickiego biskupa pod karą ekskomuniki<sup>430</sup>.

W takim kontekście historycznym znalazł się Franciszek i jego pierwsi bracia. Nie dziwi więc, że Święty, chcąc głosić wezwania do pokuty i nawrócenia, udał się w 1209 r. do Rzymu, aby otrzymać od Innocentego III pozwolenie i w ten sposób usunąć wszelkie podejrzenia o herezję. Echo postanowień soborowych można znaleźć w *Regule bez bulli*, która zabraniała głosić braciom kazań wbrew zarządzeniom świętego Kościoła<sup>431</sup>. Jednak pozwolenie papieskie nie zlikwidowało podejrzeń i dlatego głoszenie kazań ze strony braci spotykało się często ze sprzeciwem biskupów. Aby zapobiec przykrym incydentom, Biedaczyna zarządził w *Regule*, aby bracia nie głosili kazań w diecezji biskupa, który im tego zabrania<sup>432</sup>. Prawodawca nie precyzuje, czy chodzi o braci kapłanów, czy laików. Stąd można wnioskować, iż zakaz dotyczy wszystkich braci. Rozróżnienie obejmuje jedynie terytorium, a mianowicie zakaz dotyczy tylko diecezji biskupa, który jest przeciwny. Takie postawienie sprawy poświadcza otrzymanie pozwolenia papieskiego dającego braciom możliwość głoszenia kazań w całym Kościele, które jednak mogło zostać zawieszone decyzją ordynariusza miejsca. Zakaz skierowany do braci przez Poverella można odczytać jako wezwanie do nich, aby nie korzystali z prawa otrzymanego od papieża, jeśli biskup miejsca nie wyraził zgody na nauczanie w jego diecezji. W swym *Testamencie* Asyżanin poszedł jeszcze dalej, a mianowicie nie chciał głosić kazań w parafii, której proboszcz nie wyraził na to zgody, choćby nawet zakazujący kapłan nie prowadził wzorowego życia, a co więcej: był publicznym grzesznikiem<sup>433</sup>.

Już w okresie powstawania *Reguły bez bulli* franciszkańskie kaznodziejstwo przestało być prostym wezwaniem do nawrócenia, które mogło być powierzone każdemu z braci. *Reguła niezatwierdzona* określa bycie kaznodzieją urzędem (*officium praedicationis*), pewną funkcją porównywalną z urzędem ministra i dlatego ostrzega braci przed przywłaszczaniem

<sup>428</sup> Zob. L. Bertazzo, *Il servizio della parola*, w: *La Regola di frate Francesco*, s. 477.

<sup>429</sup> Sobór Laterański IV, konst. 10, w: A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, s. 245.

<sup>430</sup> Sobór Laterański IV, konst. 3, 10, s. 235.

<sup>431</sup> 1 Reg 17, 1, w: ZF, s. 113.

<sup>432</sup> Por. 2 Reg 9, 1, w: ZF, s. 133.

<sup>433</sup> Por. T 6-9, w: ZF, s. 156.

sobie owych funkcji oraz przypomina, że do głoszenia kazań potrzebne jest pozwolenie ministra<sup>434</sup>. Widać tu rozwój, jaki dokonał się w praktyce braci mniejszych od prostego wezwania do pokuty i nawrócenia, zwanego *exhortatio*, do oficjalnego urzędu kaznodziejskiego, czyli *officium praedicationis*.

W pierwszej regule pozwolenie na głoszenie kazań udzielał minister prowincjalny, natomiast w *Regule zatwierdzonej* zgody na misję kaznodziejską udzielał generał zakonu po uprzednim egzaminie kandydata. Potrzeba egzaminu do otrzymania misji świadczy, iż chodzi tu o oficjalne głoszenie kazań do ludu, co ze swej strony wymagało odpowiedniego przygotowania doktrynalnego, dlatego Franciszek wspomina o egzaminie i zatwierdzeniu, czyli o otrzymaniu misji kanonicznej (*missio canonica ad praedicandum*). Tymi dwoma obowiązkami (egzaminem i udzieleniem misji kanonicznej) miał zająć się minister generalny. Według *Reguły* organem kompetentnym do wydania pozwolenia na głoszenie kazań jest generał, a nie biskup. Obowiązek egzaminu przed generałem świadczy o mocnym zcentralizowaniu zakonu (być może ze względu na zalecenia Stolicy Apostolskiej) i chęć ustrzeżenia się przed herezją. Jednak taki zapis prawny w bardzo krótkim czasie okazał się niewykonalny z uwagi na znaczne odległości między poszczególnymi miejscami pracy braci a ministrem generalnym, a ponadto ze względu na dużą liczbę braci, którzy mieli być przeegzaminowani przez generała. Z powyższych powodów papież Grzegorz IX już w 1230 r. wyłączył z obowiązkowego egzaminu tych braci, którzy ukończyli wydział teologiczny, a następnie w 1240 r. przywrócił dawny zwyczaj, czyli udzielanie pozwolenia na pełnienie urzędu kaznodziejskiego przez ministrów prowincjalnych<sup>435</sup>. Informacje o egzaminie i konieczności otrzymania misji świadczą o tym, iż coraz większym problemem w zakonie stawało się przygotowanie teologiczne, konieczne do otrzymania misji głoszenia kazań. W tym kontekście należy umieścić też odpowiedź Biedaczyny na pytanie skierowane doń przez Antoniego z Padwy o nauczanie teologii: *uwazam to za dobre, że wykladasz świętą teologię braciom*<sup>436</sup>.

Głoszenie kazań ze swej natury skierowane jest na pożytek i podbudowanie słuchaczy. Franciszek dostrzegł ten obowiązek ciążyący na kaznodziejach i dlatego upomina i zachęca swoich braci, aby o tym pamiętali. Zarazem określił, jak powinno wyglądać kazanie franciszkańskie, a mianowicie: słowa mają być wypróbowane i czyste. Głoszone przez braci słowo powinno być owocem refleksji, studium i przede wszystkim modlitwy. Chodzi tu o uprzednie przeżycie słowa Bożego przez kaznodzieję w kontemplacji i modlitwie<sup>437</sup>. Tak myśl Franciszka odnośnie do przygotowania się do kazania przedstawił Celano: *Kaznodzieja wpiertw powinien nacerpać w sekretnych modlitwach tego, co potem wyleje w świętych mowach, najpierw rozgrzać się wewnątrz, a nie rzucać na zewnątrz zimnych słów*<sup>438</sup>. Święty z Asyżu chciał, aby kazania jego braci były też czyste, czyli zgodne z *Ewangelią*, niezanieczyszczone własnymi dodatkami i chęcią przypodobania się słuchaczom. Poverello ostrzegał swoich braci, aby nie przywłaszczali sobie słowa Bożego i nie głosili go dla własnej

<sup>434</sup> Por. 1 Reg 17, 1-4, w: ZF, s. 113.

<sup>435</sup> Zob. Grzegorz IX, *Quo elongati*, w: Cz. Gniecki, K. Żuchowski, *Dokumenty papieskie dotyczące reguły...*, s. 60-61; tenże, *Prohibente Regula vestra*, w: BF, t. I, s. 69. Na ten temat zob. H. Holzapfel, *Podręcznik historii Zakonu Braci Mniejszych*, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 2012, s. 36-37.

<sup>436</sup> LA 2, w: ZF, s. 281.

<sup>437</sup> H.H. Langkammer, *Vivere Evangelium Domini Nostri Jesu Christi...*, s. 123.

<sup>438</sup> 2 Cel 122, 3-5, w: ZF, s. 684.

chwały albo jeszcze gorzej: dla własnego zysku. Takie bowiem kaznodziejstwo ze strony braci byłoby głoszeniem samych siebie, a nie na pożytek i zbudowanie duchowe ludu<sup>439</sup>.

Jeśli chodzi o zawartość kazań franciszkańskich Seraficki Ojciec napisał, iż mają one dotyczyć wad i cnót oraz kary i chwały. Program pozornie bardzo ubogi odnosił się do wartości moralnych i do perspektywy eschatologicznej. Zapis ten dobrze jednak oddaje pierwotne przepowiadanie franciszkańskie, gdy bracia głosili wezwania do pokuty. Wskazanie na takie tematy było zaproszeniem naśladowców Biedaczyny z Asyżu do wybierania treści odpowiednich dla słuchaczy, którymi byli w większości ludzie prości. Pisząc do kustoszów, Franciszek zachęcał braci, aby w każdym kazaniu nakłaniali lud do pokuty i przyjmowania Ciała i Krwi Pańskiej<sup>440</sup>. Ich kazania miały powodować zmianę dotychczasowego życia słuchaczy, przede wszystkim w podejściu do Boga, bliźniego i dóbr materialnych.

Ostatnie słowa rozdziału dziewiątego *Reguły zatwierdzonej* przypominają braciom kaznodziejom o tym, iż ich przemowy powinny być krótkie, zwięzłe i zawierać niezbędne treści. Franciszek uzasadnił to swoje polecenie cytatem z *Listu do Rzymian* (Rz 9,29) w tłumaczeniu *Wulgaty*: *Quia verbum breuiatum faciet Dominus super terram*<sup>441</sup>. Od lat toczy się dyskusja, skąd Poverello zaczerpnął ów cytat: czy bezpośrednio z *Wulgaty*, czy od Piotra Kantora. Ten ostatni bowiem zgodnie z metodą scholastyczną zebrał materiały teologiczne w sumę, którą zatytułował *Verbum abbreviatum*. Jak widać, *Wulgata* używa określenia *verbum breuiatum*, natomiast Piotr Kantor terminu *verbum abbreviatum* i właśnie tę formę użył Asyżanin w swojej *Regule*<sup>442</sup>. Proste porównanie wyrażeń sugeruje, że Biedaczyna czytał dzieło Piotra Kantora, co jednak trudno sobie wyobrazić. Święty z Asyżu na pewno słuchał lektury *Pisma Świętego* i jego znajomość listu św. Pawła pochodziła z *Biblii*, ale gdyby przyjąć *Biblię* jako jedyne źródło poznania tekstu św. Pawła przez Biedaczynę, to użyłby wówczas określenia *verbum breuiatum*. Jedynym sensownym sposobem wyjaśnienia tego problemu zdaje się być przejście tego terminu od innych. Święty Ojciec Seraficki nie tylko słuchał tekstów *Pisma Świętego*, ale również kazań i to dzięki nim zapożyczył cytat z Piotra Kantora<sup>443</sup>. Rozumiał go jako krótką działalność kaznodziejską Chrystusa (tylko trzy lata) i odniósł ją do lapidarności przemowy kaznodziejskiej braci, jako że franciszkanie powinni iść po śladach Jezusa, więc krótkotrwałość życia Mistrza winna przełożyć się na zwięzłość

<sup>439</sup> G. Racca, *La Regola dei Frati Minori*, s. 161-162; M. Conti, *Il Codice di Comunione...*, s. 344.

<sup>440</sup> 1 LK 6, w: ZF, s. 269-270.

<sup>441</sup> Wszystkie wydania *Źródeł franciszkańskich* podają odwołanie do Rz 9, 28. Zob. ZF, s. 134. Jednak żadne nie wyjaśnia, iż współczesne tłumaczenie tekstu pochodzi z języków oryginalnych, a nie z dawnego tłumaczenia na język łaciński (zwanego *Wulgatą*) i dlatego trudno doszukać się w nim tekstu o „słowie skróconym”. Tłumaczenie omawianego fragmentu według *Biblii Tysiąclecia* brzmi następująco: *Bo Pan wypełni na ziemi swoje słowo skutecznie i bez zwłoki*. Wypowiedź św. Pawła jest odwołaniem do tekstu Iz 10, 22-23 o zgromadzeniu przez Pana rozproszonej reszty Izraela i zagładzie oprawców i że wszystko to dokona się w bardzo szybkim czasie. W okresie patrystycznym, a później średniowiecza tekst ten interpretowano w kluczu chrystologicznym i stał się on zapowiedzią wcielenia Chrystusa i tego, że przez krótki czas przebywał On na ziemi. Tak właśnie rozumiał go Franciszek: jako krótkotrwały okres przebywania Chrystusa na ziemi, czyli Słowo Boże przez krótki czas przebywało na ziemi.

<sup>442</sup> Por. 2 Reg 9, 5, w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 188. Tak brzmi ów tekst: *quia verbum abbreviatum fecit Dominus super terram*.

<sup>443</sup> Takie rozwiązanie problemu sugeruje Mariano d'Alatri. Zob. M. d'Alatri, *Spigolature francescane*, Editrice Franciscanum, Roma 1994, s. 47-48.



przepowiadania Jego naśladowców. Franciszkanin w swoich kazaniach, podobnie jak Chrystus, ma wyłożyć słuchaczom naukę w sposób prosty i zwięzły.

Rozdział dziesiąty *Reguły* zatytułowany *Upominanie i poprawianie braci* dotyczy relacji między braćmi wewnątrz wspólnoty. Tekst przedstawia przede wszystkim relacje między przełożonymi i podwładnymi i składa się z trzech napomnień, które założyciel kieruje do swych naśladowców. Najpierw mowa jest o obowiązkach ministrów jako tych, którzy posiadają władzę nad innymi braćmi. Następnie o tych, którzy są podwładnymi, a na końcu o relacjach, które powinny panować w zakonie pomiędzy posiadającymi urząd i podwładnymi.

W średniowieczu struktura feudalna oparta była torii neoplatonistycznej Dionizego Areopagity, według którego porządek władzy opiera się na hierarchii, zarówno w niebie, jak i na ziemi. Władza boska, która jest absolutna, schodziła po stopniach hierarchii na coraz niższe poziomy. Na przełomie XII i XIII wieku toczył się wielki spór między papieżem a cesarzem: kto na ziemi ma pełnię władzy, którą powierzył mu Bóg, i kto jest pierwszym w hierarchii ziemskiej? Mimo dyskusji nikt nie podważał feudalnego układu piramidalnego, według którego pan obdarza sługę swoją troską, a w zamian sługa powinien być mu posłuszny. Na podstawie takiego modelu teologicznego budowano relacje społeczne i tak też układały się struktury życia monastycznego na Zachodzie, czyli przede wszystkim życia benedyktyńskiego. Klasztor miał odzwierciedlać doskonałą hierarchię niebieską, w którym władza przekazana przez Boga opatowi obejmowała mnichów na wszystkich szczeblach hierarchii klasztornej. W takim układzie relacje były odzwierciedleniem tych w królestwie niebieskim i opierały się na wydawaniu zarządzeń i ich przestrzeganiu, czyli na całkowitym poddaniu się mnicha przełożonemu.

Pod koniec XII wieku pojawiły się w średniowiecznym społeczeństwie niewielkie grupy, które nie miały zamiaru zmieniać lub obalać panującego porządku, ale w relacjach między członkami zaczęto opierać się na wzajemności. Wyrazem tego były konfraternie, gdzie członkowie rozpoznawali się jako bracia, czyli mieli wspólne braterstwo – jak podkreśla nazwa ruchu (*con-fraternitas*).

Franciszek z Asyżu i jego pierwsi naśladowcy nie wybrali życia według modelu benedyktyńskiego, ale zaczęli go budować na gruncie konfraterni, stąd nazwa ruchu: *fraternitas*. Jego członkowie chcieli być braćmi, czyli wolnymi od kategorii hierarchicznych i uznający się między sobą za stojących na tym samym poziomie, a relacje braterskie miały stanowić podstawę ich wspólnoty. Widocznym przejawem tego było wyeliminowanie wszystkich nazw odnoszących się do władzy, jak np. przeor. Ponadto Biedaczyna jako założyciel nie przyjął żadnego tytułu, który miałby podkreślać jego władzę, nie określał siebie mistrzem, przełożonym lub ojcem, ale zawsze bratem. Również w wypadku dziesiątego rozdziału *Reguły* z *bullą* otwiera go określenie „bracia”. Dla Świętego z Asyżu największą wartością w relacjach między przełożonymi i podwładnymi była świadomość bycia braćmi. Wśród nich niektórzy byli ministrami i sługami innych, oni mieli odwiedzać, upominać i poprawiać z miłością i pokorą innych braci.

Porównując tekst *Reguły zatwierdzonej* z *Regulą bez bulli* papieskiej, daje się zauważyć, iż ministrowie w ostatecznej wersji dokumentu zostali pozbawieni obowiązku

rozmieszczania braci w prowincjach i w miejscach (*loci*)<sup>444</sup>. Natomiast wśród ich obowiązków pozostały odwiedziny, upominanie i poprawianie braci, a znikł czwarty obowiązek z dawnej reguły, a mianowicie umacnianie (*confortent*)<sup>445</sup>. Franciszek jednak od razu kładzie nacisk na ograniczenia (*limits*) dla władzy braci ministrów; mają oni poprawiać swoich podwładnych pokornie i z miłością, ale nie mogą wydawać poleceń niezgodnych z sumieniem podwładnych i *Regułą*. Ministrowie mają wizytować swoich podwładnych, co było już pewną rewolucją w kulturze feudalnej, gdyż to podwładny miał składać wizyty przełożonemu. Zapewne jest to echo postanowień Soboru Laterańskiego IV, który nakazał opatom powołanie w czasie kapituł osób pobożnych i cieszących się zaufaniem, które miały odwiedzać opactwa, a ich zadaniem było karcenie i reformowanie<sup>446</sup>. Dokument franciszkański używa tych samych terminów *moneant et corrigant*, czyli upominania i karcenia w stosunku do obowiązków ministrów.

Asyżanin jako prawodawca przewidział dwie rzeczywistości, których w swoim zarządzaniu nie mogą przekroczyć przełożeni, a mianowicie: sumienie i *Regułę*. Podwładny i przełożony mieli poruszać się w granicach prawa – jednego obiektywnego, którym jest *Reguła*, i drugiego subiektywnego, czyli sumienia<sup>447</sup>. Polecenie *Reguły* o tym, aby nie nakazywać niczego niezgodnego z sumieniem jest na pewno odniesieniem moralnym, czyli zakazem do nieprzymuszania do czegoś, co jest grzechem. Jednak określenie *anima* w myśli Biedaczyny oznacza całą część duchową człowieka, jego istotę. Można więc sądzić, iż zakaz odnosi się do istoty bycia bratem mniejszym, wyrażonego przez *Regułę* i odczuwanego przez poszczególnego brata.

Takie rozumienie posłuszeństwa i przede wszystkim władzy było czymś całkowicie nowym w życiu zakonnym. Do tej pory polecenie przełożonego stanowiło normę i wyraz woli Bożej, od której nie było odwołania. W wypadku św. Franciszka dusza (*anima*), sumienie podwładnego, jest tak samo ważne, jak *Reguła* i obie te rzeczywistości musi brać pod uwagę przełożony. W myśli Świętego z Asyżu nigdy nie może on stać się panem i władcą podwładnego, ale ma pamiętać, iż obaj są braćmi. Ponadto polecenie przełożonego nie powinno wypływać z chęci rządzenia innymi lub przeforsowania własnego zdania<sup>448</sup>.

Po opisanu zakresu obowiązków przełożonego Seraficki Ojciec nakreślił zadania podwładnego. Założyciel przypominał braciom, iż wyrzekli się dla Boga własnej woli i z tego powodu mają być posłuszni przełożonemu. Tak więc posłuszeństwo jest realizacją wezwania Chrystusa o porzuceniu własnej woli jako warunku do naśladowania Go (Łk 9,23). Więcej, jest przyjęciem przykładu Mistrza z Nazaretu, który – jak sam mówi – nie przyszedł pełnić własnej woli, ale wolę Tego, który go posłał (J 4, 34).

Święty, określając braci podwładnych, użył terminu *subditus*, który może oznaczać: poddany, uległy, podrzędny, zdominowany, dosłownie: położony pod. Określenie to w

<sup>444</sup> *Reguła niezatwierdzona* stanowiła: *bracia, którzy są ustanowieni ministrami i sługami innych braci, niech rozmieszczają swoich braci w prowincjach i w miejscach*. Por. 1 Reg 4, 1, w: ZF, s. 101.

<sup>445</sup> Według *Reguły niezatwierdzonej* ministrowie mają *visitent et spiritualiter moneant et confortent*. Por. 1 Reg 4, 2, w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 140.

<sup>446</sup> Por. kan. 12, 4 konstytucji Soboru Laterańskiego IV, w: A. Baran, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, s. 249.

<sup>447</sup> P. Maranesi, *Le relazioni tra fratelli*, w: *La Regola di Frate Francesco*, s. 519. Martino Conti uważa, iż minister jest ograniczony prawem Bożym (sumieniem) i prawem ludzkim (*Regułą*). Zob. M. Conti, *Il Codice di Comunione...*, s. 360.

<sup>448</sup> H.H. Langkammer, *Vivere Evangelium Domini Nostri Jesu Christi...*, s. 124.

*Pismach* św. Franciszka zawsze połączone jest z byciem mniejszym (*minoritas*) i służą innych, często określając postawę Maryi względem Boga, czyli bycie służebnicą<sup>449</sup>. Biorąc pod uwagę kontekst użycia tego terminu, można dostrzec pewną jego zbieżność z *ministri et servi*, którymi mają być przełożeni. Tak więc przełożeni i podwładni powinni być sługami Boga i słuchać Jego głosu. Właśnie od czasownika „słuchać” pochodzi posłuszeństwo i dlatego do wypełnienia woli Boga potrzebne jest słuchanie, gdyż wola Boża objawia się w sumieniu. Franciszek żywił wielki szacunek do interwencji Boga w duszy każdego człowieka i dlatego przestrzegał swoich braci przed niesłuchaniem poleceń Pana, bowiem prawdziwe posłuszeństwo polega na pragnieniu tego, co chce Pan Bóg. Święty był przekonany, że to Najwyższy objawił mu sposób życia braci mniejszych, dlatego również *Regula* uznana jest przez niego za wyraz woli Bożej<sup>450</sup>.

Po tym jak Seraficki Ojciec przedstawił motywy teologiczne posłuszeństwa, nakazuje stanowczo (*precipio firmiter*) braciom podwładnym, aby byli posłuszni swoim ministrom. Mimo tego, że wyrażone jest to w tonie bardzo stanowczym, to Święty nie zatrzymuje się tylko na obowiązku posłuszeństwa, ale ustala przedmiot owego posłuszeństwa. Materią ślubu według Asyżanina jest wszystko to, co bracia przyrzekli zachowywać i co nie jest przeciwne ich sumieniu oraz *Regule*. Z tak wyjaśnionego ślubu posłuszeństwa wynika, że nie jest ono absolutne i nieokreślone. Wręcz przeciwnie: dotyczy tego, co sprzyja realizacji własnego poświęcenia się Bogu i nie jest przeciwne ani sumieniu, ani *Regule*. Można uznać, że posłuszeństwo podwładnych zakłada ich wolność i wynikającą z tego odpowiedzialność. Tak więc podwładny musi rozstrzygnąć, czy polecenie wydane przez przełożonego wchodzi w skład rzeczy, które on złożył w ręce Boga, i czy nie sprzeciwia się jego sumieniu<sup>451</sup>.

Takie zrozumienie posłuszeństwa przez Poverella jest całkiem odmienne od tego, jak go przedstawiły niektóre źródła hagiograficzne, w których przykładem najbardziej posłusznego zakonika jest trup (zmarły). Tak właśnie opisał posłuszeństwo Bonawentura w *Życiorysie większym*, wkładając w usta Franciszka opowieść o zmarłym, którego ciało można położyć, gdzie się chce, a ono nie narzeka ani się nie sprzeciwia i to jest obraz prawdziwie posłusznego brata<sup>452</sup>. Taką formę posłuszeństwa nazywano *sicut cadaver*, czyli posłuszny jak trup. Jako wzór dla naśladowców Świętego z Asyżu ukazywało taki rodzaj posłuszeństwa *Zwierciadło doskonałości*<sup>453</sup>.

Błędną taką interpretacją myśli Biedaczyny widać dobrze na przykładzie tego, co na ten temat napisał on sam w *Napomnieniu* III, w którym przedstawił realizację posłuszeństwa w trzech fazach. Pierwsze, nazwane prawdziwym, to zrealizowanie dobra poleconego przez przełożonego. Drugie to posłuszeństwo z miłości, kiedy dla miłości braterskiej podwładny rezygnuje z własnego dobra; i trzecie, nazwane doskonałym, kiedy podwładny nie akceptuje tego, co jest złe, i dlatego nie wykonuje polecenia przełożonego, ale nie pozostawia swojego przełożonego, nawet jeśli musi cierpieć prześladowanie<sup>454</sup>. Przedstawienie posłuszeństwa w ten sposób było na pewno postawą ryzykowną, ponieważ nie

<sup>449</sup> Zob. F. Uribe, *La Regola di san Francesco*, s. 261-262.

<sup>450</sup> Zob. K. Esser, *Melius catholici observemus*, s. 159.

<sup>451</sup> Por. P. Maranesi, *Le relazioni tra fratelli*, s. 522.

<sup>452</sup> Zob. 1 B 6, 8, w: ZF, s. 882.

<sup>453</sup> Por. 2 Zw 48, 1-5, w: ZF, s. 1824-1825. Na temat tak pojmowanego posłuszeństwa zob. M. Baldamenti, *La nostra Vita e' il Vangelo*, s. 302.

<sup>454</sup> Zob. Np 3, 1-8, w: ZF, s. 198.

gwarantowało wojskowego porządku i nie stawiało w centrum bezwzględnego przestrzegania prawa, ale zmuszało do dialogu między przełożonym i podwładnym oraz do wzajemnego wzrostu w wolności i odpowiedzialności<sup>455</sup>.

Rozumiane w ten sposób posłuszeństwo miało swój moment próby, kiedy pojawiły się trudności. Franciszek z Asyżu nie zamykał oczu na problemy życia wspólnego i na trudności w przestrzeganiu *Reguły*, dlatego szukał różnych sposobów pomocy braciom, którzy nie byli w stanie zachować *Reguły*. Owi bracia mieli zwrócić się do ministra prowincjalnego, który ze swej strony miał ich przyjąć z miłością i dobrocią. Biedaczyna określił problemy swoich braci jako niemożność zachowania *Reguły* według ducha.

Określenie „nie zdołają zachować reguły według ducha” (*se non posse regulam spiritualiter observare*) nie jest zbyt jasne. Specjaliści od franciszkanizmu porównują ten tekst z dwoma wyrażeniami znajdującymi się w *Testamencie*, a mianowicie: *regulam melius catholice observemus* („abyśmy bardziej w duchu katolickim zachowywali regułę”) oraz *simpliciter et pure regulam intelligatis* („prosto i bez wyjaśnień rozumieście”)<sup>456</sup>. Ponadto łaciński przysłówek *spiritualiter*, kilkakrotnie używany przez Franciszka w jego *Pismach*, jest zapożyczeniem ze św. Pawła, który przeciwstawia człowieka ziemskiego, zwierzęcego (*homo animalis*) człowiekowi duchowemu, czyli prowadzonemu przez Ducha Świętego (*homo spiritualis*) (1 Kor 2, 10-16). Człowiek cielesny, ziemski nie jest w stanie pojąć spraw i rzeczywistości duchowych i dlatego je odrzuca, natomiast człowiek duchowy, prowadzony przez światło Ducha Świętego, potrafi rozpoznać działanie Boże. Można więc przypuszczać, że Seraficki Ojciec rozróżnia wśród swoich naśladowców takich, którzy posiadają Ducha Świętego, dlatego przestrzegają *Regułę* w sposób duchowy (*spiritualiter*), i tych, którzy rozumieją ją na sposób ludzki, bo nie działa w nich Duch Pański<sup>457</sup>.

Taką interpretację można przyjąć, opierając się na wypowiedzi Asyżanina z *Listu do wiernych*, w którym nazywa nieczyniących pokuty i nieprzyjmujących Komunii św. oraz żyjących w grzechu ludźmi cielesnymi (*carnaliter*), natomiast miłujących Pana i czyniących pokutę określani są tymi, którzy posiadają mądrość duchową<sup>458</sup>. Najlepszą drogą do wyjaśnienia tej kwestii byłoby studium nad całością *Źródeł franciszkańskich*, by zrozumieć sens poszczególnych terminów, a ponadto dokładne poznanie środowiska, w którym powstała *Reguła zatwierdzona*.

Stwierdzenie o duchowym zachowaniu *Reguły* było szczególnie popularne w historii zakonu przede wszystkim w czasach sporu między wspólnotą a spirytuałami. Ci ostatni określali siebie w ten sposób, przekonani, że to oni przestrzegają *Regułę* na sposób duchowy. Jeden z ich przedstawicieli, Anioł z Clareno, twierdził, iż był w niej zapis o dosłownym (*litteraliter*) jej przestrzeganiu, a papież Honoriusz III zmienił go na duchowy (*spiritualiter*)<sup>459</sup>.

<sup>455</sup> P. Maranesi, *Le relazioni tra fratelli*, s. 524-525. Lazaro Iriarte zauważa, że posłuszeństwo w rozumieniu franciszkańskim jest czymś więcej niż dyscypliną monastyczną i koniecznością porządku. Zob. L. Iriarte, *Vocazione Francescana...*, s. 240.

<sup>456</sup> T 34, 39, w: ZF, s. 159-160.

<sup>457</sup> Takie wyjaśnienie proponuje Martino Conti. Zob. M. Conti, *Il Codice di Comunione dei Frati Minori*, s. 366-368. Natomiast Giorgio Racca uważa, iż przestrzeganie duchowe *Reguły* to zachowywanie jej z czystą, prostą intencją, nie szukając korzyści i interesów ludzkich. Por. G. Racca, *La Regola dei Frati Minori*, s. 184.

<sup>458</sup> Por. 2 Lw 63-76, w: ZF, s. 240-241.

<sup>459</sup> A. Clareno, *Liber chronicarum sive tribulationum Ordinis minorum*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1998, s. 255.

Nie wyjaśniając do końca znaczenia duchowego zachowania *Reguły*, bracia, którzy przeżywali problemy duchowe wynikające z niemożliwości jej przestrzegania, mieli zgłosić się do swoich ministrów. Ci zaś mieli ich przyjąć z miłością i dobrocią. Poprzednia wersja *Reguły* stwierdzała, że minister powinien usilnie starać się, by zaradzić problemom braci, tak jakby sam mierzył się z nimi w podobnej sytuacji. Takiej zasadzie postępowania nadano dwie nazwy – „złota” albo „podręcznik postępowania ministrów”<sup>460</sup>.

Franciszek przypominał przełożonym, iż ich głównym zadaniem jest służyć braciom. Najwyraźniej zjawiskiem dość częstym było zapominanie o tym przez ministrów i wykorzystywanie swojej funkcji jako narzędzia władzy nad podwładnymi. Biedaczyna wzywał przełożonych do porzucenia wszelkiej arogancji oraz wszystkich form wyższości, aby nie zapominali o tym, że są braćmi mniejszymi. W takiej atmosferze podwładni mogli mieć do nich zaufanie. Więcej, Seraficki Ojciec napisał, iż to podwładni są panami (*domini*), a przełożeni ich sługami (*servis suis*), w ten sposób zrezygnował z wszelkich form władzy i dominacji jednego nad drugim, czyli z hierarchizacji swego zakonu. W *Regule niezatwierdzonej* Poverello pouczał, iż braciom nie wolno piastować władzy ani panować nad nikim, zwłaszcza nad współbraćmi<sup>461</sup>. Napomnienia asyjskiego Świętego nie uchroniły jednak zakonu i jego członków przed pokusami władzy ani od przekonania o tym, że dla zachowania dyscypliny klasztornej bardziej potrzebna jest autorytatywne panowanie niż pokorna służba.

Na koniec tego rozdziału *Reguły* znajduje się interwencja Franciszka w pierwszej osobie: *upominam i zachęcam*, dodając jeszcze do swego napomnienia argument chrystologiczny: w *Jezusie Chrystusie*. Wszystkie te mocne formuły poprzedzają listę ośmiu grzechów, przed którymi mają się strzec bracia. Pierwsze trzy odnoszą się do własnego „ja” i są nimi: pycha, próżna chwała i zazdrość. Wszystkie one chcą uczynić z człowieka centrum świata. Brat opanowany przez te wady pragnie pochwalić się przed innymi, chcąc uzyskać pochwały i uznanie, a jeśli ich nie otrzymuje, jest zazdrosny i zdenerwowany. Następne trzy wady to: chciwość, zbytnia troska i zabieganie o rzeczy światowe. W *Pozdrowieniu cnót* według Serafickiego Ojca zawstydzają je święte ubóstwo<sup>462</sup>. Natomiast w *Napomnieniu* 27. przestrzega: *ubi est paupertas cum laetitia, ibi nec cupiditas nec avaritia*<sup>463</sup>. Tak więc według Świętego z Asyżu wady te sprzeciwiają się przede wszystkim ubóstwu.

Ostatnimi dwiema przywarami wymienionymi w tym fragmencie *Reguły* są obmowy i szemrania. Odnoszą się one do relacji z innymi i sprzeciwiają się duchowi wspólnoty oraz braterstwa. Polskie słowo „obmowa” znajdujące się w tym tekście jest tłumaczeniem łacińskiego terminu *detrahere*, które oznacza: rozebrać, odebrać i było używane na określenie kradzieży w sensie materialnym oraz pozbawienia kogoś dobrego imienia, czyli kradzieży w sensie duchowym. Grzech ten szkodzi przede wszystkim zaufaniu, które bracia powinni mieć względem siebie. Natomiast szemrać to mówić cicho i niewyraźnie, wskazując w sposób niejawnym na czyjąś winę. Szemrania oznaczają rozmowy o wadach innych, narzekanie na

<sup>460</sup> Pietro Maranesi przedstawiony przez Franciszka sposób postępowania z braćmi przeżywającymi problemy nazwał „złotą zasadą” Zob. P. Maranesi, *Facere misericordiam*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2007, s. 85-87. Natomiast odnosząc się do sposobu podanego w *Regule zatwierdzonej*, Uribe określił go jako „podręcznik postępowania dla ministrów”. Zob. F. Uribe, *La Regola di san Francesco*, s. 267.

<sup>461</sup> 1 Reg 5, 9, w: ZF, s. 102.

<sup>462</sup> Pcn 11, w: ZF, s. 332.

<sup>463</sup> Np 27, 3: *Gdzie jest ubóstwo z radością, tam nie ma ani chciwości, ani skąpstwa*. Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 131-133.

nich, ale za ich plecami. Takie postępowanie powoduje podziały we wszelkiego rodzaju wspólnotach ludzkich. Nie dziwi więc, że Franciszek wymienia je jako zło, którego należy się wystrzegać.

Zapis *Reguły*, skierowany do braci nieumiejących czytać i zabraniający im starań o nauczanie się, wydaje się nie mieć nic wspólnego z wcześniej poruszanymi zagadnieniami. Jest on o tyle nowy w stosunku do *Reguły niezatwierdzonej*, że może świadczyć o niewystępującym takim problemie we wcześniejszym życiu braci albo zwyczajnie był nieistotny. W okresie powstawania *Reguły zatwierdzonej* liczba braci uczonych i tych, którzy odbywali studia, bardzo wzrosła w stosunku do poprzednich lat. Zakon włączał się coraz bardziej w działalność duszpasterską, do której prowadzenia potrzebne było wyższe wykształcenie. Jednak edukacja mogła stać się też niebezpieczeństwem dla braci, a w sposób szczególny dla ich bycia mniejszymi (*minoritas*). Wypowiedź św. Franciszka nie podkreśla braku umiejętności czytania, ale niewykazywanie troski (*non curent*) i w ten sposób łączy się z wcześniej wymienionymi wadami, czyli ze zbytnią troską i z próżną chwałą.

Franciszkowe stwierdzenie *non curent nascentes litteras litteras discere* („ci, którzy nie umieją czytać, niech się nie starają nauczyć”)<sup>464</sup> stało się powodem wielu dyskusji. Niektórzy interpretujący ten fragment *Reguły* stwierdzali, że Święty był przeciwny studiom jako niezgodnych z duchem franciszkańskim<sup>465</sup>.

Inni, opierając się na strukturze zapisu i jego miejscu w dziewiątym rozdziale, twierdzili, iż jest to tekst obcy, włączony do *Reguły* bez wiedzy Biedaczyny<sup>466</sup>. Jak we wszystkich polemikach, tak i w tej dyskusji franciszkańskiej byli przeciwnicy studiów i ich gorący zwolennicy. W *Pismach Świętego z Asyżu* można znaleźć teksty sugerujące jego pozytywne podejście do nauki, jak np. pozwolenie na nauczanie teologii dane św. Antoniemu lub jego wypowiedzi chwające teologów. Jednak z równoczesnym wezwaniem do niestaranja się, by zdobywać wiedzę, Poverello zdaje się twierdzić, że brat, który nie umie czytać, ma większą możliwość pozostać bratem mniejszym. Założyciel dostrzegał potrzebę studiów, które stawały się coraz bardziej konieczne do prowadzenia pracy, jednak zdawał sobie sprawę, iż mogą stwarzać też zagrożenie i niebezpieczeństwo. W czasach Serafickiego Patriarchy drogą do zrobienia kariery i uzyskania poważania u ludzi była edukacja i przed tym ostrzegał swoich naśladowców<sup>467</sup>. Co ciekawe, Seraficki Ojciec inaczej traktuje studia i pracę. W wypadku braci, którzy nie umieją wykonywać jakiegoś zawodu, poleca im się go nauczyć, natomiast w przypadku nieumiejących czytać zakazuje im uczenia się.

Reguła franciszkańska bardziej niż na kulturę kładzie nacisk na świętość życia braci. Franciszek z całą stanowczością stwierdził, że bracia *nade wszystko powinni pragnąć posiąść Ducha Pańskiego wraz z Jego uświęcającym działaniem*<sup>468</sup>. W tym wypadku chodzi o wszystkich braci – tych, którzy umieją czytać, i tych, którzy tej zdolności nie posiadają, choć nakaz ten następuje po zakazie uczenia się czytania, co może sugerować, że posiadanie Ducha Pańskiego jest istotniejsze niż zdolność czytania. Według Świętego stanowi ono podstawę

<sup>464</sup> 2 Reg 10, 7, w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 188-189.

<sup>465</sup> Na temat dyskusji nad tym problemem zob. P. Maranesi, *Nescientes litteras. L'Ammonizione della Regola francescana e la questione degli studi nell'Ordine (sec. XIII-XIV)*, Edizioni Collegio san Lorenzo da Brindisi, Roma 2000.

<sup>466</sup> Zob. P. Maranesi, *Nescientes litteras*, s. 34-35.

<sup>467</sup> K. Esser, *Melius catholice obsevemus*, s. 166.

<sup>468</sup> 2 Reg 10, 8, w: ZF, s. 135.

całego życia franciszkańskiego. Jeśli bracia mają w sobie Ducha Świętego, są złączeni z Chrystusem i wówczas mogą dokonywać dzieł w duchu Jezusa. Dziełami Ducha są: modlitwa, pokora i cierpliwość.

Modlitwa według Biedaczyny nie jest jakimś chwilowym rytmem, ale sposobem życia, dlatego przynagla, by odmawiać ją zawsze. Aby tak się stało, należy oczyścić serce z wszelkiego egoizmu, wtedy będzie można modlić się z czystym sercem. Trzeba więc porzucić wszelkie troski i zabiegi tego świata oraz dać pierwszeństwo Bogu. Dzięki czystemu sercu i modlitwie bracia otrzymają pokorę oraz cierpliwość w prześladowaniu i chorobie. Egoista, czyli ten, który nie posiada ducha miłości w swym sercu, nie ma w sobie pokory ani cierpliwości. Biedaczyna napisał w jednym ze swoich *Pism*, iż sługa Boży nie zna jej pokładów, dopóki wszystko dzieje się po jego myśli. Jednak, kiedy podwładni zaczną mu się przeciwstawiać i nie postępować według jego woli, wtedy jest wystawiony na próbę<sup>469</sup>.

Franciszek na uzasadnienie swojej myśli przywołuje teksty biblijne, co jest wyjątkiem w *Regule zatwierdzonej*, z której – by nadać jej charakter bardziej jurydyczny – usunięto większość odwołań biblijnych. Pierwszym przywołanym tekstem jest przykazanie miłości nieprzyjaciół i modlenia się za swych prześladowców (Mt 5, 44). To przykazanie znajduje swój sens i wyjaśnienie tylko w postępowaniu Jezusa Chrystusa. W tym miejscu staje się jasne, dlaczego założyciel przywoływał Ducha Świętego i Jego święte działanie. Tylko dzięki Niemu bracia mogą znaleźć siłę, by iść po śladach Chrystusa również w Jego męce i śmierci. Działanie Jezusa i Jego przykład pozwolą braciom odkryć, kto naprawdę jest ich przyjacielem, a kto wrogiem. Ponadto Poverello ukazuje swoim naśladowcom cel takiego postępowania, a mianowicie królestwo niebieskie. Aby dojść do niego bracia muszą wytrwać w miłości Chrystusa. Właśnie prześladowanie, choroba i wrogość są sprawdzianem pozwalającym przekonać się braciom, czy naprawdę posiadają Ducha Pańskiego.

Rozdział jedenasty *Reguły zatwierdzonej* nosi tytuł: *Bracia nie powinni wchodzić do klasztoru mniszek*. Jednak jest to tytuł, który tylko w części oddaje treść tego fragmentu reguły. Pomija bowiem dwa pozostałe tematy, a mianowicie: kontakty braci z kobietami i bycie ojcem chrzestnym. Normy podane w tym miejscu *Reguły* są zasadami przejętymi z prawa obowiązującego w owym czasie.

Myślenie średniowieczne na temat kobiet wywodziło się z dwóch źródeł – z tradycji semickiej, przekazanej przez *Stary Testament*, i kultury grecko-rzymskiej. W obu tych przypadkach kobieta była uważana za kogoś niższego od mężczyzny. Mimo że chrześcijaństwo w swojej doktrynie stawiało na równi mężczyznę i kobietę, to jednak w praktyce życia codziennego dawne zwyczaje nadal obowiązywały. Kobieta na podstawie patrystycznych interpretacji *Starego Testamentu*, przede wszystkim grzechu pierworodnego (Rodz 2-3), uważana była za poddaną mężczyźnie z jednej strony, a z drugiej widziano w niej przyczynę grzechu i ucieleśnienie mocy uwodzenia, dlatego należało traktować ją z nieufnością i trzymać się od niej z daleka<sup>470</sup>. Na podstawie takich przekonań już Sobór Nicejski I zabronił wszystkim członkom stanu duchownego zamieszkiwać z kobietą, chyba że

---

<sup>469</sup> Np 13, w: ZF, s. 202.

<sup>470</sup> Zob. J. Dalarun, *Claire d'Assise et le mouvement feminin contemporain*, w: *Clara claris praeclara*, Atti del convegno internazionale, Assisi 20-22 novembre 2003, „Convivium Assisiense” 2004, nr 6, s. 386-387.

jest to osoba stojąca poza wszelkimi podejrzeniami, jak matka lub siostra<sup>471</sup>. Natomiast odbywający się 787 r. Sobór Nicejski II stwierdził, że jeden i ten sam klasztor nie może być zamieszkiwany jednocześnie przez mnichów i mniszki, gdyż to prowadziłoby do cudzołóstwa. Co więcej, mnichowi nie wolno prowadzić żadnych rozmów z mniszką na osobności, aby się nie spoufalali. Ponadto mnich nie może sypiać w klasztorze żeńskim i zasiadać z mniszką do stołu<sup>472</sup>. Mając na uwadze wcześniejsze dokumenty, Sobór Laterański II (1139 r.) zabronił mniszkom wspólnych śpiewów psalmów z mnichami lub kanonikami<sup>473</sup>.

Tradycja monastyczna zabraniała kontaktów mnichów z kobietami i mniszek z mężczyznami, co przy założeniu, że prowadzono życie stabilne, ograniczało kontakty wyłącznie do wchodzenia do klasztorów. Takie zapisy nie mogły mieć zastosowania w życiu braci mniejszych prowadzących wędrowny sposób życia, a tym samym zmuszonych do spotkań z kobietami, co niekiedy prowadziło do doświadczeń negatywnych i skandali. Aby temu zapobiec, *Reguła niezatwierdzona* poświęciła temu tematowi dwa rozdziały, zabraniając braciom rozmów z kobietami i jedzenia z jednej miski oraz nieczystych spojrzeń i pragnień, a kto by dopuścił się grzechu rozpusty, miał być usunięty z zakonu<sup>474</sup>.

*Reguła zatwierdzona*, biorąc pod uwagę sposób życia braci, zabrania wdawania się w podejrzaną znajomość i rozmowy z kobietami. Warto zwrócić uwagę, że Franciszek z Asyżu nie zabrania swym naśladowcom wszystkich kontaktów z kobietami, ale przestrzega przed zbyt bliskim spoufalaniem się, przez co chce pomóc braciom w zachowaniu czystości. W odróżnieniu od wcześniejszej reguły Biedaczyna nie wchodzi w szczegóły, a pozostaje przy stwierdzeniu ogólnym. Znikł też zapis o usunięciu z zakonu braci, którzy popełnili grzech cudzołóstwa.

Drugim zakazem, który znajduje się w jedenastym rozdziale *Reguły*, jest ten o niewchodzeniu do klasztorów mniszek. Norma – tak jak wykazano wcześniej – jest wprowadzeniem zaleceń soborów Kościoła powszechnego. I właśnie do przepisów Stolicy Apostolskiej odwołuje się Święty w stosunku do tych braci, którzy otrzymali pozwolenie ze względu na bycie kapelanami lub spowiednikami. Takie zapisy w regule franciszkańskiej świadczą o tym, że Seraficki Ojciec przestrzegał przepisów i zaleceń Kościoła.

Mimo iż przepis *Reguły* wskazuje ogólnie na klasztory mniszek, można postawić uzasadnioną tezę, iż chodzi w sposób szczególny o te, związane ze św. Klarą. Św. Franciszek w *Forma vivendi sanctae Clarae data*, powstałej w latach 1212-1213, przyrzekł Klarze i jej siostrze – w imieniu swoim oraz braci – troskę i staranie o siostry<sup>475</sup>. Jednak sytuacja wzajemnych relacji między zakonem Klary i Zakonem Braci Mniejszych z czasem uległa zmianom. W 1219 r. kard. Hugolin wyłączył kilka nowopowstałych klasztorów mniszek w Italii centralnej (wśród nich również san Damiano) spod władzy biskupiej i poddał je pod bezpośrednie zwierzchnictwo papieża, tworząc Zakon Ubogich Pań, dla którego napisał też regułę<sup>476</sup>. We wspomnianej regule Hugolin zamieścił zapis o stanowczym zakazie (*firmiter ac*

<sup>471</sup> Por. kanon III, w: A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 29.

<sup>472</sup> Por. kanon XX, w: tamże, s. 376-377.

<sup>473</sup> Zob. kanon XXVII, w: A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, s. 161.

<sup>474</sup> Zob. rozdziały XII i XIII *Reguły niezatwierdzonej*, w: ZF, s. 109-110.

<sup>475</sup> Zob. SpKl, w: ZF, s. 173.

<sup>476</sup> Zob. M. Guida, *Le relazioni con le sorelle*, w: *La Regola di frate Francesco*, s. 568-570. M.P. Alberzoni, *Chiara e san Damiano tra Ordine minoritico e curia papale*.



*districte praecipimus*) wchodzenia do klasztoru mniszek osób świeckich lub zakonnych<sup>477</sup>. Biorąc pod uwagę udział kardynała w pracach nad *Regulą zatwierdzoną*, można sądzić, iż zapis w rozdziale jedenastym pochodził właśnie od niego.

Trzecim zakazem zapisanym w omawianym rozdziale *Reguły* jest zakaz bycia ojcem chrzestnym. By wyjaśnić jego sens, należałoby poznać dokładnie znaczenie terminu *compadres*, użytego w tekście. Jest to pojęcie postklasyczne i wielokrotnie tłumaczone jako chrzestny, jednak w średniowieczu miał on inne znaczenie od tego, jakie mu nadaje się współcześnie. W języku włoskim zachował się do dzisiaj termin *compari*, który oznacza na pierwszym miejscu związek duchowy między chrzczonym dzieckiem a tym, kto go podaje do chrztu. Dzięki temu między chrzestnym a ochrzczonego dzieckiem zawiązywał się specjalny związek zwany *compare*, wspólnota między ojcem lub matką chrzestną, którzy od tego momentu stawali się *compater* lub *commatrer*, czyli „współojcem” lub „współmatką” z wszystkimi wynikającymi z tego konsekwencjami<sup>478</sup>.

Zakaz bycia chrzestnym Franciszek uzasadnia zgorszeniem wśród braci albo z powodu braci. Chodziło o to, że bracia nie mogli łączyć się z innymi osobami węzłami pokrewieństwa, co ograniczałoby możliwości swobodnego przemieszczania się braci. Ponadto bracia nie byli w stanie sprostać obowiązkom wynikającym z bycia chrzestnym, w szczególności wychowania dziecka w razie śmierci rodziców. Ostatnim argumentem przytoczonym przez Franciszka jest skandal. Brat, stając się ojcem chrzestnym, wchodził w relację pokrewieństwa z matką chrzestną, co łączyło się z tradycyjnym pocałunkiem na koniec ceremonii chrztu pomiędzy ojcem a matką chrzestną<sup>479</sup>. Zakazy jedenastego rozdziału *Reguły* miały na celu pomoc w zachowaniu ślubu czystości ze strony braci, jak również zachowanie ich wolności w obszarze uczuć. Poza tym prawodawca chce ustrzec swój zakon przed skandalami i w ten sposób zachować dobre imię braci.

Ostatni rozdział *Reguły zatwierdzonej* poświęcony jest braciom, którzy udają do saracenów i innych niewiernych. Na kapitule generalnej w 1217 r. bracia podjęli się misji wśród niewiernych. Było to konsekwencją przyjęcia orędzia ewangelicznego, w którym Jezus posyła swoich uczniów do głoszenia Jego królestwa aż po granice ziemi (Mk 16,15). Zapis w *Regule* franciszkańskiej jest pierwszym w historii prawodawstwa zakonnego, który zajmuje się tym problemem. Do tego momentu reguły monastyczne nie przewidywały wysyłania mnichów na misję wśród niewiernych, choć i oni byli zapraszani przez Stolicę Apostolską do głoszenia Ewangelii na terenach pogan.

W okresie średniowiecza terminu „saraceni” używano na określenie plemion arabskich zamieszkujących Azję Mniejszą i północną Afrykę, natomiast pod pojęciem „niewierni” kryli się wszyscy określani heretykami, schizmatykami lub Żydami. Od czasów synodu w Clermont (1095 r.) i wezwaniu papieża Urbana II do krucjaty wyprawa krzyżowa była sposobem rozwiązywania problemów ze światem islamu. Biedaczyna jest jedynym znanym przedstawicielem tamtych czasów, który zaprezentował inny model relacji z

---

<sup>477</sup> Regulę kard. Hugolina opublikował Boccali. Zob. G. Boccali, *La „Cum omnis vera religio” del cardinale Ugolino. Forma vite promittiva per San Damiano ed altri monasteri*, „Frate Francesco” 2008, nr 74, s. 468-469.

<sup>478</sup> F. Uribe, *La Regola di san Francesco*, s. 298.

<sup>479</sup> K. Esser, *Melius catholice observemus*, s. 173; F. Uribe, *La regola di san Francesco*, s. 299.

mahometanami, a mianowicie podkreślił potrzebę ewangelizacji muzułmanów poprzez przepowiadanie i świadectwo życia, a nie przez krucjatę<sup>480</sup>.

Franciszek z Asyżu podjął kilka nieudanych prób głoszenia Ewangelii na ziemiach saracenów. W 1219 r. podczas trwania V wyprawy krzyżowej udało mu się dostać do Egiptu i tam spotkać się z sułtanem al-Kamilem, ale już przed tą wizytą grupy braci mniejszych przebywały m.in. w Syrii. Asyżanin swe wezwanie do pracy wśród niewiernych kieruje do wszystkich braci (*quicumque fratrum*), nie rozróżniając kapłanów i braci niemających święceń. Kandydatom na misjonarzy postawił założyciel dwa warunki do spełnienia, a mianowicie Boskie natchnienie i pozwolenie ministrów. Dla Świętego z Asyżu wyjazd na misję do pracy wśród niewierzących jest wynikiem powołania, jednak nie ogólnie rozumianego, które mieści się ramach bycia bratem mniejszym. Brat, chcący udać się na misję, musiał najpierw rozpoznać w sobie Boże natchnienie, które da mu siłę do głoszenia królestwa Bożego, jak również do męczeństwa. Po śmierci pięciu braci w Maroku w 1220 r. śmierć męczeńska nie była tylko hipotezą, ale realną możliwością. Oprócz Bożego natchnienia kandydat do pracy na misjach musiał mieć też wolę udania się na nie. Innymi słowy, brat czuł się wolny, by pozytywnie odpowiedzieć na powołanie. W ten sposób jego wybór (właśnie dlatego, że dobrowolny) był w pełni odpowiedzialny.

Tekst łaciński omawianego *passusu Reguły*: *Quicumque fratrum divina inspiratione voluerint ire inter saracenos et alios infedele*s, oprócz zwrócenia uwagi na natchnienie i wolność woli brata, podkreśla, iż misjonarze mieli żyć pośród saracenów (*inter*). Tak więc nie występować przeciw saracenom, nie wynosić się ponad nimi, ale zachowywać swoją tożsamość bycia bratem mniejszym.

Seraficki Ojciec w *Regule bez bulli* podał wskazówki, jak bracia mieli się zachowywać wśród niewiernych. Przede wszystkim nie wolno było wdawać im się w kłótnie ani spory, ale swoim życiem świadczyć o wierze chrześcijańskiej. Poprzez swój przykład życia mieli wzbudzić zaufanie i wtedy głosić Ewangelię oraz udzielać chrztu<sup>481</sup>. Zapis ten nie znalazł się w ostatecznej wersji *Reguły* franciszkańskiej. Być może z powodu ustania przyczyn zapisania go we wcześniejszej wersji reguły. Zwycięstwo chrześcijan nad muzułmanami w Hiszpanii doprowadziło do obudzenia tryumfalizmu, a nawet agresywności wśród chrześcijan. Franciszek, chcąc przestrzec braci przed taką postawą i zachować ich bycie mniejszymi, polecił umieścić ten zapis w regule. Natomiast w 1223 r. po klęsce V wyprawy krzyżowej atmosfera wśród wyznawców Chrystusa była zgoła inna i Święty stwierdził, iż poprzedni zapis jest niekonieczny<sup>482</sup>.

Przyszli bracia misjonarze powinni zwrócić się do ministra prowincjalnego o uzyskanie pozwolenia. Prośba o pozwolenie z jednej strony była wyrazem posłuszeństwa, a z drugiej zdyscyplinowaniem pewnej improwizacji misyjnej ze strony braci. Pierwsze doświadczenia misyjne poza Italią nie skończyły się pozytywnie i wykazały przede wszystkim braki w przygotowaniu i organizacji wyprawy misyjnej. Minister prowincjalny miał zbadać przynajmniej minimalne przygotowanie brata oraz jego zdrowie fizyczne i psychiczne. Poza tym spotkanie z heretykami uwidoczniło potrzebę formacji teologicznej misjonarzy. W odróżnieniu od *Reguły niezatwierdzonej*, w której podkreślano łaskę Bożą i to,

<sup>480</sup> Zob. G. Basetti-Sani, *Saraceni*, w: LDF, s. 1762.

<sup>481</sup> Por. 1 Reg 16, 5-8, w: ZF, s. 111-112.

<sup>482</sup> Taką interpretację podaje Giulio Basetti-Sani, w: LDF, s. 1757-1758.

że minister miał się jej nie sprzeciwiać, w *Regule zatwierdzonej* zauważa się odpowiedzialność i autorytet przełożonych w udzielaniu pozwoleń na misje. Jeżeli brat kandydat na misjonarza został uznany za godnego, mógł być wysłany między niewiernych w imieniu Kościoła i zakonu.

Ostatnie zapisy *Reguły zatwierdzonej* poświęcone są osobie kardynała protektora. Franciszek z Asyżu po powrocie z Ziemi Świętej (1220 r.) napotkał wiele problemów, które zakłócały spokój braci mniejszych, i dlatego zwrócił się do papieża Honoriusza III z prośbą o ustanowienie kard Hugolina z Ostii protektorem zakonu. Kardynał protektor miał kierować, opiekować się i korygować wspólnotę braci. Tak wyraża to *Reguła zatwierdzona*, ale co ciekawe: o kardynale protektorze nie ma wzmianki w *Regule bez bulli*, o prośbie Biedaczyny zaś wspomina Celano, ale o takiej swojej funkcji nie wzmiankuje nigdy Grzegorz IX<sup>483</sup>.

Pełnienie funkcji kardynała protektora jest nakazem na mocy posłuszeństwa nałożonym na ministrów. Taki ton, prawniczy i stanowczy, świadczy o istotnym znaczeniu, jakie prawodawca przywiązywał do tego zapisu dokumentu. Przełożeni byli zobowiązani złożyć petycję do papieża z prośbą o jednego z kardynałów. Nie określa się szczegółów, takich jak: ile ma trwać jego urząd?, czy była to funkcja dożywotnia? Ponadto nie jest zbyt jasne, kto ma się zwracać do Stolicy Apostolskiej? Najwyraźniej chodziło o ministrów zebranych na kapitule generalnej. Kardynał miał pełnić w kurii rzymskiej funkcję opiekuna i obrońcy. Początkowo zakres jego władzy był bardzo szeroki. Jednak wskutek zbytnej ingerencji w wewnętrzne sprawy zakonu już w 1373 r. papież Grzegorz XI ograniczył ich prerogatywy do przewodniczenia kapitule generalnej i wyborów syndyka apostolskiego oraz zatwierdzania akt kapituły generalnej<sup>484</sup>.

W zamyśle Świętego z Asyżu kardynał protektor miał przede wszystkim zapewnić katolickość w zakonie, czyli miał czuwać nad wiernością Kościołowi ze strony Zakonu Braci Mniejszych i być jej gwarantem, aby bracia byli ugruntowani w wierze katolickiej. Zapis *Reguły* o tym, że bracia mają być zawsze (*semper*) poddani Kościołowi, świadczy o tym, że posłuszeństwo Stolicy Apostolskiej nie mogło mieć żadnych limitów czasowych. Poverello ową wierność Kościołowi rzymskiemu wyraził poprzez obraz poddanego leżącego u stóp władcy<sup>485</sup>. Posłuszeństwo Kościołowi jest wynikiem wierności *Ewangelii*. Sposób życia braci mniejszych zaczyna się od zachowania *Świętej Ewangelii* poprzez życie w posłuszeństwie, czystości i bez własności, a kończy się przypomnieniem braciom o tym, iż przyrzekli Panu Jezusowi Chrystusowi żyć w ubóstwie, pokorze i zachowywać Jego Ewangelię.

*Reguła zatwierdzona* oznacza koniec okresu formowania się dokumentu prawnego, stanowiącego podstawę tożsamości franciszkańskiej. Kończy proces, który zaczął się od inspiracji Bożej, otrzymanej przez Franciszka i pierwszych braci, poprzez *Forma vitae* (pierwszą formę prawną zatwierdzającą sposób naśladowania Chrystusa przez braci mniejszych przez Stolicę Apostolską), a następnie *Regulę niezatwierdzoną* (dokument wewnątrzzakonny) aż do *Reguły*, która otrzymała bullę papieską.

<sup>483</sup> O prośbie Franciszka skierowanej do Honoriusza III wspomina *Vita II* Tomasza z Celano. Zob. 2 Cel 17, 5-9, w: ZF, s. 578-579. Natomiast papież Grzegorz IX powołuje się na długą i serdeczną znajomość ze Świętym, ale nie wspomina o urzędzie protektora zakonu. Por. Gregorius IX, *Quo elongati*, w: BF, t. I, s. 68-70.

<sup>484</sup> Zob. B. Zubert, *Kardynał protektor*, w: EK, t. VIII, Lublin 2000, s. 789-790. Funkcja kardynała protektora przetrwała do 1964 r. W tym czasie w zakonie franciszkańskim urząd ten pełniło 53 kardynałów. Zob. G. Racca, *La Regola dei Frati Minori*, s. 232.

<sup>485</sup> Por. 2 Reg 12, 4, w: ZF, s. 136.

Główne pytanie, które się tu nasuwa, brzmi: czy omawiany proces rozwoju Zakonu Braci Mniejszych (od intuicji, którą miał Franciszek z Asyżu do kodeksu prawnego, tj. *Reguły zatwierdzonej*) był czasem ewolucji czy może involucji (*involutio*), czyli procesu rozwoju wstecznego? Czy był to okres progresu franciszkańskiej wspólnoty, czy wręcz przeciwnie: regresu i zdrady pierwotnych ideałów? Odpowiedź na te pytania stała się niezwykle ważna od czasów Paula Sabatiera (1858-1928), który w swoich pismach twierdził, iż Biedaczyna został zmuszony przez kurie rzymską (w szczególności przez kard. Hugolina) do pozostawienia pierwotnego ideału ewangelicznego i przyjęcia dla siebie i swoich naśladowców modelu życia zaproponowanego mu przez Stolicę Apostolską<sup>486</sup>.

Prześledziwszy wypowiedzi Serafickiego Ojca, można stwierdzić, iż Święty uważał różne wersje *Reguły* za poszczególne stadia tej samej materii. Używa on bowiem jednakowego określenia „reguła” w stosunku do pierwszej, jak i do ostatecznej wersji tego dokumentu. W swoim *Testamencie* Biedaczyna, wspominając początki ruchu franciszkańskiego, napisał, iż „gdy Pan dał mu braci, objawił mu również, że mają żyć według *Ewangeli*i, a on kazał to spisać, papież zaś to zatwierdził”<sup>487</sup>.

Franciszek z Asyżu w swoim sposobie życia nie chciał zapobiec jakiegokolwiek szczególnej potrzebie Kościoła, jak np. w wypadku dominikanów: zagrożenie herezją i walka z nią, ani nie organizował żadnej wspólnoty mnichów lub kapłanów, którzy mieliby wspólnie z nim realizować jakiś projekt. Chciał żyć jak Chrystus ze swoimi uczniami, dlatego napisał, iż bracia mają naśladować przykład Jezusa Chrystusa, dosłownie iść po Jego śladach i zachowywać Jego naukę<sup>488</sup>. Tak rozumiana reguła franciszkańska przeszła kilka etapów swojej ewolucji. Terminem początkowym jest rok 1209 i zatwierdzenie *Forma vitae* przez papieża Innocentego III, natomiast określeniem *ad quem* była bulla Honoriusza III *Solet annuere* z 29.11.1223 r., a między nimi należy umieścić *Regulę bez bulli*. Reguła braci mniejszych rozrastała się wraz z rozwojem zakonu od kilku norm regulujących wspólne życie do dokumentu prawnego. Poverello jednak widział w różnych wersjach *Reguły* jeden i ten sam sposób życia braci, który był poprawiany i dopasowywany do zmieniających się warunków życia oraz wymogów stawianych przez Kościół rzymski<sup>489</sup>.

Wzrost liczby wspólnoty franciszkańskiej spowodował konieczność wprowadzenia nowych rozwiązań organizacyjnych i pewnych struktur prawnych. Wówczas pojawiła się forsowana przede wszystkim przez braci uczonych pokusa zapożyczeń strukturalnych od innych zakonów, czemu z całą mocą przeciwstawił się Franciszek. Chciał on bowiem zachować trzy elementy fundamentalne nowego ruchu, a mianowicie: bycie mniejszymi, czyli

---

<sup>486</sup> P. Sabatier, *Vita di san Francesco d'Assisi*, s. 32-36, 247-253. Na temat poglądów Sabatiera zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 50-51. Fałszywy obraz Franciszka i jego zakonu propagowany przez Paula Sabatiera został przyjęty przez polskiego poetę Leopolda Staffa, który we wstępie do swojego tłumaczenia *Kwiatków św. Franciszka* zamieścił rozważania Sabatiera i w ten sposób idee francuskiego pastora przeniknęły do społeczeństwa polskiego.

<sup>487</sup> Por. T 14-16, w: ZF, s. 157.

<sup>488</sup> Por. 1 Reg 1, 1, w: ZF, s. 98. Według tekstu łacińskiego *Regulę* i życiem braci mniejszych jest: *Domini nostri Jesu Christi doctrinam et vestigia sequi*. Zob. 1 Reg 1, 1, w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 136. Według Thaddee Matura intencją Franciszka wyrażoną w większości jego pism było życie *Ewangelią*. Zob. Th. Matura, *Una Grande eredità. Vivere oggi il Vangelo con Francesco d'Assisi*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2009, s. 21-22.

<sup>489</sup> L. Hardick, *Zarys historyczny i przestrzeganie Reguły w pierwszych latach*, w: *Franciszkańska reguła życia*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1988, s. 23.

umiejscowienie się na obrzeżach społeczności, bycie w relacjach między sobą braćmi oraz pozostanie w ramach Kościoła katolickiego.

Pierwotna *Regula* franciszkańska (*Protoregula*) na corocznych spotkaniach braci zwanych kapitułami poddawana była dyskusji i udoskonalana. Wszyscy członkowie zakonu byli włączeni w tworzenie reguły, która z czasem została określona jako *Regula niezatwierdzona*. Bracia zebrani na kapitule generalnej w Asyżu w 1221 r. zatwierdzili jej tekst, ale nie otrzymała ona aprobacji papieskiej. To wydarzenie wpłynęło na nowe podejście do tworzenia tekstu reguły ze strony braci, a mianowicie zaczęto go traktować jako dokument prawny, czekający na potwierdzenie Stolicy Apostolskiej. Lata 1220-1223 były czasem dyskusji między Franciszkiem i ministrami (głównie pochodzącymi ze środowisk uniwersyteckich) oraz kard. Hugolinem nad formą przyszłej *Reguły*. W tym okresie pojawiły się spory między dwoma elementami składowymi ruchu franciszkańskiego. Z jednej strony znaleźli się bracia pamiętający początki zakonu i tym samym przywiązani do pierwotnych form życia, jak np.: praca manualna, udział w życiu najbiedniejszych i wędrowne głoszenie wezwania do pokuty, a z drugiej bracia, którzy do wspólnoty franciszkańskiej wstąpili w późniejszym czasie, byli dobrze wykształceni i związani z działalnością duszpasterską oraz pracą na uczelniach. Tę ostatnią grupę braci popierał kard. Hugolin, dążąc do aktywniejszego włączenia się zakonu w reformę Kościoła i działalność pastoralną<sup>490</sup>. Mimo jednak różnych wizji odnoszących się do zakonu braciom udało się dojść do porozumienia i wypracowano nowy tekst *Reguły*, który przedstawiono Honoriuszowi III do zatwierdzenia. Stolica Apostolska 29.11.1223 r. bullą *Sollet annuere* zalegalizowała definitywnie sposób życia braci mniejszych.

*Regula zatwierdzona* jest średnią wielu koncepcji dotyczących działalności zakonu, ale nie można przyjąć hipotezy, iż była dokumentem narzuconym Franciszkowi, którego on nie zaakceptował. Przeczą takiemu twierdzeniu wypowiedzi Biedaczyny w pierwszej osobie, jak: *preceptio firmiter* (nakazuję stanowczo) lub *moneo et exhortor* (upominam i przestrzegam)<sup>491</sup>. Niewyobrażalne jest, aby któryś z braci mógł w ten sposób interweniować w tekście dokumentu prawnego, którym była *Regula*. Warto w tym miejscu podkreślić, iż *Regula* nie jest wyłącznym dziełem Serafickiego Ojca. Podczas jej powstawania współdziałali też inni bracia oraz kard. Hugolin, co do tego nie ma wątpliwości, tym bardziej, że sam kardynał wspomina o współpracy przy redakcji *Reguły*<sup>492</sup>. Była to jednak wspólna praca, a nie narzucanie czegokolwiek na siłę. Nie można też zapominać, iż to Franciszek zaprosił kard. Hugolina do współpracy i że właśnie o niego, a nie o innego kardynała poprosił papieża. Być może Asyżanin odkrył, iż jego zakon oprócz jego charyzmatycznej intuicji potrzebuje również eksperta od prawa oraz instytucji kościelnych. Współpraca i dialog między dwoma

<sup>490</sup> Felice Accrocca nazywa istnienie owego podwójnego nurtu w łonie zakonu *una doppio anima in continua tensione* („podwójną duszą w ciągłym napięciu”). Zob. F. Accrocca, *Un cantiere aperto*, w: *La Regola di Frate Francesco*, s. 36-37. Podobne stanowisko zajmuje w tej sprawie Paolazzi. Zob. C. Paolazzi, *Lettura degli „Scritti”...*, s. 299-301. Na temat wpływu kard. Hugolina i kurii rzymskiej na powstanie *Reguły* zob. K. Elm, *Alla sequela di Francesco d'Assisi*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2004, s. 84-87.

<sup>491</sup> Por. 2 Reg 4, 1 oraz 2 Reg 2, 17.

<sup>492</sup> Zob. Gregorius IX, *Quo elongati*, w: Cz. Gniecki, K. Żuchowski, *Dokumenty papieskie dotyczące reguły...*, s. 56.

różnymi wizjami, ale we wspólnym poszukiwaniu woli Bożej doprowadziła do powstania *Reguły zatwierdzonej*<sup>493</sup>.

Oprócz Świętego i Hugolina przy redakcji *Reguły* uczestniczyła też grupa braci związanych z hierarchią zakonną, ministrowie prowincjalni oraz bracia uczeni. Jest trude, a nawet wręcz niemożliwe do ustalenia, jakie części *Reguły* pochodzą od poszczególnych grup. Najłatwiej wykazać interwencje Serafickiego Ojca, bowiem reagował w pierwszej osobie, trudniej wskazać teksty pochodzące od kardynała i pozostałych braci. Można z dużą dozą prawdopodobieństwa stwierdzić, iż od braci ministrów pochodzą zapisy dotyczące potrzeb braci w zależności od miejsc, pór roku i zimnych krajów<sup>494</sup>. Od kard. Hugolina, eksperta od prawa, pochodzą uściślenia prawne i niektóre terminy, jak np. przysięga posłuszeństwa papieżowi i jego prawnym następcom lub zakaz wchodzenia do klasztorów mniszek oprócz tych, którzy otrzymali specjalne pozwolenie Stolicy Apostolskiej<sup>495</sup>.

Na podstawie powyższych rozważań można stwierdzić, że ten sam ideał franciszkański w różny sposób wyraża się we wszystkich wersjach *Reguły*. Istnieje ciągłość między *Protoregulą* a *Regulą zatwierdzoną*. Nie ma więc sensu przeciwstawianie *Reguły bez bulli Regule zatwierdzonej* i twierdzenia, że pierwsza posiada ewangeliczny charyzmat, druga zaś jest narzuconym siłą dokumentem papieskim. Dowodem na nieprawdziwość takich tez jest stanowisko tzw. spirytuałów, którzy mimo swojego krytycyzmu względem Stolicy Apostolskiej, przede wszystkim za pozbawienie *Testamentu* ważności prawnej, nigdy nie podawali w wątpliwość *Reguły zatwierdzonej*. Co więcej, jeden z włoskich spirytuałów, Humbertyn z Casale, stwierdził, że *Regola non bollata* nie zawierała co do istoty niczego więcej niż *Regola bollata*, bowiem obie zostały napisane palcem Ducha Świętego<sup>496</sup>. Okazuje się więc, że dwudziestowieczna dyskusja pomiędzy poszukiwaczami prawdziwego ducha franciszkańskiego w jednej lub drugiej *Regule* jest fałszywym dylematem. Można z całą stanowczością stwierdzić, iż *Reguła zatwierdzona* jest prawnym ujęciem ideału franciszkańskiego.

#### e. Testamenty św. Franciszka

Po zatwierdzeniu *Reguły* przez papieża Honoriusza w 1223 r. Franciszek z powodów zdrowotnych oraz osobistych, wewnętrznych rozterek coraz bardziej wycofywał się z życia wspólnotowego braci. Ostatnie miesiące 1223 r. Święty spędził w Greccio, gdzie w celu głębszego przeżycia tajemnicy wcielenia Syna Bożego, przygotował braciom oprawę liturgiczną pasterki, która w przyszłości stała się inspiracją dla szopek bożonarodzeniowych. Natomiast większość 1224 r. Biedaczyna spędził w odosobnieniu w różnych pustelniach. Z powodu problemów ze zdrowiem nie mógł oddawać się głoszeniu kazań i aby dotrzeć, do jak największej liczby słuchaczy, ewangelizował poprzez słowo pisane. W tym okresie powstała większość Franciszkwych *Pism*.

Po kapitule na Zesłanie Ducha Świętego 2.06. 1224 r., a przed kapitułą na uroczystość św. Michała Archanioła Poverello udał się do pustelni na górze Alwernia, gdzie otrzymał

<sup>493</sup> P. Maranesi, *Francesco d'Assisi e i frati minori*, s. 64-65.

<sup>494</sup> Por. 2 Reg 4, 2, w: ZF, s. 131.

<sup>495</sup> Por. 2 Reg 1, 2, w: ZF 11, 2.

<sup>496</sup> Ubertainus de Casali, *Arbor vitae crucifixae Iesu*, cyt. za: F. Accrocca, *Un cantiere aperto*, s. 44.

stygmaty. Nieznana jest dokładna data tego wydarzenia. Tradycja franciszkańska umieszcza je 14.09.1224 r., czyli w święto Podwyższenia Krzyża, ale jest to bardziej wynik pewnych przymysłów teologicznych uczynionych *a posteriori* niż chronologii<sup>497</sup>. Nie wiadomo też, co konkretnie wydarzyło się na Alwernii. Franciszek nie wspomina o tym w swoich *Pismach*, a braciom, którzy usługiwali mu w ostatnich latach i mieli możliwość widzenia owych znaków, zabronił o tym mówić. Pierwszą wzmiankę o stygmatach św. Franciszka można znaleźć w *Liście okólnym o śmierci świętego Franciszka*, wysłanym przez brata Eliasza stojącego na czele zakonu do braci we Francji zaraz po śmierci Biedaczyny. Autor napisał, iż Poverello nosił na swym ciele pięć ran upodabniających go do Chrystusa ukrzyżowanego<sup>498</sup>. Pierwszy opis wydarzeń związanych ze stygmatyzacją Serafickiego Ojca przekazuje Tomasz z Celano i jego *Vita I* z przełomu 1228 i 1229 r. Według niego Franciszek rzekomo widział mężczyznę, mającego jakby sześć skrzydeł, przybitego do krzyża. Była to wizja, która napełniła Świętego zarówno radością, jak i smutkiem, z powodu piękna wizji, ale i cierpienia Chrystusa. Po tym widzeniu na ciele Franciszka z Asyżu miały pojawić się znamiona gwoździ. Ponadto na prawym boku miał podłużną bliznę. Wszystko to wydarzyło się dwa lata przed śmiercią<sup>499</sup>. Zadanie, którego podjął się Tomasz z Celano, nie było proste. Chciał opisać tajemnicze wydarzenie, niespotykane we wcześniejszych biografiach świętych, opierając się na świadectwie Eliasza i Rufina, braci, którzy widzieli stygmaty, ale nie uczestniczyli w wydarzeniu. Jedynym świadkiem owego zdarzenia był brat Leon i to on po 1250 r. na błogosławieństwie otrzymanym od Franciszka na Alwernii napisał, że dwa lata przed śmiercią w miejscowości La Verna Asyżanin po wizji Serafina otrzymał stygmaty na swoim ciele<sup>500</sup>.

Po tym zdarzeniu Franciszek jeszcze bardziej podupadł na zdrowiu i wymagał opieki pielęgniarskiej. Kilku braci, którym – jak napisał pierwszy biograf – „powierzył troskę o siebie”, zajęło się opieką nad Świętym<sup>501</sup>. Jednak nie byli w stanie pomóc choremu i być może z tego powodu przetransportowano go do san Damiano, by mogły lepiej zaopiekować się nim mniszki. W klasztorze Klary i jej siostr powstała *Pieśń słoneczna*, która jest jednym z pierwszych utworów w języku włoskim. Stan zdrowotny Poverella nie polepszał się, a wręcz przeciwnie: pogarszał się i z tego względu wikariusz zakonu Eliazs wymógł na Świętym podjęcie leczenia. Przeniesiono go do Rieti, gdzie przebywał dwór papieski i sławni lekarze. Seraficki Ojciec był niewidomy i miał poważne problemy żołądkowe, dlatego niewiele jadł. Zabiegi medyczne okazały się jednak bezskuteczne i wywołały tylko nowe cierpienia. Bracia

<sup>497</sup> A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, s. 136. Thompson uważa za liturgiczny symbolizm przyjęcie takiej daty. Zob. A. Thompson, *Franciszek z Asyżu*, s. 281.

<sup>498</sup> LE 15-18, w: ZF, s. 428-429.

<sup>499</sup> Zob. 1 Cel 3, 1-7, w: ZF, s. 508.

<sup>500</sup> Tekst zapisu brata Leona był przedmiotem studiów Bartoliego Langeliego. Zob. A. Bartoli Langelì, *Gli autografi di Francesco*, s. 113. Dyskusję nad stygmatami św. Franciszka w 1993 r. wywołała książka Chiary Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1993. Autorka, historyk średniowiecza już w samym tytule umieściła słowo *invenzione* („wymysł”, „wynalazek”), twierdząc, że brat Eliazs z ran na ciele Franciszka stworzył znaki męki Chrystusa i ten wymysł został przyjęty przez zakon i jego historyków. Obecnie istnieją dwie teorie wyjaśniające przyczynę stygmatów u Franciszka. Jedna to działalność Boga, odcisnięcie znaków Bożej męki przez Serafina, druga to pojawienie się stygmatów wskutek głębokiej medytacji Biedaczyny nad męką Chrystusa, czyli przyczyna psychologiczna.

<sup>501</sup> 1 Cel 6, 3, w: ZF, s. 514. Celano nie podaje ich imion, ale chodzi o tych, którzy w późniejszym czasie nazwali siebie *socii Franciszi* (towarzysze św. Franciszka) i powiernikami tajemnic, które miał im objawić Święty. Wśród nich najbardziej znany był brat Leon. Trzech z towarzyszy jest autorami tzw. *Listu z Greccio*.

nie poprzestawali jednak w dążeniu do wyleczenia swojego założyciela i przenieśli go do Sieny celem kontynuacji leczenia. Nie wiadomo, jakiej pomocy medycznej udzielono Franciszkowi w Sienie, ale przyniosła nikłe efekty. Chory coraz bardziej zdawał sobie sprawę ze swojego poważnego stanu zdrowia i chciał przygotować braci na swoją śmierć oraz przekazać im ostatnią wolę. Po kolejnym ataku choroby Franciszek z Asyżu podyktował bratu Benedyktowi z Prato tzw. *Testament sieneński*. Dokument ten jest streszczeniem ideałów, którymi żył patriarcha i które jako swoje dziedzictwo, swój testament przekazał swym naśladowcom. Został on podyktowany w Sienie (stąd jego nazwa) prawdopodobnie w kwietniu lub na początku maja 1226 r.<sup>502</sup>.

*Testament sieneński* należy do *opuscula dictata* św. Franciszka, czyli jego zawartość pochodzi od Biedaczyny, natomiast forma pisemna jest dziełem pisarza. Opowiadanie o wydarzeniach poprzedzających napisanie *Małego testamentu* znane jest dzięki opisowi w *Zbiorze asyjskim* i w *Zwierciadle doskonałości*<sup>503</sup>. Na podstawie tych dwóch dzieł historycy franciszkańscy dokonali wydania krytycznego *Testamentu sieneńskiego*<sup>504</sup>.

Całą wypowiedź Świętego można streścić w trzech punktach: 1. Wzajemna miłość braci, 2. Zachowanie świętego ubóstwa, 3. Wierność Kościołowi rzymskiemu. Jest to najkrótsza synteza tożsamości braci mniejszych. Mieli oni żyć w relacjach miłości braterskiej między sobą. Zachowywać ubóstwo nazwane tu jest w języku rycerskim „panią” (*domina*) i „świętą”. Ponadto być wierni Kościołowi, a wyrażać ma się to w ich uległości wobec wszystkich dostojników i duchownych Kościoła.

Według Essera tylko ostatni punkt znalazł się w drugiej wersji testamentu, w tzw. *Wielkim testamencie*<sup>505</sup>. Z taką opinią niemieckiego znawcy franciszkanizmu nie zgadza się Pietro Maranesi, który w ostatnim dziele Asyżanina dostrzega wszystkie elementy z *Małego testamentu*, wyrażone tylko w inny sposób<sup>506</sup>. Można stwierdzić, iż to, co zostało zawarte w kilku punktach w *Testamencie sieneńskim*, w *Wielkim testamencie* uzyskuje swoje wyjaśnienie w historii życia Poverella. Seraficki Ojciec przekazał swoim braciom to, co osobiście przeżył, a nie pewien schemat intelektualny albo idealny program działania<sup>507</sup>. Zauważalna jest pewna zależność i ciągłość między dwoma testamentami. W pierwszym znajduje się synteza tego, co w drugim zostało wyrażone przez opowieść odnoszącą się do początków ruchu franciszkańskiego.

*Testament sieneński* według Tomasza z Celano powstał na przełomie kwietnia i maja 1226 r. mimo tego, że Święty był bliski śmierci. Nie umarł, a nawet jego stan się poprawił na tyle, że podjęto podróż do Celle niedaleko Kortony<sup>508</sup>. Jednak po krótkim czasie stan zdrowia znowu się pogorszył i Biedaczyna poprosił brata Eliasza o przetransportowanie go do Asyżu. Po powrocie do swojego rodzinnego miasta Poverello najpierw zatrzymał się w Porcunkuli, ale ze względu na upał (był to najprawdopodobniej sierpień) bracia przenieśli chorego do

<sup>502</sup> Taką datację *Testamentu sieneńskiego* przyjmuje Martino Conti. Zob. M. Conti, *Testament św. Franciszka*, w: LDF, s. 1972.

<sup>503</sup> Por. ZA 59, 1-15, w: ZF, s. 1579-1580; 2 Zw 87, 9-22, w: ZF, s. 1875-1876.

<sup>504</sup> Zob. K. Esser, *Gli Scritti di s. Francesco d'Assisi*, s. 600; Francesco d'Assisi, *Scritti*, s. 520-521. Esser podaje tylko wypowiedzi Franciszka, natomiast autorzy *Scritti* podają całe opowiadanie jak w ZA.

<sup>505</sup> K. Esser, *Il Testamento di s. Francesco d'Assisi*, Edizioni Cammino, Milano 1978, s. 99.

<sup>506</sup> Zob. P. Maranesi, *L'eredità di frate Francesco*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2009, s. 85.

<sup>507</sup> C. Paolazzi, *Lettura degli „Scritti”...*, s. 386.

<sup>508</sup> Celano napisał, że w szóstym miesiącu przed dniem swojej śmierci, kiedy był w Sienie [...] tak bardzo wymiotował krwią, że zdawał się bliski śmierci. 1 Cel 7, 1, w: ZF, s. 516.



Bagnary niedaleko miasta Nocera Umbra. Mimo przebywania w górskiej okolicy stan zdrowia Franciszka nie polepszał się. Informacje o możliwości jego rychłej śmierci dotarły do mieszkańców Asyżu, którzy ze wysłali grupę rycerzy mającą czuwać przy nim i w razie śmierci sprowadzić jego ciało do miasta, aby nie utracić kontroli nad przyszłymi relikwiami. Zbrojni przenieśli chorego Franciszka z Bagnara do Asyżu i umieścili w pałacu biskupim, aby w ten sposób umożliwić mu lepszy dostęp do lekarzy.

Zgodnie z średniowiecznym zwyczajem umierający miał rozdysponować swoimi rzeczami, pojednać się z Bogiem i bliźnimi oraz wykonać wszystkie akty pokuty i pobożności, aby przygotować się w ten sposób na spotkanie ze śmiercią. Wśród dobrego przygotowania do śmierci było też sporządzenie testamentu. W swej ostatniej woli umierający mógł przekazać swoje dobra na rzecz pokuty i zadośćuczynienia za swoje grzechy (*in remedium animae*) i w ten sposób z czystą duszą stanąć przed Bogiem<sup>509</sup>. Oczywiście św. Franciszek nie miał żadnych dóbr materialnych, którymi mógłby dysponować, ale władał dobrami duchowymi, które chciał przekazać swoim braciom w *Testamencie*.

*Testament* wraz z *Regułą zatwierdzoną* stanowią najbardziej znane teksty św. Franciszka, a mimo to trudno odnaleźć dokładne informacje na temat ich powstania w biografii franciszkańskiej. Ze względu na owe braki w poprzednim wieku uczeni toczyli wiele dyskusji nad okresem napisania tego dokumentu i nad tym, czy powstał on w sposób spontaniczny i okazjonalny, czy też po długiej refleksji? Po badaniach nad tymi kwestiami Kajetan Esser doszedł do wniosku, iż *Testament* został sporządzony w ostatnich dniach życia św. Franciszka i dlatego nie jest proklamacją ideałów, które Święty kontemplował przez wiele miesięcy przed śmiercią, ale ostatnie napomnienie, *ultima voluntas*<sup>510</sup>. Z taką opinią niemieckiego profesora nie zgodzili się włoscy naukowcy, m.in.: Giovanni Miccoli i Raoul Manselli, a w ostatnich latach Pietro Maranesi, którzy biorąc pod uwagę kilka próśb braci skierowanych do założyciela, o których świadczą *Fonti Francescane*, oraz rozmiar utworu przemawiają za tym, iż jest to tekst wcześniej przemyślany<sup>511</sup>. Również z treści *Testamentu* wynika, iż nie był on wynikiem zapisanej na żywo improwizacji. Zapewne od czasu *Testamentu sieneńskiego* Seraficki Ojciec podejmował refleksję, a być może dyskusję ze swymi najbliższymi towarzyszami nad pewnymi tematami stanowiącymi istotę tożsamości braci mniejszych. Nie wiadomo, czy tekst *Testamentu* podyktowany był od razu, czy też działo się to w pewnych etapach<sup>512</sup>. Jeśli przyjąć drugą hipotezę, to został on spisany w okresie około pięciu miesięcy, czyli od momentu przetransportowania Biedaczyny do pałacu

<sup>509</sup> Zob. M. D'Alatri, *Spigolature francescane*, s. 118; A. Thompson, *Franciszek z Asyżu*, s. 156.

<sup>510</sup> K. Esser, *Il Testamento di s. Francesco d'Assisi*, s. 79-80. Gerard Pieter Freman i Hans Sevenhoven uważają, iż *Testament* powstał na przełomie września i października 1226 r. Zob. G.P. Freeman, H. Sevenhoven, *Testament św. Franciszka. Komentarz duchowy*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2009, s. 11.

<sup>511</sup> Na temat poglądów wymienionych autorów w sprawie *Testamentu* zob. G. Miccoli, *Francesco d'Assisi memoria, storia e storiografia*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2010, s. 85-87; R. Manselli, *Francesco e i suoi compagni*, Edizioni Collegio San Lorenzo da Brindisi, Roma 1995, s. 321-324; P. Maranesi, *Facere Misericordiam*, s. 31-32.

<sup>512</sup> Manselli i Accrocca skłaniają się do przekonania, iż *Testament* powstawał etapami. Zob. R. Manselli, *Dal testamento ai testamenti di san Francesco*, „Collectanea Franciscana” 1976, nr 46, s. 121-125; F. Accrocca, *Francesco e le sue immagini. Momenti della evoluzione della coscienza storica dei Frati Minori (secoli XIII-XVI)*, Centro Studi Antoniani, Padova 1997, s. 23-25. Dość niejasne stanowisko w tej kwestii zajął Marek Sykuła, który z jednej strony przyjmuje argumenty Kajetana Essera o powstaniu *Testamentu* w ostatnich dniach życia Franciszka, a z drugiej uznaje, że nie było to dzieło nagłej improwizacji. Zob. M. Sykuła, *Testamenty św. Franciszka i św. Klary. Studium teologiczno-duchowe*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2009, s. 27.

biskupa Asyżu aż do momentu śmierci. Niemożliwe jest ustalenie daty bardziej precyzyjnej, bowiem nie można ocenić, co biografowie rozumieli przez określenie „pod koniec życia”?

W całej tradycji franciszkańskiej nigdy nie było wątpliwości co do Franciszkowego autorstwa *Testamentu*. Co więcej, jest on uważany za jeden z bardziej osobistych utworów Świętego. Mimo to w XIX wieku pojawili się uczeni, którzy odrzucali autentyczność tego pisma, a mianowicie Karl Hase i Ernest Renan. Ten pierwszy uważał, iż tekst *Testamentu*, obecnie opracowywanego, nie jest ostatnią wolą Asyżanina, a zbiorem autentycznych wyrażenń spreparowanych w późniejszym czasie. Natomiast Renan twierdził, iż jest apokryfem powstałym za rządów Jana z Parmy (1247-1257), mającym na celu wzmocnienie dzieła reformy prowadzącej na nowo do pierwotnego stylu życia<sup>513</sup>.

Jednym z pierwszych dokumentów potwierdzających autentyczność *Testamentu* jest bulla Grzegorza IX *Quo elongati* z 1230 r., w której papież informuje, że powstał on pod koniec życia Biedaczyny, oraz zwalnia braci z obowiązku zachowywania tego dokumentu<sup>514</sup>. Decyzja papieska jest wyjaśnieniem, dlaczego nie występują wzmianki o *Testamencie* Franciszka w biografii franciszkańskiej. Wspomina o nim tylko raz Celano w *Vita I*<sup>515</sup> i autor *Relacji trzech towarzyszy*<sup>516</sup>. Natomiast późniejsze biografie Tomasza z Celano i Bonawentury nie posiadają żadnej wzmianki o tym piśmie.

Nazwa tego dziełka pochodzi od samego autora, który w wersecie 34. pisze: *jest to przypomnienie, pouczenie, zachęta i mój testament*<sup>517</sup>. Nie ma jednak pewności, czy pochodzi bezpośrednio od Franciszka, czy od jednego z sekretarzy, którzy wykorzystali użyty w tekście termin jako tytuł<sup>518</sup>. Źródła nie wspominają na temat tego, w jakim języku był dyktowany *Testament* i kto spisywał wypowiedzi Poverella. Można przypuszczać, że Biedaczyna posługiwał się mieszaniną łaciny i dialektu umbryjskiego, jak to miał w zwyczaju, a sekretarz odnotowywał po łacinie. Na pewno tekst nie został napisany własnoręcznie przez Serafickiego Ojca, było to niemożliwe z powodu ślepoty Świętego i stygmaty na rękach.

Ze względu na bardzo prosty styl języka łacińskiego oraz brak cytatów biblijnych niektórzy uczeni wysnuwają wniosek, że pismo powstało w ostatnich dniach życia i dlatego sekretarz nie zdążył poprawić i dopracować od strony stylistycznej tego utworu<sup>519</sup>. Kajetan Esser postawił nawet hipotezę, że Franciszek podyktował tylko szkic *Testamentu* w dialekcie umbryjskim, a sekretarz lub sekretarze przetłumaczyli go na język łaciński<sup>520</sup>. Z takim wyjaśnieniem nie zgodził się językoznawca Carlo Paolizzi, który po wielu latach analiz nad

<sup>513</sup> W celu zapoznania się z poglądami wspomnianych naukowców zob. M. Sykuła, *Testamenty św. Franciszka i św. Klary*, s. 32-33.

<sup>514</sup> Gregorius IX, *Quo elongati*, w: A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty papieskie dotyczące reguły...*, s. 56-57.

<sup>515</sup> 1 Cel 7, 1-5, w: ZF, s. 454.

<sup>516</sup> 3 T 4, 11, w: ZF, s. 1464. Na temat użycia przez Celano i autora 3 T terminu „testament” zob. P. Maranesi, *Facere misericordiam*, s. 266-267.

<sup>517</sup> T 34, w: ZF, s. 159.

<sup>518</sup> Sykuła twierdzi, że nazwa własna pisma zdecydowanie nie pochodzi od Franciszka. Zob. M. Sykuła, *Testamenty św. Franciszka i św. Klary*, s. 22. Natomiast Esser powstrzymuje się od odpowiedzi na to pytanie. Zob. K. Esser, *Gli scritti di s. Francesco d'Assisi*, s. 565. Conti zaś ma wątpliwości, mimo że określenie jest potwierdzone przez kodeksy, najprawdopodobniej nie było używane jako tytuł przez samego Franciszka. Por. M. Conti, *Testament św. Franciszka*, w: LDF, s. 1969.

<sup>519</sup> Taki argument na potwierdzenie powstania *Testamentu* w ostatnich dniach życia Biedaczyny przytacza Esser i przyjmujący jego argumentację Sykuła. Zob. K. Esser, *Il Testamento*, s. 77-79; M. Sykuła, *Testamenty św. Franciszka i św. Klary*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2009, s. 27-28.

<sup>520</sup> K. Esser, *Gli scritti di s. Francesco d'Assisi*, s. 75.

pismami Świętego z Asyżu doszedł do wniosku, iż Biedaczyna nie tylko dyktował cały tekst, a nie tylko jego schemat, ale zrobił to w języku łacińskim, poprawionym później przez sekretarza<sup>521</sup>. Jeśli zaś chodzi o brak odniesień biblijnych, to należałoby się zastanowić, czy w tekście złożonym ze wspomnień i pouczeń było dla nich odpowiednie miejsce? Ponadto po doświadczeniach z redakcją *Reguły zatwierdzonej*, z której usunięto bardzo wiele cytatów biblijnych, Franciszek miał świadomość, iż w tekście prawnym, a za taki uważał *Testament*, nie ma dla nich miejsca, bowiem w innym wypadku dzieło zostanie uznane za pismo duchowe, a nie prawne<sup>522</sup>.

Jest jeszcze jeden argument pochodzący z samego tekstu, który może świadczyć o tym, iż pismo nie powstało w ostatnim momencie życia Świętego, a mianowicie w wersecie 34. znajduje się stwierdzenie: *I niech nie mówią bracia: „To jest inna reguła”*<sup>523</sup>. Takie wyrażenie świadczy, iż bracia nie tylko wiedzieli o istnieniu *Testamentu*, ale również o tym, co się w nim znajduje, i dlatego dyskutowali między sobą o tym, jak pogodzić od strony prawnej *Regułę* z *Testamentem*, stąd przekonanie o „innej regule”<sup>524</sup>.

Wszystkie wyżej wymienione argumenty świadczą za tym, że *Testament* był rezultatem długich przemyśleń i dyskusji z braćmi, a nie tekstem okazjonalnym, podyktowanym naprędce w ostatnich chwilach życia. Można zatem postawić pytanie: w jakim celu Franciszek napisał *Testament*? Wydaje się, że argument o rozszerzeniu *Testamentu sieneńskiego* jest niewystarczający.

By wyjaśnić konieczność powstania takiego pisma Biedaczyny, należy prześledzić procesy, jakie zachodziły w zakonie przynajmniej od 1216 r. W tym bowiem roku zaczął się wzrost liczbowy *fraternitas* i wewnątrz wspólnoty z każdym rokiem coraz bardziej zdawano sobie sprawę z konieczności powołania pewnych instytucji oraz z potrzeby wprowadzenia nowego dokumentu prawnego, regulującego życie ruchu franciszkańskiego. Okazało się, iż osoba Franciszka jako przykładu dla braci i *Forma viatae*, zatwierdzona przez Innocentego III, już nie wystarczają. Zaczęto więc do *Protoreguły* dodawać w czasie kapituł generalnych nowe normy i przepisy regulujące rzeczywistość, w której przyszło żyć braciom. Wyjazd Poverella do Ziemi Świętej spowodował uwidocznienie się wszystkich problemów wewnątrz zakonu, spowodowanych przede wszystkim brakiem dokumentu prawnego porządkującego życie braci mniejszych. Dlatego po powrocie Seraficki Ojciec pod sugestią braci ministrów i przede wszystkim kard. Hugolina podjął się redakcji reguły. W taki sposób powstała ostatnia redakcja tzw. *Reguły niezatwierdzonej*. W zasadzie Franciszek połączył w 24 rozdziałach według schematu tematycznego różne ustawy, które zostały podjęte podczas kapituł generalnych, dodając do nich, aby wzmocnić ich wymiar religijny, cytaty biblijne. Jednak ta praca Biedaczyny nie znalazła uznania wśród braci uczonych (*dotti*) i pochodzących z prowincji, odległych od Italii centralnej, którzy nie znali założyciela, a przede wszystkim nie została zaakceptowana przez kard. Hugolina. Mimo że tekst został zatwierdzony przez kapitułę generalną, nie uzyskał zatwierdzenia papieskiego.

---

<sup>521</sup> C. Paolazzi, *Gli „scritti” tra Francesco e i suoi scrivani: un nodo da sciogliere*, w: *Studi su gli „scritti” di frate Francesco*, Ed. Collegi S. Bonaventurae, Grottaferrata 2006, s. 97-99.

<sup>522</sup> P. Maranesi, *L’eredità’ di frate Francesco*, s. 46.

<sup>523</sup> T 34, w: ZF, s. 159.

<sup>524</sup> G. Miccoli, *Francesco d’Assisi. Realtà’ e memoria di una esperienza cristiana*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1991, s. 46.

Głównym problemem był styl tekstu, w którym brakowało języka prawniczego. Pozbawiony wyrażen prawnych i zbyt mocno odwołujący się do pierwotnego modelu życia braci, nie sprzyjał rozwiązaniu zaistniałych problemów. Franciszek był jednak bardzo mocno przywiązany do *Reguły bez bulli* i uważał, że wystarczą pewne udoskonalenia prawne tekstu, a nie nowa reguła, o takim myśleniu świadczą tzw. *Fragmenty*, czyli nowe wersje *Reguły niezatwierdzonej*. Przekonania Biedaczyny i braci z pierwotnej wspólnoty z jednej strony i ministrów prowincjalnych oraz braci uczonych, popieranym przez kardynała z drugiej, doprowadziły do drastycznego starcia między stronami na kapitule zwanej kapitułą namiotów. Według relacji hagiograficznych zwycięsko z tego sporu wyszedł Franciszek, jednak już po dwóch latach podjął on prace nad redakcją nowego tekstu reguły. Nowy tekst nie tylko skracał radykalnie poprzedni dokument, ale również wprowadzał nowe rozwiązania prawne. Przede wszystkim z treści nowej *Reguły* usunął wszystkie odniesienia, które w poprzednim tekście upodabniały żywot braci do zwykłych ludzi<sup>525</sup>. Mimo dokonanych zmian Franciszek uznał tekst *Reguły zatwierdzonej* jako swoje dzieło, ale nie zaniechał procesu dostosowania objawionego mu przez Boga charyzmatu do nowej rzeczywistości. Potwierdza to sam *Testament*, w którym Biedaczyna podkreśla, iż nie jest to nowa reguła i że pisze go, aby bracia mogli lepiej zachowywać *Regułę*<sup>526</sup>. Tak więc założyciel sporządza *Testament*, aby pomóc swoim braciom w lepszym zrozumieniu *Reguły* i w ten sposób wierniej ją zachowywać.

Franciszek skierował swój *Testament* do wszystkich braci (*fratrem universis*), a nie do wszystkich wiernych chrześcijan – jak sugerowali niektórzy badacze – niejako przypominając im o wartościach życia chrześcijańskiego i żegnając się z nimi. Biedaczyna zwraca się tylko do swoich braci i im przekazuje swoją wolę. Nie chodziło o to, aby jego zakon przetrwał i by powiodło się jego dzieło. Święty troszczy się o swoich braci, aby nie zagubili Ducha Pańskiego i tym samym nie zostali bez przewodnika na swojej drodze do Boga<sup>527</sup>.

Esser i jego zwolennicy byli przekonani, że *Testament* nie posiada żadnej logicznej struktury i w ścisłym znaczeniu tego słowa jest złożony z luźnie połączonych między sobą idei<sup>528</sup>. Takiemu podejściu przeciwstawił się Miccoli, który wyodrębnił w *Testamencie* trzy odrębne części: 1. wspomnieniową, gdzie Święty przywołuje swoje nawrócenie i początki wspólnoty franciszkańskiej; 2. napomnienia i zachęty – Poverello namawia do wierności otrzymanemu charyzmatowi; 3. rozbudowane błogosławieństwo dla obecnych i przyszłych braci<sup>529</sup>. Przyjmując taki podział, zakłada się, iż Franciszek w obliczu śmierci chciał przypomnieć swoim naśladowcom oryginał swojego charyzmatu. Powierzył braciom nie tylko wspomnienie o początkach swojego nawrócenia i początkach zakonu, ale przekazał im samoświadomość własnego projektu życia chrześcijańskiego. Chciał w ten sposób zostawić

---

<sup>525</sup> David Flood uważa, iż bracia oderwali się od warunków życia biednych i stali się szanowanymi obywatelami. Autor nazywał ten proces zdobywaniem *social power*. Zob. D. Flood, *Regulam melius observar*, w: *Verba Domini mei*, Edizioni Antonianum, Roma 2003, s. 332.

<sup>526</sup> T 34, w: ZF, s. 159.

<sup>527</sup> P. Maranesi, *L'eredità di frate Francesco*, s. 67.

<sup>528</sup> K. Esser, *Il Testamento*, s. 96-98. Tezę Essera przyjął Lambert. Zob. M.D. Lambert, *Povertà francescana. La dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli apostoli nell'Ordine francescano (1210-1323)*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1995, s. 46-47.

<sup>529</sup> G. Miccoli, *Francesco d'Assisi...*, s. 50-51. Powyższy podział przyjął Sykuła. Zob. M. Sykuła, *Testamenty*, s. 68.

swoim naśladowcom dokument, dzięki któremu mogliby oni zweryfikować swoje wybory i wierność w naśladowaniu Chrystusa<sup>530</sup>.

W wypadku *Testamentu* św. Franciszka zachodzi bardzo ścisła zależność między wspomnieniami z przeszłości a oceną teraźniejszości. Poprzez wspomnienia przeszłości założyciel chciał zachęcić i napomnieć swoich naśladowców, aby nie pozostawiali logiki i wartościowania rzeczywistości, którą objawił mu Bóg, na rzecz ludzkiej oceny związanej z władzą i wielkością, a nie ze służbą i poddaniem się innym. Z tego powodu Asyżanin zaczyna od swojego doświadczenia z trędowatymi, dzięki którym odkrył swoją tożsamość i rozpoczął nowe życie. To wydarzenie stało się też fundamentem logicznym i teologicznym jego żywota. Franciszek, odczytując swoje życie w świetle Bożym, widzi w obcowaniu z trędowatymi dar Pana Boga i punkt zapoczątkowujący jego drogę nawrócenia. Dlatego powraca do niego w momentach trudnych i w okresach dyskusji nad tożsamością. Pobyt wśród chorych na trąd był dla niego punktem odniesienia do wszystkich późniejszych wyborów życiowych. Ponadto decyzje, które zostały podjęte w początkach Zakonu Braci Mniejszych, jak też sposób życia, czyli bycie mniejszym i poddanym wszystkim oraz wierność Kościołowi rzymskiemu, zostały odczytane przez Biedaczną jako dar od Boga dla niego i jego naśladowców. Z tego powodu przekazywane wspomnienia braciom w *testamencie* o początkach traktuje jako swój spadek. Seraficki Ojciec zauważył, że jego żywot przestał być tylko jego własną historią, a stał się historią ruchu, który zgromadził się wokół niego. Wspomnienia z początkowych lat *fraternitas* nie są więc tylko tęsknotą za dawnymi czasami, ale programem dla braci<sup>531</sup>.

Franciszek i jego pierwsi naśladowcy odkryli, iż Bóg chciał, aby żyli na wzór życia prowadzonego przez Jezusa, czyli prowadząc życie w ubóstwie i prostocie wraz z najbiedniejszymi swoich czasów. Poverello wyraził to w zdaniu, że mają „żyć według Ewangelii Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Przyjęcie stylu życia Jezusa z Nazaretu było też podstawą do głoszenia wezwania do nawrócenia i pokuty. O życiu Franciszka i jego pierwszych naśladowców była mowa przy omawianiu *Protoreguly*, wtedy poruszony został problem wspomnień zawartych w *Testamencie*, w sposób szczególny w wersetach 16-23. Zostaną teraz omówione wersety 24-33, będące syntezą wcześniejszych zapisów.

Ta część *Testamentu* św. Franciszka różni się od wcześniejszej i nie tylko ze względu na inne tematy w niej poruszane. Nie omawia się w niej zagadnień z przeszłości, ale porusza aktualne sprawy zajmujące wówczas braci. Zauważa się również zmianę w tonie i klimacie wypowiedzi. Wcześniejsze były spokojne i dość ciepłe, natomiast te następujące od wersetu 24. stają się stanowcze, napominające i strofujące. Widać w nich bardzo wielkie zaangażowanie emocjonalne Franciszka.

Po dwudziestu latach od wydarzeń wspominanych we wcześniejszym tekście Asyżanin zauważa, iż bracia postępują w zasadzie w ten sam sposób jak na początku, tzn. wyrzekają się posiadania wszystkiego oraz posiadają podobny ubiór i tyle samo sztuk odzieży jak pierwsi towarzysze. Założyciel zwrócił uwagę na zmianę atmosfery albo ducha, w jakim bracia podejmują te same wybory, co pierwsi naśladowcy. Ci na początku czynili to z radością, czuli się wolni i szczęśliwi, natomiast wstępujący do zakonu kilkanaście lat później

<sup>530</sup> F. Accrocca, *Francesco e le sue immagini...*, s. 35.

<sup>531</sup> G.P. Freeman, H. Sevenhoven, *Testament*, s. 81.

nie byli już tak zadowoleni i nie akceptowali prostoty życia oraz środków, którymi posługiwali się pierwsi towarzysze.

Rozwój terytorialny i osobowy oraz nowe formy aktywności braci wymusiły potrzebę nowych środków i nowych struktur. Bracia od kilku lat oddzielali się w swoim sposobie życia od prawdziwie ubogich i nie tylko poprzez ubiór. Naśladowcy Serafickiego Ojca coraz bardziej włączali się w pracę duszpasterską, a to wiązało się ze zmianą stylu życia. Taka ewolucja była widoczna również od zewnątrz a szczególnie w sposobie zamieszkania i traktowania tych miejsc przez braci. „Synowie” św. Franciszka coraz częściej pierwotne *loca* zaczęli uważać za własność (nie w sensie prawnym, ale duchowym), czuli się właścicielami tych miejsc, przede wszystkim ze względu na to, iż stały się one trwałym mieszkaniem braci. Aby temu przeciwdziałać, patriarcha już w *Regule niezatwierdzonej* polecił przyjmować w tych miejscach wszystkich – również złodziei i rozbójników<sup>532</sup>.

W zamyśle św. Franciszka miejsca przebywania braci miały być otwarte dla wszystkich. W początkach zakonu nie było to aż tak trudne, bowiem bracia zatrzymywali się podczas swojej wędrówki przez świat w schroniskach, przytułkach lub miejscach pozwalających schronić się przed złymi warunkami pogodowymi. Miejsce miało być przeznaczone nie tylko dla braci, ale również być schronieniem dla innych biednych czy bezdomnych. Biedaczyna przypominał swoim naśladowcom, iż nie wolno im przywłaszczać sobie żadnej rzeczy i zachowywać się, jakby byli jej właścicielami. Jednak jak widać w *Regule zatwierdzonej*, proces przyjmowania budynków nadal postępował i tekst dokumentu nie wspominał już o *locum* w sensie schronienia, ale wprowadzał termin *domus*, co jest dowodem na ewolucję w stronę zamkniętego klasztoru jako własnej siedziby braci. Aby powstrzymać ten bieg wydarzeń, Poverello w *Testamencie* stanowczo zakazuje (*caeant*) przyjmowania przez braci kościołów, ubogich mieszkań i wszystkiego, co się dla nich buduje, bowiem nie zgadza się to ze świętym ubóstwem<sup>533</sup>.

Poza tym Biedaczyna przypomina swoim braciom o ich tożsamości bycia pielgrzymami i obcymi. Mimo iż zakończył się okres pewnej *itinerantia* itenerancji („wędrowności”), czyli wędrownego stylu życia, i bracia zaczęli coraz bardziej prowadzić osiadły tryb życia, Seraficki Ojciec przypomina im, używając tekstu biblijnego 1 Pt 2, 13 o powołaniu do bycia pielgrzymami dążącymi do królestwa niebieskiego. Postawa przybysza i pielgrzyma nie pozwala na zbytne przyłgnięcie do tego, co ziemskie i materialne. W taki sposób asycki Święty próbował pogodzić ideał z codziennością<sup>534</sup>. Rzeczywistością bowiem stała się sytuacja, iż bracia otrzymywali wybudowane dla nich kościoły i budynki mieszkalne, dlatego Poverello zmienił swój wcześniejszy stanowczy zakaz i stwierdził, że mogą być przyjęte, jeśli nie sprzeciwiają się ubóstwu.

Jeszcze bardziej niebezpieczne niż zwyczaj przyjmowania mieszkań i kościołów było powoływanie się przez braci na ochronę ze strony papieża i kościelne przywileje. Problem nie był abstrakcyjny, bowiem 4.10.1225 r. papież Honoriusz III rozszerzył przywilej nietykalności odnoszący się do duchownych na kleryków franciszkańskich. A kilka dni

---

<sup>532</sup> Zob. 1 Reg 7, 14, w: ZF, s. 105.

<sup>533</sup> Por. T 24, w: ZF, s. 157.

<sup>534</sup> K. Esser, *Il Testamento di s. Francesco d'Assisi*, s. 155. Podobnie myślą też Freeman i Sevenhoven. Por. G.P. Freeman, H. Sevenhoven, *Testament św. Franciszka. Komentarz duchowy*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2009, s. 109.

później 7.10.1225 r. polecił arcybiskupowi Toledo, by bronił franciszkanów działających w jego diecezji. Natomiast 17.03.1226 r. Stolica Apostolska poleciła władzom świeckim chrześcijańskich państw chronić misjonarzy franciszkańskich<sup>535</sup>. Otrzymane przywileje stawiały braci w pozycji władzy i były niebezpiecznym procesem, który wciągał braci mniejszych w mechanizm wspinania się po drabinie statusu społecznego i promocji własnej osoby lub zakonu, co w konsekwencji powodowało rezygnację z bycia mniejszymi i poddanymi wszystkim.

Werset 25. jest surowym rozkazem ze strony Franciszka (*praecepto firmiter* – „nakazuję stanowczo”), wzmocniony jeszcze odwołaniem do ślubowanego posłuszeństwa (*per obedientiam*), który odnosi się do wszystkich braci gdziekolwiek się znajdują. Po takim wstępie oczywiste jest, iż kwestia, o której będzie mowa, jest bardzo ważna. Biedaczyna zakazuje swoim naśladowcom, aby ani osobiście, ani przez pośredników nie prosili w kurii rzymskiej o pisma polecające (*litterae*). Asyżanin poprzez *lettere* rozumie bulle papieskie i listy gwarantujące bezpieczeństwo. Anioł z Clareno, tłumacząc ten tekst, stwierdził, że chodzi tu o *privilegia*, czyli przywileje<sup>536</sup>.

Współcześnie rozumie się przez przywilej akt prawny naruszający zasadę równości wszystkich względem prawa i nadający określonej osobie lub grupie osób możliwość odstępstwa od obowiązującego prawa. W średniowieczu znaczenie przywilejów było nieco inne, ponieważ nie funkcjonowało powszechne prawo, dlatego też nie istniały obowiązki, ale przywileje nadane przez władzę wyższą. Franciszkowy zakaz obejmuje zarówno przyczynę, jak i sposób zwracania się. Bracia nie mogą prosić o przywileje ani osobiście, ani przez pośredników. Natomiast jeśli chodzi o motywy prośby, to *Testament* wymienia: kościoły (*ecclesia*), miejsca (*loca*), działalność kaznodziejską (*praedicationis*), a nawet prześladowanie (*persecutione*).

Dwa pierwsze miały zapewnić braciom niezależność od miejscowych duchownych w sprawowaniu sakramentów i innych czynności duszpasterskich. Ponadto bracia pozwolenie na głoszenie kazań otrzymywali od ministra generalnego i nie musieli o nie prosić biskupa miejsca lub proboszcza parafii, chyba że biskupi lub proboszczowie zakazali go braciom. Pozwolenia papieskie chroniłyby też braci przed oskarżeniami o herezję i związanymi z tym szykanami, a nawet prześladowaniami. Założyciel braci mniejszych nie godził się na stawianie braci w sytuacji uprzywilejowanej i na rozwiązanie problemów przez protekcję. Chciał, aby bracia nie opierali się na zabezpieczeniach ludzkich, ale wyłącznie na zaufaniu do Boga<sup>537</sup>.

Głównymi problemami w kwestii przywilejów były głoszenie kazań i działalność duszpasterska braci (*cura animarum*). Jeśli prześledzić *Pisma* św. Franciszka, to zauważa się, że w *Regule niezatwierdzonej* nie dostrzega się jeszcze większych trudności w działalności kaznodziejskiej braci. Dlatego jedyny zakaz udzielony w tym czasie przez Świętego dotyczył niegłoszenia kazań wbrew praktyce i zarządzeniom Kościoła<sup>538</sup>. Zakaz współbrzmiał z zaleceniami Soboru Laterańskiego IV, zgodnie z którym bracia mogli głosić kazania za

<sup>535</sup> Informacje o tych przywilejach podaje Thompson. Zob. A. Thompson, *Franciszek z Asyżu*, s. 158-159.

<sup>536</sup> A. Clareno, *Liber chronicarum sive tribulationum Ordinis minorum*, Edizioni Porziunzola, Assisi 1999, s. 190-191.

<sup>537</sup> M. Sykuła, *Testamenty*, s. 128.

<sup>538</sup> Zob. 1 Reg 17, 1, w: ZF, s. 113.

pozwoleniem biskupa miejsca lub Stolicy Apostolskiej. *Regula zatwierdzona* poleca braciom nie głosić kazań w diecezji biskupa, który by im tego zabronił<sup>539</sup>. Świadczy to o tym, iż niektórzy biskupi zabraniali braciom głoszenia kazań. Bracia, chcąc ominąć tę przeszkodę, zwracali się o pozwolenie do papieża i właśnie przeciwko takiej praktyce protestuje Franciszek.

Trzeba tu zauważyć, iż prośba o przywileje nie była czymś złym i nie kierowała się złymi intencjami, a wręcz przeciwnie: chodziło o możliwość głoszenia słowa Bożego jak największej liczbie osób. Jednak dla Asyżanina taka prośba o przywilej stanowi zagrożenie dla tożsamości braci mniejszych, a mianowicie dla ich bycia mniejszymi i poddanymi wszystkim. Wydawać się to może paradoksalne, ale dla Biedaczyny największym sukcesem kaznodziejskim braci było nieodnoszenie żadnych sukcesów<sup>540</sup>. Działalność braci nie może rozmijać się z logiką wskazaną swoim naśladowcą przez Chrystusa, a mianowicie bycia bezbronnymi jak owce idące między wilki (Mt 10,16). Poverello był przekonany, że bracia uzyskają zaufanie ludzi i duchowieństwa nie poprzez przywileje papieskie (mogłyby spowodować niezgodę i być przeszkodą we współpracy z klerem diecezjalnym), ale świadectwo swojego pokornego życia.

Zakaz zwracania się z prośbą o protekcję do Stolicy Apostolskiej różnie był interpretowany. Sabatier i jego naśladowcy widzieli w nim potwierdzenie swojej hipotezy o odrzuceniu polityki kościelnej przez Franciszka, inni naukowcy zaś wezwanie do pozostania poddanym w relacjach z klerem<sup>541</sup>. By zweryfikować podejście do przywilejów ze strony Biedaczyny, Esser przeanalizował wszystkie bulle papieskie otrzymane przez zakon w czasie życia Franciszka z Asyżu, poczynając od tej potwierdzającej *Protoregulę*, bowiem było to udzielenie przywileju przez Stolicę Apostolską przede wszystkim, jeśli chodzi o głoszenie kazań przez braci niemających święceń kapłańskich. Następnym uprawnieniem przyznanym zakonowi przez Honoriusza III w bulli *Cum secundum consilium*, a zaakceptowanym przez Franciszka, jest obowiązek roku próby dla kandydatów. Jeśli nawet pozostają niewyjaśnione okoliczności skierowania prośby do Stolicy Apostolskiej, to Poverello przyjął ten przywilej, o czym świadczy wpis w obu regułach. Seraficki Ojciec odbiera również prerogatywę, którą udzielił zakonowi Honoriusz III w bulli *Quia populares tumultus*, pozwalającą na przechowywanie Najświętszego Sakramentu i sprawowanie Eucharystii w oratoriach i kościołach Braci Mniejszych. Najlepszym zaś dowodem na prośbę o przywilej i przyjęcie go jest bulla *Solet annuere* potwierdzająca *Regulę*.

Na podstawie tych kilku przypadków, a nie są to wszystkie bulle papieskie otrzymane przez zakon za życia założyciela, można stwierdzić, iż Franciszek nie był przeciwny przywilejom, które zgadzały się z jego ideałami, sprzeciwiał się tym niezgodnym z duchem ubóstwa i prostoty swoich braci<sup>542</sup>. Seraficki Ojciec rozpoznał w niektórych uprawnieniach realne zagrożenie fundamentów życia minoryckiego, tym bardziej niebezpieczne, że ukryte za autorytetem Kościoła. Przewidywał, że bracia, przyjmując poszczególne przywileje, zaczną oddalać się od sposobu życia, jaki objawił mu Pan. Tak więc zapis *Testamentu* nie miał na

<sup>539</sup> 2 Reg 9, 1, w: ZF, s. 133.

<sup>540</sup> G. Miccoli, *Francesco d'Assisi...*, s. 80.

<sup>541</sup> Na temat opinii związanych z tym zakazem zob. K. Esser, *Il Testamento*, s. 156-157.

<sup>542</sup> Tamże, s. 158-164. Cesare Vaiani twierdzi, iż Franciszek zaakceptował te przywileje, które pozwalały zakonowi prowadzić życie w ubóstwie i nie sprzeciwiały się byciu mniejszymi (*minoritas*). Zob. C. Vaiani, *Storia e teologia...*, s. 390.



celu kontestacji Rzymu i obrony zakonu przed polityką papieską – jak sądził Sabatier – ale pogłębienie ducha ewangelicznego zaufania Bogu i nieszukania oparcia w jakiegokolwiek rzeczy ludzkiej, aby w ten sposób nie przekroczyć ślubu o życiu bez własności i nie przestać być ubogim w duchu<sup>543</sup>.

Ostatnim argumentem przywoływanym w *Testamencie* za przywilejami jest prześladowanie braci. Oczywiście jest, iż podczas swojej działalności spotykali się oni również ze sprzeciwem, a niekiedy z prześladowaniem. Niektórzy z naśladowców św. Franciszka chcieli zabezpieczyć się przed tym, uciekając się pod opiekę Stolicy Apostolskiej. Biedaczyna nie zgodził się na takie rozwiązanie, a rozwiązaniem tej sytuacji było udanie się do innego miejsca lub kraju, gdzie bracia mogli czynić pokutę. Święty więc nie sugeruje swoim braciom obrony swoich praw, ale podjęcie drogi pokuty.

Po omówieniu norm odnoszących się do ubóstwa i związanego z nim problemu przywilejów papieskich Franciszek w swym *Testamencie* zajął się tematem posłuszeństwa. Zanim przejdzie do spraw związanych z posłuszeństwem innych braci, najpierw opowiada o swoim własnym przestrzeganiu ślubu. Zdecydowanie podkreśla wolę bycia posłusznym generałowi zakonu i wyznaczonemu przez niego gwardianowi. Franciszek kilka lat przed swoją śmiercią w *Liście do całego zakonu* wyraził tę samą myśl, co poświadcza jego przekonanie o dymisji z funkcji ministra generalnego, mimo tego, że kuria rzymska nadal traktowała go jako głównego przełożonego zakonu. Biedaczyna jednak zrezygnował z urzędu ministra generalnego i w konsekwencji swojej dymisji pagnie być wzorem posłuszeństwa, dlatego uważa, iż całkowicie podlega woli przełożonego, który może traktować go jak niewolnika albo więźnia (*captivus*) niezdolnego do uczynienia czegokolwiek bez pozwolenia swego pana (*dominus*). Biorąc dosłownie wypowiedź Świętego, można odnieść wrażenie, iż proponuje on postawę niewolnika jako ideał posłuszeństwa. Aby jednak dobrze wyjaśnić Franciszkowe rozumienie poddaństwa, należy przeanalizować inne jego wypowiedzi na ten temat. Szczególnie ważnym tekstem jest *Napomnienie III*, w którym Poverello stwierdza, iż prawdziwie posłuszny jest ten zakonnik, który całego siebie jako ofiarę oddaje w ręce przełożonego<sup>544</sup>. Dla Franciszka posłuszeństwo stanowi formę ubóstwa duchowego, czyli wyłączenie się z własnej woli. Tak więc nie ma ono nic wspólnego z egzekwowaniem władzy przełożonego nad podwładnym na zasadzie dominacji jednego nad drugim.

Po tym, jak Biedaczyna zajął się sprawą własnego posłuszeństwa, przechodzi do problemu subordynacji swoich naśladowców. Święty pokazuje swoim braciom siebie jako przykład zdyscyplinowania dla innych, dlatego mówi: *i wszyscy inni bracia powinni tak samo słuchać swoich gwardianów i odmawiać oficjum według reguły*<sup>545</sup>. Franciszek przypomina swoim naśladowcom, że poprzez ślub posłuszeństwa zgodzili się na służbę Bogu, Kościołowi i braciom, dlatego jest bardzo stanowczy w stosunku do tych braci, którzy go nie zachowują. Seraficki Ojciec wymienia dwie grupy braci, którzy podlegają pod określenie „bracia

<sup>543</sup> M. Sykuła, *Testamenty*, s. 130.

<sup>544</sup> Zob. Np 3, w: ZF, s. 198. K. Esser wyciągnął na tej podstawie wniosek, iż pojęcie posłuszeństwa rozwijało się w myśli Franciszka i że zauważył on, że wcześniejsze jego wypowiedzi prowadziły do zamieszania i chaosu i dlatego w *Testamencie* proponuje posłuszeństwo na wzór trupa. Por. K. Esser, *Il Testamento*, s. 168. Z takim odczytaniem tego fragmentu Testamentu nie zgadza się Maranesi, według którego Franciszek do końca życia pozostał przy posłuszeństwie odpowiedzialnym i nigdy nie zaakceptował posłuszeństwa rozumianego na wzór trupa (*L'obbedienza cadaverica*). P. Maranesi, *L'eredità di frate Francesco*, s. 279.

<sup>545</sup> T 30, w: ZF, s. 158.

nieposłuszni”. Są nimi ci, którzy nie odmawiają oficjum według *Reguły* lub chcieliby je zmieniać, oraz ci, którzy nie są katolikami. Choć te dwie grupy różnią się w myśli Świętego z Asyżu, są jednak zjednoczeni ze sobą. Ta więc między odmawianiem oficjum, wiernością *Regule* i bycie katolikami pozwala zrozumieć surowość kar przewidzianych dla nich. Połączenie oficjum i posłuszeństwa według Kajetana Essera dowodzi, że wspólnota franciszkańska stała się w ścisłym tego słowa znaczeniu zakonem<sup>546</sup>. Odmawianie *Officium divinum* zgodnie z normami *Reguły zatwierdzonej* było znakiem łączności z Kościołem rzymskim oraz jednym z elementów budowania więzi braterskiej. Stąd samowolne ingerowanie w treść brewiarza Franciszek interpretował jako odrzucenie autorytetu Kościoła, dlatego Święty uważa takich braci za niekatolików.

Herezja była rozumiana przez Asyżanina jako bardzo wielkie zagrożenie dla zakonu i dla zbawienia jego członków, ponieważ przeciwstawiała poszczególnych braci albo całe grupy Kościołowi katolickiemu. Takie przekonanie Biedaczyny wynikało z jego wiary w obecność Chrystusa w Kościele i wystąpienie przeciwko nemu byłoby porzuceniem *sequela Christi*, czyli odejścia od śladów Chrystusa<sup>547</sup>.

Niekatolikami nazywał Franciszek również tych braci, którzy pod pozorem prowadzenia działalności kaznodziejskiej włóczyli się poza posłuszeństwem. Już w *Regule niezatwierdzonej* Poverello ostrzegał przed takimi braćmi, a w *Liście do całego zakonu* stwierdził, iż wałęsający się wbrew posłuszeństwu są przeklęci i uważa ich za niekatolików<sup>548</sup>. Trudno jest dociec, dlaczego Biedaczyna zalicza wprowadzających zmiany w odmawianiu brewiarza do niekatolików. Wiadomo, że w ówczesnym Kościele funkcjonowało obok siebie wiele tradycji liturgicznych i tym samym różne sposoby odmawiania oficjum. Oktawian Schmucki widzi w tym zachowaniu Asyżanina z jednej strony żarliwość i wierność modlitwie liturgicznej, a z drugiej brak poczucia realizmu, bowiem nie był w stanie ocenić trudności, jakie napotykali bracia pracujący poza granicami Italii. Nie posiadali oni odpowiedniej liczby ksiąg liturgicznych i nie dysponowali tzw. *Psalterzem gallikańskim*, w wyniku czego nie byli w stanie dostosować się do przepisów *Reguły zatwierdzonej*<sup>549</sup>.

Franciszek, mimo że jest człowiekiem prostym (*simplex*), a dodatkowo chorym (*infirmus*), chce wiernie wypełniać zalecenia *Reguły* i dlatego prosi o wyznaczenie kleryka do pomocy w odmawianiu brewiarza. Oba argumenty, czyli chorobę i prostotę, podaje również w *Liście do całego zakonu* jako powód grzechów związanych z niezachowaniem *Reguły* i odmawianiem oficjum<sup>550</sup>. Najwyraźniej Poverello miał trudności z płynnym czytaniem tekstów i z tego powodu uważa siebie za prostaka. Natomiast choroba oczu, a w następstwie ślepoty uniemożliwiły mu samodzielne odmawianie liturgii brewiarzowej.

Wobec braci uznanych za niekatolików Święty pod posłuszeństwem zobowiązuje każdego, kto by spotkał takiego brata, do przekazania go najbliższemu kustoszowi, a ten z kolei winien przekazać go ministrowi prowincjalnemu, minister zaś kardynałowi protektorowi. Wymienieni przełożeni zakonni mieli strzec owego brata dniem i nocą jak więźnia zakutego w łańcuchy (*sicuiti hominem in vinculis*).

<sup>546</sup> K. Esser, *Il Testamento*, s. 166.

<sup>547</sup> C. Paolazzi, *Lettura degli „Scritti”...*, s. 406-407.

<sup>548</sup> Zob. 1 Reg 2, 10, w: ZF, s. 99; LZ 44-45, w: ZF, 261.

<sup>549</sup> O. Schmucki, *La „Lettera a tutto l’Ordine” di san Francesco*, „Italia Francescana” 1980, nr 55, s. 276-280;

M. Sykuła, *List św. Franciszka do całego Zakonu*, „Studia Franciszkańskie” 2004, nr 14, s. 168.

<sup>550</sup> LZ 39, w: ZF, s. 260.

Zastanawiające jest wprowadzenie wyższej instancji w procesie karania braci, którzy zgrzeszyli. W poprzednich dokumentach prawnych brat grzesznik miał być odesłany do ministra, tutaj zaś do kardynała. Ten dodatek świadczy o coraz większym znaczeniu kardynała protektora w życiu zakonu. Zarazem powstaje pytanie: w jaki sposób winny miałby być dostarczany do protektora zakonu brata pracującego poza Italią? Wydaje się to bardzo trudne albo wręcz niewykonalne. Dlatego niektórzy twierdzą, że była to tylko groźba ze strony Franciszka, której nigdy nie wprowadzono w życie<sup>551</sup>. Być może odwołanie się do władzy kard. Hugolina wynikało z jego funkcji korektora (*corrector*) i tego, który miał czuwać nad ortodoksją i jednością zakonu ze Stolicą Apostolską. *Testament* nie wyjaśnia, co miało stać się z bratem dostarczonym kardynałowi.

Można zauważyć, że stosunek św. Franciszka do braci, którzy zgrzeszyli, zmieniał się wraz z upływającym czasem i pod koniec życia Święty był bardziej surowy i stanowczy. Odnosi się to przede wszystkim, jak w omawianym fragmencie *Testamentu*, do kwestii katolickości braci, wyrażającej się w posłuszeństwie przełożonym i postanowieniom Kościoła. Można odnieść wrażenie, że gdy tylko nad zakonem pojawiało się podejrzenie o herezję i tym samym ryzyko oddzielenia się od Kościoła rzymskiego, Święty przestaje być miłosierny, a zaczyna być bardzo wymagający. Wydaje się również, że poświęca dobro pojedynczego brata, aby uratować godziwe imię całej wspólnoty. Wartością podstawową dla Biedaczyny była wspólnota wiary i form kultu z Kościołem katolickim, dlatego broni ich taką determinacją. Zachowanie Serafickiego Ojca jest dowodem na jego wierność Kościołowi rzymskiemu i na wielkie poczucie odpowiedzialności za powierzonych sobie braci.

Wersety 34-41 *Testamentu* mają podstawowe znaczenie dla zrozumienia sensu całego dzieła. W nich bowiem autor wyjaśnia, dlaczego podyktował ten tekst i w jaki sposób ma być on używany przez braci. Franciszek zdaje sobie sprawę, iż jego stanowcze, a miejscami nawet radykalne wypowiedzi mogą wywołać kontrowersje dotyczące znaczenia prawnego tego dokumentu i o to jak należy go interpretować.

Czytelnik już na wstępie odkrywa zmianę tonu. Autor pozostawia surowe napomnienia i przechodzi w łagodniejsze wyjaśnienia. Niektórzy historycy franciszkańscy uważają, iż Biedaczyna zorientował się, że jego wypowiedzi przekraczają kompetencje, które posiada, bowiem po rezygnacji z urzędu ministra generalnego i po zatwierdzeniu *Reguły* nie miał władzy, aby ustanawiać nowe normy prawne<sup>552</sup>. Sam Święty miał tego świadomość, bowiem w *Liście do ministra*, przedstawiając pewne propozycje, zauważa, iż będą one omówione i zatwierdzone przez braci na kapitule<sup>553</sup>. Uświadamiając sobie swoje limity prawne, Biedaczyna wyjaśnia, jak należy rozumieć *Testament*.

Prawdopodobnie do Serafickiego Ojca dotarły głosy o dyskusjach toczonych przez braci na temat jego ostatniego pisma. Bracia po przeczytaniu pewnych zaleceń i przepisów prawnych mieli wątpliwości co do wartości prawnej tego dokumentu. Niektórzy zapewne zrozumieli go jako nowe prawo, czyli nową regułę. Takiej interpretacji na pewno przeciwstawili się bracia uczeni, twierdząc, iż nowa reguła musiałaby zostać zatwierdzona przez Stolicę Apostolską. Poverello, chcąc uciąć wszelkie dywagacje na temat rzekomej nowej reguły, stwierdza: *I niech nie mówią bracia: „To jest inna reguła”, jest to bowiem*

<sup>551</sup> C. Vaiani, *Storia e teologia...*, s. 392.

<sup>552</sup> K. Esser, *Il Testamento*, s. 178.

<sup>553</sup> LM 22, w: ZF, s. 266.

*przypomnienie, pouczenie, zachęta i mój testament, który ja, maluczki brat Franciszek zostawiam wam, bracia moi umiłowani, po to, abyśmy bardziej w duchu katolickim zachowywali regułę ślubowaną Panu*<sup>554</sup>.

Do poprawnego zrozumienia *Testamentu* konieczne jest wzięcie pod uwagę, jak samego siebie przedstawia autor i do kogo kieruje swój tekst. Franciszek prezentuje siebie jako maluczkiego brata (*ego frater Franciscus parvulus*), natomiast swoich adresatów określa braćmi umiłowanymi (*fratribus meis benedictis*). Tak więc według Poverella tekst jest pismem brata do ukochanych braci, należy go więc traktować jako pismo sentymentalne, pełne zaufania do odbiorców. Swoim braciom założyciel wyjaśnia, że nie napisał nowej reguły, ale pomaga w zrozumieniu i przestrzeganiu po katolicku *Reguły zatwierdzonej*. Stąd wynika sens ostatniego pisma Serafickiego Ojca, jest ono w całkowitej zależności i służbie *Regule*. By dobrze zrozumieć sens *Testamentu* i jego służebną rolę względem *Reguły*, trzeba zastanowić się, co oznaczało dla Świętego lepsze zachowywanie ślubowanej reguły w duchu katolickim? Biedaczyna bowiem chce doprowadzić swoich braci, aby lepiej i w duchu katolickim zachowywali *Regułę* (*melius catholice observemus*).

Franciszek w jednym ze swoich wcześniejszych *Pism* umieścił stwierdzenie, że braci, którzy nie chcą zachowywać *Reguły*, nie uważa za katolików ani za swoich braci<sup>555</sup>. Według Świętego z Asyżu bracia, ślubując wierność *Regule*, przyrzekają oddanie się *Ewangelii* Chrystusowej, a więc niewierność *Regule* oznacza niewierność *Ewangelii* głoszonej przez Kościół, a tym samym sprzeniewierzenie się wierze katolickiej. Dlatego *Testament* ma pomóc braciom w lepszym zachowywaniu *Reguły*, a w konsekwencji doprowadzić do wierniejszego przestrzegania *Ewangelii*. Z powyższych względów Seraficki Ojciec nazwał *Testament* *exhortatio*, czyli zachętą do wytrwania na drodze powołania. Jak widać, intencją Poverella było zapewnienie lepszej obserwacji *Reguły*. Nie mają więc większego sensu wypowiedzi Sabatiera i jego naśladowców o tym, że *Testament* jest kontestacją *Reguły* lub uzupełnieniem o elementy pominięte w tekście *Reguły zatwierdzonej*.

W tym miejscu można zapytać, w jaki sposób *Testament* miał pomóc w lepszym zachowaniu *Reguły*? Według Franciszka jego ostatnia wola przyczyni się do tego, ponieważ dostarcza całą serię wspomnień pozwalających braciom zrozumieć fundamenty, na których opiera się zakon, a ponadto kilka pouczeń i zachęt mających na celu pomoc w podejmowaniu konkretnych decyzji. Wszystkie, oprócz jednej normy, podane przez Serafickiego Ojca są związane z *Regułą zatwierdzoną*.

Jedyną rzeczą kompletnie nową, której nie ma we wcześniejszych dokumentach prawnych, jest zakaz zwracania się do Stolicy Apostolskiej o jakiegokolwiek przywileje. Uzasadniony więc jest wniosek o niemożliwości zaprzeczenia, iż *Testament* zachowuje ducha *Reguły* i że pomiędzy tymi dwoma pismami zachodzi ścisły związek<sup>556</sup>. Prawdą jest również, iż Poverello daje nowe normy, które uzupełniają *Regułę*, ale niczego z *Reguły* nie usuwają ani niczemu nie zaprzeczają. Wszystkie uściślenia i uzupełnienia dokonane przez Biedaczynę mają na celu pomoc w lepszym zachowywaniu *Reguły*.

<sup>554</sup> T 34, w: ZF, s. 159.

<sup>555</sup> LZ 44: *Quicumque autem fratrum haec observare noluerint, non teneo eos catholicos nec fratrem meos*. Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 256.

<sup>556</sup> K. Esser, *Il Testamento*, s. 100-105.

Również wspomnienia związane z nawróceniem i początkami zakonu miały posłużyć braciom jako instrumenty pomocne do skuteczniejszego zachowania *Reguły*. Przekazane w *Testamencie* wspomnienia Świętego Pietro Maranesi nazwał „masą spadkową” (*materiale ereditario*), zostawioną przez założyciela swoim naśladowcom<sup>557</sup>. Bracia, by zrozumieć charyzmat, jaki Bóg im przekazał przez Poverella, muszą nie tylko znać *Regulę*, ale i *Testament*. Bez wątpienia włączone do *Testamentu* wspomnienia osobiste Franciszka, jak również historia pierwotnego ruchu franciszkańskiego miały pomóc w zachowaniu przede wszystkim ducha *Reguły*. Wydarzenia opisane w pierwszej części *Testamentu* są dla Biedaczyny historią działania Boga w jego życiu i w powstaniu braci mniejszych. Zapisane dzieje miały być pomocą w zrozumieniu rozwoju, jaki się dokonał, a zarazem być punktem odniesienia dla nowych działań. Według Asyżanina, aby dobrze naśladować Jezusa Chrystusa i żyć według *Ewangelii*, bracia muszą zaczerpnąć z doświadczeń życiowych swojego założyciela. Jeżeli prawdą jest, iż normy znajdujące się w *Regule* były zapisem pewnej intuicji początkowej, to z pewnością zrozumienie wydarzeń związanych z założeniem zakonu pozwoli naśladowcom lepiej i w duchu katolickim zachować normy prawne *Reguły*<sup>558</sup>. Po takim wyjaśnieniu można stwierdzić, że *Testament* jest instrumentem ofiarowanym przez Franciszka swoim braciom, dzięki któremu mogą odkryć treści w *Regule* niezbyt wyeksponowane albo trochę zapomniane w praktyce codziennego życia. Dotyczy to głównie elementów duchowych związanych z doświadczeniami pierwotnego ruchu franciszkańskiego.

Na podstawie powyższych rozważań można dokonać uzasadnionego przypuszczenia, iż *Testament* jest dziełem kompletującym *Regulę*. Przynajmniej takim był w zamyśle Biedaczyny i w tym tkwi jego wartość. Owo uzupełnienie nie wypływa z obowiązku prawnego, ale z ciągłości duchowej. Nie można bowiem w pełni zrozumieć *Reguły*, nie przyjmując *Testamentu* i – jak napisał sam Poverello – nie można zachowywać ją lepiej i bardziej po katolicku, gdy odrzuci się *Testament*.

W wersecie 35. Franciszek zwraca się do przełożonych zakonu, generała, kustoszów i ministrów ze stanowczym nakazem, aby pod posłuszeństwem nie wazyli się czegokolwiek dodawać lub ujmować z tekstu. Określający siebie „maluczkim bratem”, Franciszek domaga się posłuszeństwa od ministra generalnego i innych przełożonych, mimo że od momentu zrzeczenia się w 1220 r. zwierzchnictwa nad wspólnotą oraz po zatwierdzeniu *Reguły* władza nie należała do niego, ale do ministra generalnego, kapituły i kardynała protektora. Biedaczyna zdawał sobie sprawę ze swojej sytuacji prawnej, ale z drugiej strony był też świadomy bycia depozytariuszem objawienia przekazanego mu przez Boga<sup>559</sup>. Ponadto bracia nigdy nie kontestowali jego specjalnej roli w zakonie. To specjalne stanowisko Poverella rozpoznawała też Stolica Apostolska, kierując do niego dokumenty, jak choćby *Solet annuere* Honoriusza III, w którym papież na pierwszym miejscu zwraca się do brata Franciszka<sup>560</sup>.

Święty miał świadomości, iż jego historia życia należy do elementów składowych tożsamości zakonu. Seraficki Ojciec wiedział, że do zrozumienia Zakonu Braci Mniejszych

<sup>557</sup> P. Maranesi, *L'eredità di frate Francesco*, s. 308-309.

<sup>558</sup> Tamże, s. 310.

<sup>559</sup> Zob. G. Miccoli, *Francesco d'Assisi e l'Ordine dei minori*, s. 25; P. Maranesi, *L'eredità di frate Francesco*, s. 311. Marek Sykuła, wyjaśniając ten fragment *Testamentu*, twierdzi, że Franciszek występuje w autorytecie proroka przekazującego objawienie Boże. Zob. M. Sykuła, *Testamenty*, s. 141.

<sup>560</sup> *Biskup Honoriusz, sługa sług Bożych, umiłowanym synom, bratu Franciszkowi i innym braciom z Zakonu Braci Mniejszych*, w: ZF, s. 127.

nie wystarczą tylko jego pisma, ale potrzebna jest też jego osoba. Do zrozumienia i dobrego przestrzegania *Reguły* konieczny jest *Testament*, ale również osobiste doświadczenie założyciela. Można więc powiedzieć za Pietrem Maranesim, że „masą spadkową” – tym, co Franciszek chce przekazać swoim braciom w testamencie, jest on sam, jego osoba<sup>561</sup>.

Nakaz skierowany do przełożonych wyższych sugeruje, iż Święty uważał *Testament* za dokument prawny, który zobowiązuje braci do przestrzegania go. Poverello żąda, aby przełożeni zachowali jego treść bez zmian, czyli niczego nie dodając ani nie ujmując. To przesłanie pojawiało się już w *Pismach* Asyżanina. W *Regule niezatwierdzonej* istnieje prawie takie samo stwierdzenie, jak w *Testamencie*, zakazujące pod posłuszeństwem dodawanie lub ujmowanie czegokolwiek<sup>562</sup>. To podobieństwo może sugerować, iż Biedaczyna traktował *Testament* tak samo jak *Regulę*, a konsekwencją takiego podejścia był nakaz noszenia obu tych pism razem oraz czytania ich wspólnie w czasie kapituł. Co warte podkreślenia, założyciel poleca odczytywać teksty *Reguły* i *Testamentu* na kapitułach, czyli w sytuacjach, gdy bracia podejmują decyzję o dopasowaniu ideału do obecnej rzeczywistości. Tylko biorąc pod uwagę oba teksty, bracia mogą dostrzec swoją tożsamość, a tym samym mieć punkt odniesienia do wytyczenia nowych dróg w ich rozwoju.

Święty Franciszek był przekonany, że podobnie jak *Reguła* jest zapisem prawnym i zinstytucjonalizowaniem pierwotnego zamysłu i charyzmatu objawionego mu przez Pana, tak samo *Testament* opisujący działanie Boga w jego życiu i pierwotnej wspólnotie braterskiej posiada taką samą wartość, bowiem wypływa z tego samego źródła, czyli z woli Bożej. Dla zrozumienia własnej tożsamości bracia mniejsi muszą korzystać z obu tekstów. Jeśli są równie ważne, to mają taką samą wartość prawną i konsekwencją takiego myślenia było przekonanie Franciszka o przestrzeganiu go pod posłuszeństwem przez braci.

Po tym jak Franciszek nakazał swoim naśladowcom czytać łącznie *Regulę* i *Testament*, w wersecie 38. zakazuje wprowadzania jakichkolwiek wyjaśnień do obu pism<sup>563</sup>. Najwyraźniej do Świętego dotarły głosy o toczonych między braćmi dyskusjach o niektórych fragmentach *Reguły* jako niemożliwych do zrealizowania lub trudnych do zrozumienia. W takich sytuacjach pojawiały się wyjaśnienia i interpretacje niektórych braci dotyczące tego, jak należy dany tekst rozumieć. Dzięki temu narastały komentarze, które w ostateczności gubiły sens pierwotnego tekstu. Aby zapobiec temu, Biedaczyna zakazuje wszelkich form komentarzy do *Reguły* i *Testamentu*. Sens owego zakazu dobrze oddaje tekst łaciński tego fragmentu dotyczący niedodawania żadnego tekstu do istniejącego: *Non mittant glossas in regula neque in istis verbis*<sup>564</sup>.

Termin *glossa* oznacza wyraz wymagający objaśnienia lub przetłumaczenia. W starożytności odnoszono go do zapożyczeń językowych lub do wyrażen z dialektu, natomiast w wiekach średnich przede wszystkim w naukach prawniczych stosowano glosę do poprawnej wykładni tekstu w szczególności do zastosowania w praktyce. Taki rodzaj interpretacji rozwinęli glosatorzy od form najprostszych, marginalnych lub interlinearnych do

<sup>561</sup> P. Maranesi, *L'eredità di frate Francesco*, s. 313.

<sup>562</sup> Por. 1 Reg 24, 4, w: ZF, s. 123.

<sup>563</sup> *I wszystkim moim braciom klerykom i nieklerykom zakazuję stanowczo na mocy posłuszeństwa wprowadzać wyjaśnienia do reguły i do tych słów; niech nie mówią: „Tak należy je rozumieć”. T 38, w: ZF, s. 159.*

<sup>564</sup> T 38, w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 218.

zbiorów prawa, czyli do powstania komentarzy<sup>565</sup>. Św. Franciszek do zakazu dokonywania komentarzy dołączył też pouczenie, jak bracia mają czytać owe dwa teksty, a mianowicie prosto i bez wyjaśnień<sup>566</sup>.

Metoda hermeneutyczna, którą proponuje Biedaczyna swoim braciom, jest *simpliciter* oraz *sine glossa*. Według założyciela braci mniejszych komentarze i wyjaśnienia zaciemniłyby albo usunęły prostotę *Reguły* i *Testamentu*. Seraficki Ojciec chce ustrzec swoich braci przed staniem się ludźmi mądrymi i roztrojni według ciała, czyli tymi, którzy we własnej inteligencji widzą normę wyjaśniającą wszystkie sprawy i w ten sposób tracą prostotę spojrzenia Bożego, a tym samym gubią objawioną przez Boga prawdę<sup>567</sup>.

Święty przypomina swoim naśladowcom, że *Reguła* i *Testament* zostały napisane przez niego prostym językiem, nie można więc ich tłumaczyć w zawiły i naukowy sposób. Prostota powstawania musi być połączona z klarownością lektury, w innym wypadku zagubi się ducha obu pism. Poverello zdawał sobie sprawę z przebiegłości ludzkiego umysłu i ze zdolności do sofistycznego przeinaczania znaczenia słów, aby osiągnąć własne cele i przeprowadzić rzeczy według własnej woli. Wiedział też, że za pomocą intelektualnych spekulacji można zabić ducha, trzymając się ściśle litery. Franciszkowe odczytanie prosto i jasno (*simpliciter et pure*) nie oznacza zejścia do poziomu literalnego, a raczej wzniesienie się na poziom duchowy.

Święty nie odrzuca zrozumienia intelektualnego, a nawet pewnej formy wyjaśnienia. Trzeba pamiętać, że sam autor pisze *Testament*, by pomóc braciom w lepszym zrozumieniu i zachowaniu *Reguły*. Cesare Vaiani doszedł do wniosku, iż Poverello nie tyle był przeciwny wyjaśnieniom i komentarzom, ile niezadowolony z braku efektów. Krótko mówiąc, był przeciwny komentarzom jako formie ucieczki od wprowadzenia w życie podanego tekstu poprzez jałowe dyskusje nad jego znaczeniem<sup>568</sup>. Asyżanin był przekonany, że słowa i czyny nie mogą być rozdzielone. Dlatego podsumowując swoją wypowiedź z wersetu 39. stwierdza, iż należy zachować *Regułę* i *Testament* przez „święte uczynki” (*cum sancta operations observetis*). Odniesienie do działania rzuca światło na zakaz czynienia *glossas*. Nawiązując ponownie do specyficznej hermeneutyki św. Franciszka, uważał on, iż najlepszym sposobem zrozumienia słowa jest wprowadzenie go w czyn i również z tego powodu stwierdził, iż jego metoda wyjaśnienia tekstu jest prosta i jasna.

*Testament* św. Franciszka z Asyżu kończy się błogosławieństwem dla tych braci, którzy zachowują *Regułę* i *Testament*. Biedaczyna stwierdza bowiem, iż napełniony błogosławieństwem będzie ten, kto je zachowa, czyli ten, kto wprowadzi je w życie<sup>569</sup>. Tak więc adresatami błogosławieństwa nie są wszyscy bracia, ale tylko zachowujący wskazania swojego założyciela. Seraficki Ojciec jest przekonany, że zachowanie formy życia objawionej mu przez Boga jest drogą prowadzącą do nieba. Dlatego posłuszeństwo woli Bożej, wyrażonej przez niego w *Regule* i *Testamencie*, jest wejściem braci w sferę błogosławieństwa Bożego. Błogosławieństwo udzielone przez asyckiego patriarchę jest trynitarne, odnosi się do trzech Osób Boskich. Franciszek oddziela błogosławieństwo w niebie pochodzące od Ojca od

<sup>565</sup> M. Kaczmarkowski, *Glossa*, w: EK, t. V, Lublin 1989, s. 1117.

<sup>566</sup> *Sicut dedit mihi Dominus simpliciter et pure dicere et scribere regulam et ista verba, ita simpliciter et sine glossa intelligatis*. T 39, w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 218.

<sup>567</sup> P. Maranesi, *L'eredità di frate Francesco*, s. 317.

<sup>568</sup> C. Vaiani, *Storia e teologia...*, s. 394.

<sup>569</sup> *I ktokolwiek to zachowa, niech w niebie będzie napełniony błogosławieństwem*. Zob. T 40, w: ZF, s. 160.

otrzymanego na ziemi od Syna i Ducha Świętego. Do błogosławieństwa Trójjedynego Boga Biedaczyna dołącza jeszcze to od mieszkańców nieba, tzn. wszystkich świętych i wszystkich duchów niebieskich. Franciszek udziela błogosławieństwa całym sobą, jak napisał „wewnętrznie i zewnętrznie”. Wewnętrznie, czyli tym wszystkim, co nosił w swoim sercu, obmyślał, czuł i czego pragnął. Błogosławieństwo znajdujące się w *Testamencie* jest najbardziej rozbudowanym z błogosławieństw znajdujących się we wszystkich *Pismach* asyjskiego Świętego<sup>570</sup>. Franciszek porusza niebo i ziemię, aby pokazać braciom swą wielką miłość do nich i zarazem czyniąc ich uczestnikami wielkiego błogosławieństwa Bożego.

W ostatnich słowach *Testamentu* Franciszek stawia też siebie za wzór tożsamości dla swoich naśladowców. Święty przedstawia siebie jako brata najmniejszego i sługę<sup>571</sup>. Biedaczyna wyraża swoją tożsamość, określając się bratem (*frater*), który jest mniejszym (*parvulus*) i który służy (*servus*). Seraficki Ojciec do ostatniej minuty życia chce być bratem mniejszym, który oddaje się służbie innym braciom. Niektóre wersje rękopisów kończą *Testament* biblijnym *amen*, które stanowi uroczyste przypieczętowanie tego wszystkiego, co Poverello chciał przekazać swoim braciom.

Franciszek w *Testamencie* przekazał swoim naśladowcom pewien projekt życia, który z jednej strony wydawał się bardzo prosty, a z drugiej okazał się – jak pokażą przyszłe wydarzenia historyczne – bardzo trudny w realizacji<sup>572</sup>. Z pewnych trudności zdawał sobie sprawę już autor tego pisma, dostrzegający w swoim życiu działanie Boga, który prowadził go nowymi drogami w jego życiu według *Ewangelii*, ale nigdy poza łącznością z Kościołem rzymskim.

Inne problemy wynikały z niezrozumienia ze strony braci i Stolicy Apostolskiej wartości *Testamentu*. Jak zauważył w swoim dziele o *Testamencie* św. Franciszka Kajetan Esser, w porównaniu z innymi *Pismami* Świętego oprócz zakazu zwracania się do papieża o przywileje oraz zakazu dokonywania komentarzy nie zawiera on nowych idei lub myśli, które nie znajdowałyby się w innych *Pismach* Asyżanina<sup>573</sup>. Co więcej, nie podejmuje wielu tematów poruszanych w innych pismach. Szczególne zainteresowanie tym dziełem Franciszka w ostatnim wieku wynika według niemieckiego franciszkanina ze zbieżności ze współczesnymi dyskusjami o Zakonie Braci Mniejszych, a mianowicie z kwestią początków zakonu, jego rozwoju oraz problemem relacji ze Stolicą Apostolską i zagadnieniem powstania ostatecznej wersji *Reguły*<sup>574</sup>.

Franciszek z Asyżu w ostatnich latach swojego życia dostrzegł, iż część jego naśladowców widziała inaczej niż on swoją obecność w Kościele i społeczeństwie, a tym samym podważała zaproponowany przez niego sposób bycia chrześcijaninem. Poverello dostrzegał w takim działaniu niewierność braci względem objawienia, które przekazał mu Pan. Święty z całą mocą i stanowczością chciał w swym *Testamencie* przypomnieć braciom pierwotny ideał, z tego powodu odwołuje się do swojej pamięci i do wydarzeń związanych z własnym nawróceniem oraz z początkami wspólnoty franciszkańskiej. Seraficki Ojciec chce przekazać swoim naśladowcom obraz siebie i zakonu, który ma pomóc im w rozeznaniu

<sup>570</sup> Zob. K. Esser, *Il Testamento*, s. 187.

<sup>571</sup> Por. T 41; *Et ego frater Franciscus parvulus vester servus*, w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 218.

<sup>572</sup> G.G. Merlo, *Francescanesimo passato prossimo*, Edizioni Messaggero, Padova 2010, s. 16.

<sup>573</sup> K. Esser, *Il Testamento*, s. 190.

<sup>574</sup> Tamże, s. 191.



własnej drogi i być punktem odniesienia w wyborach dokonywanych w obecnym czasie. Biedaczyna przypominał swoim braciom, że elementem charakteryzującym ich sposób naśladowania Chrystusa jest bycie mniejszym, czyli życie na marginesie społeczeństwa, a tym samym nieposiadanie wartości i związanej z nią rangi w społeczeństwie ani w Kościele. Takiego spojrzenia na zakon i jego rolę nie akceptowali bracia uczeni, profesorowie uniwersyteccy lub studenci, którzy wstąpili do zakonu w ostatnim dziesięcioleciu. Ci ostatni przez posiadaną kulturę i wiedzę oraz z uwagi na dużą liczbę braci mniejszych uważali, iż zakon powinien stać się przewodnikami ludu chrześcijańskiego poprzez pracę pastoralną w Kościele.

Można więc stwierdzić, iż tożsamość braci mniejszych na przestrzeni kilkunastu lat stała się niewyraźna i skomplikowana, powodując konieczność podjęcia dyskusji. Ruch franciszkański progresywnie się zmieniał i od *fraternitas*, nazywającej siebie kiedyś *penitenti d'Assisi* („Pokutnicy z Asyżu”), stała się wielkim zakonem. Jak zauważył Grado Merlo, w początkach konstrukcja własnej tożsamości zakonu oparta była na doświadczeniach życiowych, a z biegiem czasu coraz bardziej zaczęła przeważać opcja intelektualna<sup>575</sup>. W tym wypadku praktyka przestała być już elementem decydującym o formie istnienia, a wyparty ją spekulacje o tym, jak powinno wyglądać życie franciszkańskie. Oczywiście bracia byli pełni dobrej woli i chcieli poprzez wysiłek intelektualny wypracować normy pozwalające pozostać wiernymi ideałom Franciszka, ale przy zmieniających się okolicznościach i nie zawsze jasnych pierwotnych normach było to bardzo trudne. Ponadto zadaniem braci było według ich założyciela urzeczywistnienie życia Chrystusa i pokazanie, iż życie według świętej *Ewangelii* jest możliwe. By stało się to rzeczywistością, nie wystarczą tylko słowa i koncepcje intelektualne, ale potrzebne są konkretne fakty z życia, bowiem wiara chrześcijańska daje świadectwo o sobie nie tylko przez słowo, ale dużo bardziej przez praktykę życia<sup>576</sup>.

Od momentu, gdy do Franciszka przyłączyli się pierwsi naśladowcy, ideał, który ukazał mu Pan, nie jest już tylko jego, ale przynależy do całej wspólnoty. Właśnie wspólnota i jej coroczne spotkania (kapituły) stały się miejscem dyskusji nad formą tożsamości braci mniejszych. Istnieje więc pewna łączność między Biedaczyną a jego naśladowcami we wspólnym tworzeniu obrazu ruchu franciszkańskiego. Ruchu, który zgodnie z wolą swojego założyciela, miał być naśladowaniem Chrystusa ubogiego i pokornego. Każdy z członków wspólnoty wносił swoją historię i wizję naśladowania Chrystusa, co niekiedy prowadziło do starć i dyskusji. Ich efektem jest *Testament*.

Poverello był przekonany, iż nowe sytuacje, w których znaleźli się jego naśladowcy, mogą być rozwiązane w świetle ideału początkowego. Uważał, że życie według *Ewangelii* jest podstawowym powołaniem franciszkańskim, a to, jak przeżywali go on i jego pierwsi współbracia, powinno być normą w ocenie i pomocą w wartościowaniu nowych sytuacji. Z tego powodu przywołuje fakty z historii ruchu, a zarazem przypomina o pewnych formach zachowania, które są znakami dla innych. Wśród nich jest solidarność z najbiedniejszymi, wyrażająca się w sposobie ubierania się i zamieszkania. Przypomina również o pracy ręcznej jako środka umożliwiającym utrzymanie się braci, a przede wszystkim bycie mniejszym i

<sup>575</sup> G.G. Merlo, *Intorno a frate Francesco*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1993, s. 116-117.

<sup>576</sup> N. Kuster, *Francesco d'Assisi maestro di spiritualita'*, Edizioni Messagero, Padova 2004, s. 208-2010.

poddanym wszystkim, a co za tym idzie: egzystencja bez wielkiego znaczenia w społeczeństwie i Kościele.

Dla naśladowców Poverella drugiej i trzeciej generacji wszystkie te wybory z czasów pierwotnego franciszkanizmu nie zawsze były łatwe do zaakceptowania, a niekiedy wprost niemożliwe do zrealizowania. Co więcej, zakon w swym rozwoju doszedł do pozycji w społeczeństwie, które Franciszek i pierwsi naśladowcy dobrowolnie opuścili, aby uwolnić się od logiki świata<sup>577</sup>. Biedaczyna i naśladowcy pierwszej generacji opuścili tzw. świat, aby znaleźć się na peryferiach społeczeństwa, natomiast ci z drugiego i następnych pokoleń robili wszystko, aby odzyskać znaczenie w społeczeństwie i Kościele. Założyciel braci mniejszych dostrzegał te rozbieżności i starał się je zażegnać. Jedną z takich prób, ostatnią, był *Testament* – czy udaną, pokażą następne wydarzenia w zakonie.

### 3. Dopelnienie franciszkańskiego projektu życia

Okres między 1220 a 1224 rokiem nazywany jest przez badaczy życia św. Franciszka z Asyżu „ciężką pokusą duchową”<sup>578</sup>. Jest to czas kryzysu duchowego Biedaczyny. W tym okresie zrezygnował z przywództwa w zakonie i przeżywał dość trudne relacje z braćmi, przejawiające się zwłaszcza w dyskusjach o kształcie ruchu zapoczątkowanego przez Asyżanina. W tym przedziale czasowym odbyły się cztery bardzo ważne kapitule generalne, podczas których podjęto decyzję o wysłaniu braci na misje poza Italię, do wielu krajów ówczesnej Europy, a nawet poza nią. Ponadto na dwóch z nich w 1221 i 1223 r. zatwierdzono nowe wersje *Reguły*. Na kapitule w 1221 r. tzw. *Regulę bez bulli* i 1223 r. *Regulę zatwierdzoną*. Zakon z jednej strony bardzo prężnie się rozwijał, a z drugiej toczyły się w jego strukturach ostre dyskusje na temat ich tożsamości i misji, którą mieli pełnić w Kościele bracia mniejsi. Ruch franciszkański (*fraternitas*) coraz bardziej przybierał formy życia istniejących już zakonów.

W omawianym okresie zauważa się wzmożoną działalność pisarską Franciszka. Listy Biedaczyny skierowane są nie tylko do braci, ale również do wszystkich wiernych, rządców narodów i do duchownych, dlatego niektórzy doszukują się przez to wewnętrznych problemów w zakonie, według zasady, że wzrasta zaangażowanie na zewnątrz, gdy wzrastają problemy wewnątrz grupy<sup>579</sup>. Jednak można ową działalność Serafickiego Ojca wytłumaczyć jego wzmożone zaangażowanie w pracę apostolską. Święty czuje się odpowiedzialny za głoszenie słowa Bożego wszystkim, a przy swoich dolegliwościach zdrowotnych nie był w stanie dotrzeć i przemawiać w wielu miejscach, stąd wybór listu jako środka przekazu.

W dorobku pisarskim Franciszka z Asyżu znajduje się 10 listów, które współczesna krytyka rozpoznaje jako autentyczne. Trzeba jednak zauważyć, iż nie zachowały się lub przynajmniej na razie nie ma wszystkich listów napisanych albo podyktowanych przez Poverella, np. brakuje listów do kard. Hugolina czy do brata Eliasza<sup>580</sup>. Można je podzielić na

<sup>577</sup> F. Accrocca, P. Maranesi, *I testi e la vita. Francesco e la prima testualita' normativa della fraternita' minoritica*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, s. 158-159.

<sup>578</sup> Termin pochodzi z ZA 63, 1, w: ZF, s. 1584.

<sup>579</sup> C. Vaiani, *Storia e teologia...*, s. 248.

<sup>580</sup> S. Da Campagnola, *Francesco d'Assisi nei suoi scritti e nelle sue biografie dei secoli XIII-XIV*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1981, s. 46.

trzy grupy. Do pierwszej zalicza się listy do osób nienależących do zakonu franciszkańskiego. Znajdują się wśród nich: *List do wiernych* (w dwóch redakcjach), *List do duchownych* (także w dwóch redakcjach), *List do rządców narodów*. Do drugiej grupy wchodzi listy wysłane przez Franciszka do poszczególnych braci albo do wszystkich członków swego zakonu, a należą do nich: *List do całego zakonu*, pierwszy i drugi *List do kustoszów* oraz *List do ministra*. Trzecią grupę stanowią tzw. *biglietti* („bileciki”), bardzo krótkie listy, które właśnie ze względu na swoją niewielką objętość nazwano bilecikami. Należą do nich: *List do brata Leona*, *List do św. Antoniego*, *List do pani Jakobiny*. Kryterium podziału listów jest oczywiście umowne, chociaż pokrywa się ono również z zawartością tekstu, bowiem zarówno listy pierwszej i drugiej grupy mają swe źródło w potrzebie promocji kultu eucharystycznego. Święty jest przekonany, że Ciało i Krew Chrystusa, które chrześcijanie otrzymują podczas Mszy św., mają w sobie moc potrzebną do przemiany duchowej.

#### a. Franciszkowe listy eucharystyczne

Pierwszy z tzw. listów eucharystycznych to *List do wiernych*. Tytuł utworu nie pochodzi od Franciszka. Toczyły się nawet dyskusje, czy to list, czy jeszcze jedno z *Napomnień*<sup>581</sup>. Tak więc tytuł nie jest oryginalny i np. *Kodeks asycki* 338 tytułuje go *De reverentia corporis Domini*, ale co do formy epistolarnej nie ma wątpliwości, jak również co do autentyczności tego pisma, mimo że nie zachowała się jego forma oryginalna, a tylko odpisy w kodeksach. Istnieją dwie redakcje tego listu, które różnią się między sobą wyłącznie jedną frazą. Na temat daty jego powstania toczy się dyskusja, ale w większości przypadków przyjmuje się, iż powstał on po podróży Biedaczyny do Ziemi Świętej, tzn. po 1219 r. Wyjątkiem jest tu Kajetan Esser, który wskazuje na pierwszą wersję (redakcję) na okres po Soborze Laterańskim IV, a przed podróżą na Bliski Wschód, czyli w latach w 1215-1219, natomiast druga wersja została napisana przez Poverella po liście Honoriusza III *Sane cum olim* z 1220 r.<sup>582</sup>.

List zaczyna się w pierwszej osobie liczby mnogiej *Attendamus, omnes clerici* („Zwróćmy uwagę, wszyscy duchowni”)<sup>583</sup>. Widac tu bezpośrednie potwierdzenie Świętego o umieszczeniu swojej osoby w gronie duchownych. Jednak fakt, iż Seraficki Ojciec nazywał siebie duchownym, nie świadczy o jego święceniach diakonatu, stwierdzenie może się bowiem odnosić do tonsury kleryckiej otrzymanej podczas zatwierdzenia *Protoreguly*<sup>584</sup>. Faktem bardzo dziwnym pozostaje jednak, iż w wielkim materiale biograficznym odnoszącym się do Franciszka z Asyżu nie ma żadnej wiadomości na temat otrzymanych przezeń święceń diakonatu. Ponadto nie wydaje się, aby ten sakrament wpłynął w sposób szczególny na jego drogę powołania.

Tematem listu – jak zaznaczył sam autor – jest cześć oddawana Ciału i Krwi Pańskiej, jak również najświętszym imionom i słowom, które uświęcają Ciało Chrystusa. Można

<sup>581</sup> Dyskusja na ten temat między Livariusem Oligerem, Francesco Cornetem i Leonhardem Lemmensem zob. K. Esser, *Gli scritti di s. Francesco d'Assisi*, s. 186-187.

<sup>582</sup> Tamże, s. 194. Zob. też: G.G. Merlo, *Wstęp do „Lettera ai chierici”*, w: Francesco d'Assisi, *Scritti*, s. 319.

<sup>583</sup> Por. ECle 1, w: FF1, s. 59; 1 LD 1, w: ZF, s. 253.

<sup>584</sup> Zob. 3 T 52, 3, w: ZF, s. 1493.

potwierdzić, że podkreślanie realnej obecności Chrystusa w sakramencie ołtarza i narodziny kultu eucharystycznego były typowym elementem pobożności XIII wieku. W tym miejscu wystarczy wspomnieć, że właśnie wtedy narodziło się w Belgii święto Bożego Ciała (1246 r.), które w 1264 r. zostało rozciągnięte na cały Kościół. Jednak w duchowości Biedaczyny nie chodziło tylko o wizualność Ciała i Krwi, ale również o najświętsze imiona i słowa, które uświęcają Ciało. Franciszek w swych wypowiedziach łączy zawsze obie kwestie, czyli kult Najświętszego Sakramentu z czcią oddawaną słowom pisany. Nie do końca wiadomo, o co chodziło Poverellowi z owymi „najświętszymi imionami i słowami”. Być może Franciszek odnosił się do tabliczek ze słowami konsekracji, które leżały na ołtarzu. Jednak tekst listu motywuje w sposób dobitny i bardziej teologiczny ową troskę bardziej niż tylko starania materialne o tabliczki z tekstem konsekracji. Święty pisze: *wiemy, że Jego Ciało nie może być obecne, jeśli nie odbywa się przedtem konsekracja przez słowo*<sup>585</sup>.

Thaddee Matura twierdzi, iż szacunek dla słowa u Asyżanina wynikał z połączenia, które czynił on między Słowem Bożym, czyli Jezusem Chrystusem, a zwyczajnymi słowami wypowiadanymi, dlatego słowa *Pisma Świętego* były dla niego identyczne ze słowem wypowiadanym przez Chrystusa Pana<sup>586</sup>. Wygląda na to, że Franciszkowa troska o słowo pisane wynikała ze świadomości ważności słów konsekracji. W tym ujęciu Seraficki Ojciec wyróżnia się myśleniem swojej epoki, bowiem ani Sobór Laterański IV, ani list Honoriusza III *Sane cum olim* nie wspominały o czci dla Słowa Bożego i ograniczają się one do napomnień odnośnie do godnego przechowywania sakramentu Eucharystii oraz naczyń i szat liturgicznych<sup>587</sup>. Również Franciszek polecał zastanowić się szafarzom i przyjrzeć się, jak liche są kielichy, korporały i obrusy oraz w jakich miejscach pozostawiają Ciało Pańskie, często w miejscach niewłaściwych. Podobnie „deptane” były imiona i słowa Boże.

Słowem przewijającym się w tych wypowiedziach jest *vilis* (liczy, marny), którym Biedaczyna określa sprzęty liturgiczne, jak również kielichy i korporały oraz miejsca przechowywania Najświętszego Sakramentu. Właśnie ów stan marności i lichości był motywem interwencji Franciszka. W swej wypowiedzi odwołał się on do miłości i pobożności (*pietas*) słuchaczy i zarazem podał konkretne rozwiązania, a mianowicie umieszczenia Eucharystii w miejscach godnych i stosownych. Co sugeruje, że do tej pory była przechowywana w miejscu niegodnym. Tak samo słowo Pańskie i imiona Boże zapisane, jeśli były w miejscu nieodpowiednim, należało je przenieść do miejsca godziwego. Poverello zauważył, że Słowo, które nas stworzyło z miłości, nadal jest obecne na świecie poprzez sakrament Ciała i Krwi oraz inne znaki. Dlatego Święty nie był w stanie zrozumieć braku zainteresowania, troski, a czasem nawet pogardy ze strony kapłanów i wszystkich szafarzy<sup>588</sup>.

Św. Franciszek troszczył się o to, aby wiara w rzeczywistą obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie wyrażała się w konkretnych czynach odnoszących się do czystości i piękna miejsca, w którym sakrament jest przechowywany. Warty podkreślenia jest

<sup>585</sup> 1 LD 2, w: ZF, s. 253.

<sup>586</sup> Th. Matura, *Francesco, un altro volto*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1996, s. 82.

<sup>587</sup> Konst. 19, 2 Soboru Laterańskiego IV tak postanawiała: *polecamy również, by wspomniane miejsca kultu, naczynia, korporały oraz szaty liturgiczne, utrzymywane były w stanie czystym i lśniącym*. Weześniej bowiem ten sam dokument w konst. 19, 1 zwracał uwagę na zaniedbania w kościołach: *inni znowu zaniedbują nie tylko kościoły, ale naczynia i szaty liturgiczne, a obrusy ołtarzowe oraz korporały pozostawiają tak zabrudzone, że czasami zatrważa to niektórych*. Zob. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, s. 257-259.

<sup>588</sup> C. Paolazzi, *Lettura degli „Scritti”...*, s. 244.

fakt, że Asyżanin, który w swym życiu tak mocno podkreślał sprawę ubóstwa, w wypadku Ciała i Krwi Pańskiej polecał przechowywać je *in un loco pretioso* (w cennym miejscu).

W wersecie 13. zauważalna jest jedyna różnica między redakcjami omawianego listu. W pierwszej wersji Franciszek stwierdza, że zalecenia mają zachować wszyscy kapłani, a ci, którzy tego nie robią, będą musieli odpowiedzieć przed Chrystusem w dniu sądu ostatecznego. Wersja druga dodaje, najwyraźniej odwołując się do dokumentu Honoriusza III *Sane cum olim*, zachowywanie tego wszystkiego według przykazań Pańskich i przepisów świętej matki Kościoła<sup>589</sup>. Co jednak ciekawe, Biedaczyna w odróżnieniu od listu papieskiego i dokumentów soborowych nie odwołuje się do sankcji i kar kościelnych, ale tylko do sądu ostatecznego.

*List do duchownych* św. Franciszka jest dokumentem potwierdzającym jego pobożność eucharystyczną, ale – jak zostało zauważone – Biedaczyna łączy ją zawsze ze Słowem Bożym, tak więc jest to kult Eucharystii i Słowa. Jeżeli były to elementy charakterystyczne jego duchowości, to należą też do istoty tożsamości jego naśladowców. Autor *Zbioru asyjskiego* opisuje sytuację z początków ruchu franciszkańskiego, kiedy Poverello chodził po kościołach w okolicy Asyżu i oprócz głoszenia kazań nosił ze sobą miotłę, by zamykać i sprzątać brudne i zaniedbane kościoły. Ponadto pouczał kapłanów o tym, aby troszczyli się i dbali o utrzymanie czystości kościołów, ołtarzy i rzeczy, które mają związek ze sprawowaniem Boskich tajemnic<sup>590</sup>.

Święty z Asyżu na pewno był świadkiem zaniedbań, braku poszanowania, a niekiedy nawet profanacji Najświętszego Sakramentu. Wszystko to wpisywało się w historię ówczesnej epoki, dlatego czuł się odpowiedzialny za zmianę dotychczasowych zachowań i ostrzegał przed nimi. W związku z tym podjął stosowne, konkretne działania, by zmienić warunki przechowywania Ciała i Krwi Pańskiej, a w listach skierowanych do kapłanów i wiernych upominał, ostrzegał i nakłaniał ich, aby otaczali czcią sakrament Eucharystii. Seraficki Ojciec czuł się sługą posłanym przez Pana z misją do kapłanów, aby przypomnieć im o istocie tego sakramentu. Tak więc omawiany list jest narzędziem służącym Asyżaninowi do pogłębienia wrażliwości na stan, w jakim przechowywane są Eucharystia i Słowo Boże. Misję swego założyciela zdecydowanie powinni przejąć jego naśladowcy, a kult Ciała i Krwi Chrystusa oraz Jego Słowa winny stanowić istotę ich pobożności.

Również w *Liście do wiernych* głównym tematem jest Eucharystia. Zachowały się dwie redakcje tego listu, nazywane od długości tekstu *redactio brevis* i *redatio ampla*<sup>591</sup>. Odkrywcą tekstu był w 1900 r. Paul Sabatier. Treść krótszej wersji zachowała się tylko w jednym kodeksie i przechowywana jest w Bibliotece Guarnacci w Volterze. Natomiast redakcja dłuższa listu funkcjonuje w wielu zbiorach pism założyciela zakonu franciszkańskiego. W obecnym stanie prac nad pismami Biedaczyny nie ma żadnych wątpliwości co do autentyczności listu. Mimo tego, że na przestrzeni dziejów toczyły się dyskusje na temat prawdziwości jednej lub drugiej wersji pisma. Kajetan Esser wskazywał na dwie redakcje tego samego tekstu przez samego Franciszka, który po napisaniu pierwszego krótkiego fragmentu podjął ten sam temat, rozszerzając go i pogłębiając<sup>592</sup>. Ten sam autor

<sup>589</sup> 2 LD 13, w: ZF, s. 254.

<sup>590</sup> ZA 60, w: ZF, s. 1581.

<sup>591</sup> R. Michetti, *Lettera ai fedeli*, w: Francesco d'Assisi, *Scritti*, s. 467.

<sup>592</sup> K. Esser, *Gli scritti di S. Francesco d'Assisi*, s. 212-214.

stawia hipotezę, iż utwór powstał jako zachęta dla „braci i sióstr czyniących pokutę”, czyli dla przysłego Trzeciego Zakonu Franciszkańskiego. Co do takiego przeznaczenia listu ma wątpliwości Carlo Paolazzi<sup>593</sup>. Rozwinięcie tego problemu wymaga jednak nowych, pogłębionych badań, choć trzeba zauważyć, iż treść listu sugeruje, że jego odbiorcami są wszyscy chrześcijanie. Trudno ustalić datę powstania jednej i drugiej redakcji listu. Esser opowiadał się za dość długim przedziałem czasowym między pierwszą a drugą wersją listu. Według niemieckiego franciszkanina pierwsza powstała przed wyjazdem Biedaczyny do Ziemi Świętej, a drugą sporządził pod koniec życia. Z taką tezą tylko częściowo zgadza się Paolazzi. Jego zdaniem druga redakcja powstała między 1225 a 1226 r., natomiast pierwsza po powrocie Świętego z podróży na Wschód<sup>594</sup>.

List dzieli się na dwa rozdziały. Pierwszy porusza kwestię tych, którzy czynią pokutę, natomiast drugi rozprawia o nieczyniących pokuty. Taka klasyfikacja na podstawie przeciwieństw pozwoliła Franciszkowi na proste rozróżnienie zachowań pozytywnych i negatywnych. Jej wyznacznikiem jest miłość lub jej brak względem Boga. Ci, którzy Go kochają, podejmują życie pokuty oraz walkę z ciałem i jego nałogami oraz grzechami. Czynią tak, wzmocnieni przez przyjmowanie Ciała i Krwi Pańskiej, dzięki którym mogą wydawać godne owoce pokuty. Ci będą uznani za błogosławionych.

Mogłoby się wydawać, że list ma charakter ascetyczny i penitencjalny, ale jest pismem duchowym (spirytualnym), bowiem według Asyżanina człowiek jest zdolny do podjęcia drogi pokuty dzięki działającej w nim łasce Bożej związanej z działaniem Trójcy Przenajświętszej. Franciszek przypisuje Duchowi Świętemu zadanie uczynienia z człowieka mieszkania dla Boga<sup>595</sup>. To Duch Święty umożliwia relację z dwoma pozostałymi Osobami Trójcy, dzięki czemu wierzący mogą się stać synem Ojca w niebie i oblubieńcami, braćmi i matkami Syna Bożego. Taki stan w życiu wiernego uznany został przez Poverella jako szczęśliwość. Wszyscy zaś ci, którzy nie prowadzą życia w pokucie, nie przyjmują Komunii św., trwają w grzechach oraz ulegają złej pożyłości, nie przestrzegając tego, co przyrzekli Panu, są zaślepieni i służą temu światu. W takich zachowaniach święty z Asyżu rozpoznaje działalność diabła, którego grzesznicy poprzez swoje czyny stają się synami i więźniami. Stan grzechu powoduje zaślepienie duchowe, czego konsekwencją jest nierozpoznanie Chrystusa jako światła świata, a tym samym nieposiadanie mądrości duchowej. Franciszek utożsamia mądrość z rozpoznaniem Syna Bożego, On jest bowiem prawdziwą mądrością. Biedaczyna tę grupę ludzi nazywa przekłętymi, bowiem dobrowolnie wybierają drogę grzechu i świadomie oddalają się od Zbawiciela. Seraficki Ojciec wszystkich wzywa do nawrócenia i zmiany życia, a jako argumentu, mającego przekonać do zmiany życia, używa przemijalności dóbr. Człowiekowi wydaje się, iż jest posiadaczem dóbr ziemskich, ale to fałszywe przekonanie, bowiem przychodzą choroby, następuje śmierć i właściciel dóbr musi wszystko zostawić.

<sup>593</sup> C. Paolazzi, *Wprowadzenie do „Listów”*, w: ZF, s. 216-217. Giovanna Casagrande na podstawie wieloletnich badań stwierdziła, że jeśli nawet *Ordo Poenitentium* nie był bezpośrednio ustanowiony przez Franciszka, to bardzo szybko znalazło się w orbicie franciszkańskiej. Zob. G. Casagrande, *Religiosita' penitenziale e citta' al tempo dei comuni*, Edizioni Collegio san Lorenzo da Brindisi, Roma 1995, s. 121-122. Podobną myśl wyraża Manselli, według którego list mógł w późniejszym czasie posłużyć jako inspiracja do późniejszej reguły dla Trzeciego Zakonu. Por. R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 397. Natomiast Raimondo Michetti uważa, iż byłoby pewnego rodzaju redukcją ograniczenie adresatów listu tylko do mężczyzn i kobiet podejmujących pokutę. Zob. R. Michetti, *Lettera ai fedeli*, w: Francesco d'Assisi, *Scritti*, s. 468.

<sup>594</sup> Zob. C. Vaiani, *Storia e teologia...*, s. 256.

<sup>595</sup> Th. Matura, *Francesco maestro nello Spirito*, Edizioni Quqajon, Magnano 2002, s. 40-42.

W drugiej redakcji *Listu do wiernych* Biedaczyna rozbudował w dramatyczny dialog rozmowę między umierającym bogaczem a kapłanem, która finalizuje się odrzuceniem propozycji nawrócenia i podjęcia drogi pokuty przez bogacza. Tekst kończy się formą *post scriptum*, w którym autor zachęca do lektury swojego tekstu. Co ciekawe, Franciszek uważa, że to, co zostało napisane w liście, nie jest jego dziełem, ale są to słowa samego Chrystusa.

Druga redakcja *Listu do wiernych* – jak wspomniano – jest rozszerzoną wersją pierwszego listu, która powstała pod koniec życia Asyżanina, czyli na przełomie 1225 i 1226 r. W odróżnieniu od pierwszej, która zaczynała się bez żadnego określenia autora i adresatów listu, tu jest jedno i drugie. Z jednej strony autor określa siebie: „brat Franciszek sługa i poddany”, a z drugiej umieszczeni zostali wszyscy chrześcijanie<sup>596</sup>. Autor określił siebie jako sługa i poddany, czyli postawił się na pozycji brata mniejszego, chcącego służyć wszystkim w głoszeniu wonnych słów Pana. Aby wypełnić swe posłannictwo, Franciszek chciałby odwiedzić osobiście wszystkich, ale nie pozwala mu na to kondycja fizyczna. To odwołanie do ciężkiego stanu zdrowia pozwala umieścić powstanie drugiej redakcji *Listu do wiernych* pod koniec życia Świętego z Asyżu. Sytuację zdrowotną chce Biedaczyna przezwyciężyć poprzez wysyłanie listów. W taki sposób słowo pisane zastąpiło żywe słowo i przepowiadanie Świętego.

W pierwszej części utworu, mającego charakter doktrynalny, Biedaczyna położył nacisk na fakt wcielenia się słowa Bożego, które stając się człowiekiem w łonie Maryi Panny, stało się ubogim dla nas i za nasze grzechy ofiarowało się na drzewie krzyża, zostawiając nam wzór postępowania. Tak więc wcielenie, męka i śmierć Jezusa Chrystusa mają podwójne znaczenie – z jednej strony zbawienie człowieka, a z drugiej przekazanie przykładu, aby kroczyć po Jego śladach<sup>597</sup>.

W drugiej części o charakterze bardziej moralnym znalazł się główny temat listu, a mianowicie: miłość Boga i różnica między tymi, którzy ją przyjmują, i nieprzyjmującymi jej. Podobnie jak w pierwszej redakcji, ci, którzy odpowiadają na miłość Bożą, nazwani są błogosławionymi; ci zaś, którzy żyją bez niej, nazwani są przeklętymi. Franciszek, używając cytatów z *Pisma Świętego*, w szczególności z *Ewangelii Mateusza*, przedstawia różne argumenty, ale ich wspólnym mianownikiem jest miłość Boga i bliźniego. Warty podkreślenia jest fakt, że Biedaczyna zwracał uwagę przede wszystkim na czyny, bowiem w nich się wyraża Duch Pański. Tak więc na tych, którzy postępują dobrze i czynią dobro, zstąpi Duch Święty i staną się oni synami, braćmi i matkami Chrystusa. Jest to rozwinięcie tematu z pierwszego listu.

W ostatniej części listu, która ma charakter kazania pokutnego, święty z Asyżu skupił się na tych, którzy nie podejmują życia w pokucie, podkreślając ich zaślepienie i przywiązanie do rzeczy materialnych. To zaślepienie powoduje u nich trwanie w grzechu śmiertelnym, a po śmierci potępienie wieczne. Franciszek nie ograniczał się tylko do przedstawienia kar piekielnych po śmierci, ale poprzez przykład (*exemplum*), opowieść o umierającym bogaczu, wykazał opuszczenie i zdradę ze strony rodziny i przyjaciół oraz porażkę życiową tych, którzy zaufali bogactwu.

<sup>596</sup> 2 Lw 1, w: ZF, s. 235. Zwrócenie się do wszystkich świadczy o dużej sławie, a tej doświadczał Franciszek pod koniec życia. Na tej podstawie Manselli uważa, że list powstał w ostatnich latach życia Biedaczyny. Zob. R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 393.

<sup>597</sup> 2 EFi 13, *reliquens nobis exemplum, ut sequamur vestigia eius*, w: FF 1, s. 80.

Mimo charakteru dramatycznego, a nawet tragicznego opowiadania Asyżanin chciał podkreślić odpowiedzialność człowieka za swoje życie. Człowiek bowiem, co podkreśla autor listu, jest wolny i może wybrać również życie bez Boga i w ten sposób doprowadzić się do wiecznego potępienia. Dla Poverella *facere poenitentiam* („dzieło pokuty”) to przede wszystkim miłość względem Boga. Człowiek bowiem może osiągnąć szczęście tylko poprzez miłość, a drogą prowadzącą do tego jest właśnie pokuta. Franciszkowi nie chodziło o umartwienie zewnętrzne, choć i ono jest potrzebne, ale o wydanie owoców pokuty. Pierwszym owocem jest pełna miłości służba braciom. W ten sposób w miejsce miłości własnej, nazywanej przez autora *spiritus carnis*, człowiek pokutujący umieszcza *Spiritus Domini*<sup>598</sup>. List kończy się wezwaniem do dziękczynienia Bogu za wszelkie dobro, które od Niego otrzymujemy. Godny podkreślenia jest fakt, że dla Franciszka Bóg stanowi źródło wszelkiego dobra w przeszłości i przyszłości, bowiem tylko On jest Dobry.

*List do wiernych* jest pismem, w którym Franciszek z Asyżu zwracał się do wszystkich, którzy chcą przyjąć jego zaproszenie do czynienia pokuty. Święty zachęcał wiernych, aby kochali Boga i przyjmowali Ciało i Krew Pańską, aby w ten sposób mogli stać się mieszkaniem Trójcy Świętej i wydać godne owoce nawrócenia.

Według Biedaczyny chrześcijanin może uczestniczyć w życiu Trójcy, może stać się bratem Chrystusa, gdy wypełnia wolę Ojca; Jego matką, gdy nosi Go w sercu i rodzi poprzez dobre czyny. Takie złączenie wiernego z Bogiem jest źródłem szczęśliwości tu na ziemi i w wieczności. Natomiast wszyscy ci, którzy nie kochają Boga i nie chcą czynić pokuty w swoim życiu, będą przeklęci i potępieni na wieki. Tak więc chrześcijanin, chcąc osiągnąć szczęście wieczne, musi oderwać swoje serce od dóbr doczesnych i kochać wszystkich, nawet swoich nieprzyjaciół. Wszystko to można osiągnąć, gdy człowiek zaprze się samego siebie i odda się woli Bożej.

Zgodnie z myślą Poverella każdy może zmienić swoje postępowanie i życie poprzez podjęcie drogi pokuty i uczestniczenie w życiu sakramentalnym, przede wszystkim poprzez spowiedź i przyjmowanie Komunii św. W ten sposób odkryje nowe wartości i kryteria oceny, które pozwolą mu oderwać się od „starego człowieka” i przyłączyć do nowego życia w Chrystusie<sup>599</sup>.

Omawiany list pozwala odkryć duchowość serafickiego Ojca, a zarazem jego myśli i pragnienia, które głosił w swych kazaniach. Trzeba mieć na uwadze, że list został napisany w zastępstwie homilii, którą Święty zamierzał wygłosić. Zarazem jest dowodem na to, jak Franciszek pojmował swoją misję, a mianowicie jako służbę dla zbawienia człowieka przez głoszenie mu słów Pana i wezwanie do pokuty. Można przypuszczać, iż nie przynależała ona do osobistego powołania Franciszka z Asyżu, ale jest też elementem tożsamości założonego przez niego zakonu.

Duch służby innym i troska o Najświętszy Sakrament są też tematem *Listu do rządców narodów*. Tytuł nie pochodzi od św. Franciszka, a od Łukasza Waddinga i poprzez wiele

---

<sup>598</sup> R. Pazzelli, *Pokuta*, w: LDF, s. 1339-1340. Dla Lazara Iriartego właśnie nacisk na posiadanie Ducha Pańskiego wpłynął na odrzucenie sztywnych formuł ascetycznych. Zob. L. Iriarte, *Vocazione Francescana...*, s. 123.

<sup>599</sup> L. Massacesi, *Il linguaggio esodale negli scritti di san Francesco d'Assisi*, Edizioni Pontificia Facultas Theologica s. Bonaventure, Roma 2007, s. 83-84.



wydań wszedł do tradycji franciszkańskiej<sup>600</sup>. Nie znajduje się on w żadnym z czterech wielkich zbiorów kodeksów, a po raz pierwszy pojawił się drukiem w historii zakonu napisanej w 1587 r. przez Franciszka Gonzagę. Według autora Jan z Parmy, będąc ministrem prowincjalnym w Hiszpanii, przywiózł ze sobą kopię owego listu do Saragossy<sup>601</sup>. Wszyscy edytorzy *Pism św. Franciszka* są zgodni co do autentyczności tekstu, przede wszystkim z uwagi na styl i treść listu.

Na podstawie współczesnych badań nie można wyjaśnić, dlaczego list nie wszedł do tradycji manuskryptycznej zakonu. Brakuje również konkretnych odniesień chronologicznych, ale na podstawie treści zbieżnej z innymi pismami Świętego przyjmuje się, iż powstał po podróży Franciszka do Egiptu, czyli po 1219 r. Sugerować to może propozycja oddawania chwały przez lud na głos herolda<sup>602</sup>. Problemem jest też ustalenie adresatów listu, do kogo Asyżanin się zwraca? Z tekstu listu wiadomo o *potestates, consules, iudices i rectores*, których Biedaczyna wymienił w swym tekście<sup>603</sup>. Co mogłoby świadczyć o tym, że pismo zostało skierowane do władz komun miejskich w środkowych Włoszech.

Autor listu przedstawił się jako brat Franciszek, sługa najmniejszy i godny pogardy, i zwraca się do sprawujących władzę (*rectores populi*), choć zaraz na początku adresaci zostali rozszerzeni na wszystkich, do których dotrze ten list<sup>604</sup>. Można go podzielić na dwie części. Pierwsza zawiera zaproszenie do przypomnienia sobie o Panu i jego przykazaniach, ponieważ zbliża się dzień śmierci. Natomiast druga jest zachęceniem do podjęcia pokuty i godnego przyjmowania Ciała i Krwi Pańskiej. Podobnie jak w *Liście do wiernych*, Franciszek używa argumentu zbliżającej się śmierci, co może świadczyć o tym, iż stanowił on element składowy jego kaznodziejstwa.

Historyków w sposób szczególny interesuje fragment dotyczący obowiązku rozszerzania czci dla Pana wśród ludu im powierzonego poprzez herolda albo inny znak, aby każdego wieczoru lud oddawał chwałę i dziękczynienie Bogu. Wielu widzi w tym fragmencie zapożyczenie z kultury islamskiej, gdzie muezin wzywa wiernych na modlitwę. Biedaczyna bowiem nawiązuje do herolda, którego nie można sprowadzić do głosu dzwonu wzywającego na modlitwę. Ten fragment posłużył również jako argument w datowaniu dzieła.

Głównym tematem listu jest Eucharystia albo konkretniej: „przyjmowanie z uniżeniem Najświętszego Ciała i Najświętszej Krwi Pana naszego Jezusa Chrystusa”<sup>605</sup>. Nie tyle kult eucharystyczny jest tak istotny, jak w innych listach Asyżanina, co godne przyjmowanie Komunii św. Już Wadding stawiał pytanie: dlaczego Biedaczyna zaleca rządzącym przyjmowanie Komunii św. pod dwiema postaciami? Kajetan Esser wyjaśnia, iż było to dopuszczalne w czasach św. Franciszka i że dopiero sobór w Konstancji zabronił

<sup>600</sup> Zob. K. Esser, *Gli scritti di s. Francesco d'Assisi*, s. 324.

<sup>601</sup> G.G. Merlo, *Wstęp do „Lettera ai reggitori dei popoli”*, w: Francesco d'Assisi, *Scritti*, s. 407.

<sup>602</sup> LRz 7, w: ZF, s. 245. Tekst o wykorzystaniu herolda jest dla Merla argumentem za powstaniem listu po wizycie w Egipcie, jako wykorzystanie doświadczeń z poznania kultury muzułmańskiej. Zob. G.G. Merlo, *Scritti*, s. 408. Natomiast Esser uważa, iż list powstał po spotkaniu Franciszka z Honoriuszem III w 1220 r. Por. K. Esser, *Gli scritti di s. Francesco*, s. 330.

<sup>603</sup> ERec 1, w: FF1, s. 107.

<sup>604</sup> LRz 1, w: ZF, s. 245. W wersji łacińskiej: *frater Franciscus, vester in Domino Deo servus parvulus ac despectus*. Por. Erec 1, w: FF1, s. 107.

<sup>605</sup> LRz 6, w: ZF, s. 245.

takiej praktyki<sup>606</sup>. Na pewno list Franciszka świadczy o jego czci dla Najświętszego Sakramentu i o jego wielkim przekonaniu o wadze przyjmowania Komunii św. w życiu każdego chrześcijanina. Aby podkreślić wagę swych wypowiedzi, Poverello przypomina rządzącym, iż w dniu sądu będą musieli zdać sprawę przed Chrystusem sędzią. Podkreśla szczególnie w swym piśmie odpowiedzialność religijną, spoczywającą na rządzących. Franciszek jest świadomy, że na sprawujących władzę ciążyą troski i kłopoty, ale właśnie dlatego nie wolno im zapominać o Bogu i Jego przykazaniach, jeśli nie chcą, aby oni i ich narody znalazły się po złej stronie w dzień sądu ostatecznego.

Według takich autorów, jak: Goetz, Cambell i Lemmens, rozwinięciem i uzupełnieniem *Listu do rządców narodów* oraz *Listu do duchownych* jest *List do kustoszów*<sup>607</sup>. Treść owego listu była nieznana do 1902 r., kiedy to w Bibliotece Guarnacci odnalazł go Sabatier. Początkowo były podnoszone wątpliwości co do autorstwa listu ze strony Franciszka, ale po tym, jak w 1976 r. Kajetan Esser sporządził wydanie krytyczne listu i wszelkie wątpliwości co do jego autentyczności ukrócił. Omawiany list zachował się tylko w jednym manuskrypcie. Być może miał na to wpływ czas powstania dzieła, mającego powstać między wiosną 1219 r. a latem 1220 r.<sup>608</sup>. Na taki okres wskazuje podobieństwo tematów z *Sane cum olim* Honoriusza III – encyklika, która zachęca kapłanów do nauczania ludu adoracji Boga obecnego w Najświętszym Sakramencie.

Podobnie jak *List do duchownych* pismo Franciszka istnieje w dwóch redakcjach, ale w odróżnieniu od *Listu do wiernych* znacznie one się różnią. Obie wersje listu skierowane są do „wszystkich kustoszy braci mniejszych”. Termin „kustosz” w początkowym okresie zakonu używany był w sposób ogólny na określenie osoby sprawującej władzę. Jak wspomniano, pierwsza redakcja listu znajduje się w kodeksie 225. w Bibliotece Guarnacci, natomiast druga redakcja dotarła dzięki Waddingowi, który przetłumaczył na łacinę znaną kopię w języku hiszpańskim. To późne pojawienie się drugiej redakcji listu stało się powodem wielu wątpliwości lub też nieprzyjęcia go jako autentycznego przez kilku uczonych, m.in. Desbonnetsa i Merla<sup>609</sup>. Natomiast Esser i Paolazzi uznają za autentyczną również drugą redakcję *Listu do kustoszów*<sup>610</sup>.

Tematem głównym listu jest zwrócenie uwagi braciom na to, z jaką troską i pobożnością mają odnosić się do Chrystusa, czyli do Jego Słów oraz Ciała i Krwi. Na początku Franciszek przedstawia się jako „brat i sługa najmniejszy”. Po czym następuje dość dziwne pozdrowienie: „z nowymi znakami nieba i ziemi, które są wielkie i najważniejsze u Boga, a przez wielu zakonników i innych ludzi uważane za najmniejsze”<sup>611</sup>. Trudno wyjaśnić, co autor miał na myśli, używając tego określenia, ale niektórzy badacze dopatrywali się w tym wpływu Joachima Fiorego, ale zdaje się, że bardziej niż o idee joachimizmu chodzi o Słowo Boże i Najświętszy Sakrament jako znaki pozostawione przez Boga, których ludzie nie

<sup>606</sup> K. Esser, *Gli scritti di s. Francesco d'Assisi*, s. 331. Sobór w Konstancji na 13. sesji w dniu 15.06.1415 r. potępił udzielanie ludowi Komunii św. pod dwiema postaciami, a na kapłanów, którzy by jej udzielali, nałożył karę ekskomuniki. Zob. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. III, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 109-111.

<sup>607</sup> Na temat ich poglądów zob. K. Esser, *Gli scritti di s. Francesco d'Assisi*, s. 201.

<sup>608</sup> G.G. Merlo, *Lettera ai custodi. Introduzione*, w: Francesco d'Assisi, *Scritti*, s. 327.

<sup>609</sup> Zob. C. Vaiani, *Storia e teologia...*, s. 272; G.G. Merlo, *Lettera ai custodi...*, s. 328.

<sup>610</sup> K. Esser, *Gli scritti di s. Francesco d'Assisi*, s. 208-209; C. Paolazzi, *Lettura degli „Scritti”...*, s. 214-215.

<sup>611</sup> 1 LK 1, w: ZF, s. 269.

doceniają<sup>612</sup>. Asyżanin prosi swoich kustoszy, aby błagali duchownych wewnątrz i na zewnątrz zakonu, aby czcili Eucharystię i słowo spisane, czyli *Pismo Święte*. Po raz kolejny należy podkreślić, iż Biedaczyna cześć dla Chrystusa łączy zawsze z Eucharystią i Słowem Bożym. Ponadto Poverello jest bardzo konkretny w swych wskazówkach, a mianowicie wszystko, co służy do sprawowania Eucharystii: kielichy, korporały, ozdoby ołtarza mają być kosztowne (*pretiosa*). Znajdują się tu tematy poruszane w *Liście do duchownych*, natomiast nową treścią jest upomnienie dla braci kaznodziejów, aby w każdym kazaniu nakłaniali lud do pokuty i do przyjmowania Komunii św., bowiem nikt nie może się zbawić, jeśli nie przyjmuje Ciała i Krwi Pańskiej. Dostrzec tu można tematy drogie dla świętego z Asyżu, jak: czynienie pokuty, szacunek dla Najświętszego Sakramentu i zaproszenie do składnia dziękczynienia Bogu Wszechmogącemu. W tym ostatnim wypadku występuje zbieżność z *Listem do rządców narodów*, gdzie lud miał być wzywany do oddawania chwały Stwórcy poprzez herolda, tutaj zaś jest mowa o głosie dzwonów. W zakończeniu listu Franciszek prosi o przepisywanie tekstu dla braci i jego przechowywanie.

Mimo tego, że adresatami listu są kustosze braci mniejszych, jest on skierowany w większości *ad extra* i nie porusza żadnej z sytuacji przeżywanej we wspólnocie zakonnej. Ponadto niejasne jest stwierdzenie: „bracia, którzy mają obowiązek głoszenia kazań i opiekę nad braćmi”<sup>613</sup>. Najwyraźniej chodzi tu o rozróżnienie dwóch funkcji – kustosza i kaznodziei, które Święty stawia na tym samym poziomie, co może świadczyć o wczesnym okresie powstania listu, bowiem po usystematyzowaniu się hierarchii w zakonie nie byłoby to możliwe. Taką interpretację potwierdza tekst *Reguły niezatwierdzonej*, gdzie Franciszek stawia na równi urząd ministra i kaznodziei<sup>614</sup>.

Jak wspomniano, *List do kustoszy* ma też drugą redakcję. Mimo wątpliwości niektórych uczonych przyjmuje się za Esserem, że list zawiera myśli i wyrażenia lingwistyczne, zgodne z innymi pismami świętego z Asyżu. W zasadzie jest to pisemko towarzyszące innym dokumentom. Trudno wyobrazić sobie fałszerza, który podrabia krótką prośbę o upowszechnienie trzech listów. Pismo jest o tyle ważne, iż w swojej treści potwierdza autentyczność trzech innych listów Świętego, a mianowicie *Listu do duchownych*, *Listu do rządców narodów* i pierwszej wersji *Listu do kustoszy*. Skierowane jest do wszystkich przełożonych w zakonie, a nie tylko do kustoszy w późniejszym rozumieniu tego słowa. Zawiera oprócz prośby o rozdawanie listu biskupom i innym duchownym przypomnienie o innym wartościowaniu niektórych rzeczywistości przez ludzi i Boga. Najwyraźniej pojawia się tu wartościowanie Najświętszego Sakramentu, który dla Boga jest bardzo cenny, a przez wielu ludzi niedoceniany i uważany za lichy i godny odrzucenia. To spojrzenie powoduje podział na tych, którzy patrzą na świat oczami Boga oraz innych,

<sup>612</sup> Hipotezę o wpływach Joachima Fiorego postawił Jacques Cambell, ale – jak zauważył Kajetan Esser – nie ma na to żadnego dowodu. Zob. K. Esser, *Gli scritti di s. Francesco d'Assisi*, s. 206. Natomiast Nguyen Van-Khanh stwierdza, że nowe znaki nie mogą być niczym innym niż Ciałem i Krwią oraz słowami Chrystusa, które według Franciszka są jedynymi, które można dostrzec wzrokiem. Por. N. Nguyen-Van-Khanh, *Gesu' Cristo Nel pensiero di san Francesco secondo i suoi scritti*, s. 234.

<sup>613</sup> 1 LK 9, w: ZF, s. 270. Tekst łaciński tego fragmentu brzmi: *fratribus, qui habend officium praedicationis et custodiam fratrum*. Por. 1 Ecu 9, w: FF1, s. 66.

<sup>614</sup> 1 Reg 17, 4: *I żaden minister lub kaznodzieja niech nie przywłaszcza sobie swej posługi wobec braci lub obowiązku kaznodziejskiego*.

dostrzegających Go tylko w sposób materialny. Bóg wybiera drogę pokory i słabości, a nie siły i wielkości, dlatego ukrył swoją obecność za zasłoną chleba i wina.

Wątek Eucharystii i związany z nim problem godności kapłańskiej jest tematem *Listu skierowanego do całego zakonu*. Co do jego autentyczności nigdy nie było zastrzeżeń, jednak problemem jest jego denominacja. Niektóre źródła tytułują go *Ad capitulum generale* lub *Epistola ad capitulum generale*, inne *Littera beati Francisci toto Ordini missa* lub *Epistola s. Francisci de corpore Christi*. Część wydawców tytuł zaczerpnęła z pierwszych słów listu i określa go *List do wszystkich braci (fratribus universis)*. Jeszcze inni wydawcy, idąc za Esserem, tytułują utwór *Epistola toti ordini missa*. Wydawcy polskiej wersji *Źródeł franciszkańskich* przyjęli tytuł *List skierowany do całego zakonu*.

Mimo że list jest po *Regule* i *Testamencie* najlepiej udokumentowanym pismem św. Franciszka, trudno ustalić jego datę powstania. Gdyby przyjąć hipotezę kapituły generalnej jako adresata, byłoby to łatwiejsze, bowiem kapituły odbywały się na uroczystość Zesłania Ducha Świętego. Jednak od 1221 r. nie wszyscy wymienieni w liście, jak np. „wszyscy bracia”, mogli uczestniczyć w kapitule generalnej. Hipotezę listu skierowanego do kapituły generalnej przyjmuje Paolazzi i Vaiani. Według tych autorów list powstał w ostatnich dwóch latach życia Biedaczyny (1225/1226)<sup>615</sup>. Autorzy tej tezy nie wyjaśniają, dlaczego Asyżanin zwraca się również do następców generała, kustoszy i gwardianów i w jakim celu zaleca swym braciom nosić to pismo przy sobie? Natomiast przyjmując teorię o całym zakonie jako adresacie listu, należy szukać innych danych potrzebnych do ustalenia terminu powstania dzieła. Tekst podaje informację o pewnych strukturach istniejących już w zakonie, wspomina m.in. o ministrach, ale również o dużej grupie kapłanów (*sacerdotes*), co przesunęło możliwość jego powstania na ostatnie lata życia świętego z Asyżu. Taką chronologię powstania potwierdza też dość dobra znajomość łaciny autora i większa świadomość pisarska (lepsze wyrobienie pisarskie) niż w pismach z początku działalności św. Franciszka<sup>616</sup>. Jeszcze inny argument za późnym powstaniem omawianego listu podaje Kajetan Ambrożkiewicz, który opierając się na badaniach Schmuckiego, stwierdził, iż list zawiera cytaty z *Reguły zatwierdzonej*, czyli tym samym musiał powstać po 1223 r.<sup>617</sup>

List skierowany jest przede wszystkim do ministra generalnego zakonu, którym w owym czasie był brat Elias, o czym świadczy werset 47. (*frati H. ministro totius religionis nostrae*). Jego imię ze względu na późniejsze wydarzenia związane ze złożeniem z urzędu i ekskomuniką zostało usunięte przez kopistów. Franciszek przedstawia się jako *vilis et caducus* (człowiek nędzny i słaby) oraz *parvulus servulus* (sługa najmniejszy)<sup>618</sup>. Odbiorcy są powitani w Chrystusie i Jego Krwi, przez którą otrzymali odkupienie. Po czym następuje wezwanie do słuchania i bycia posłusznym. Po tym zaproszeniu następuje obszerna część listu poświęcona Eucharystii i braciom kapłanom. Biedaczyna bierze pod uwagę część oddawaną Matce Bożej, św. Janowi Chrzcielowi i Grobowi Pańskiemu i z tego wyciąga wniosek, iż szacunek im oddawany wynika z faktu kontaktu fizycznego z Ciałem Chrystusa.

<sup>615</sup> C. Vaiani, *Storia e teologia...*, s. 355; C. Paolazzi, *Scripta*, s. 202. Podobną opinię wyraził też Campagnola, opierając się na rubrykach z kodeksu 338, gdzie napisano, iż list został napisany przez Franciszka i skierowany do kapituły generalnej, na którą nie mógł przybyć z powodu słabego zdrowia. Zob. S. Da Campagnola, *Francesco d'Assisi nei suoi scritti*, s. 49.

<sup>616</sup> O. Schmucki, *La lettera a tutto l'ordine di san Francesco*, „Italia Francescana” 1980, nr 55, s. 247.

<sup>617</sup> K. Ambrożkiewicz, *Listy – wprowadzenie*, w: ZF, s. 220-221.

<sup>618</sup> Zob. EOrd 3, w: FF1, s. 99; LZ 3, w: ZF, s. 257.

Tak samo powinno być z kapłanami, bowiem i oni dotykają swoimi rękami Ciała Syna Bożego.

Według Biedaczyny Chrystus obecny w Najświętszym Sakramencie jest *victurum*, co można przetłumaczyć jako „zwycięski” lub „żywy”. Tak więc dla św. Franciszka Chrystus obecny w sakramencie ołtarza jest zwycięski, zmartwychwstały, który żyje wiecznie, choć ukryty pod postacią chleba. Z tego powodu kapłani powinni być nieskalani, aby w sposób nieskazitelny składać ofiarę Mszy św., jak poucza o tym autor *Księgi Kapłańskiej* (Kpł 11,44). Serafickiego Ojca jednak najbardziej uderza pokora Syna Bożego, który podjął mękę i krzyż dla zbawienia człowieka. Poverello nie zatrzymuje się na kontemplacji pokory Boga, ale zauważa, iż wymaga ona ludzkiej odpowiedzi, która musi być dopasowana do Jego propozycji. Zachęca więc kapłanów, aby patrzyli na pokorę Boga i uniżali się, a będą przez Niego wywyższeni. Zarazem nie powinni niczego zatrzymywać dla siebie, bowiem w ten sposób zostaną w całości przyjęci przez Tego, który cały im się oddaje<sup>619</sup>. Reasumując, Franciszek po raz kolejny mówi o wyrzeczeniu się wszystkiego, czyli o ubóstwie, aby dzięki niej być w stanie przyjąć w pełni Boga, który się powierza człowiekowi.

Rozważanie o Eucharystii kończy się upomnieniem i zachętą w Panu do odprawiania w miejscach, gdzie przebywają bracia, tylko jednej Mszy św. w ciągu dnia. Jeśli zaś na miejscu znajduje się więcej kapłanów, powinni uczestniczyć w Mszy św. odprawianej przez drugiego kapłana<sup>620</sup>. By lepiej zrozumieć to napomnienie, trzeba się odwołać do wersetu 14. omawianego listu, w którym Święty, zwracając się do kapłanów swojego zakonu, przestrzega ich, aby Najświętszą Ofiarę sprawowali ze świętą i czystą intencją, nie dla uzyskania ziemskich korzyści ani z obawy przed kimś lub chęci przypodobania się ludziom<sup>621</sup>. Franciszek jest przejęty tym, aby bracia kapłani nie sprawowali Mszy św. z innego motywu, jak tylko z chęci wypełnienia polecenia Pana, czynienia na Jego pamiątkę i podobania się Bogu. Poverello zdaje sobie sprawę, że do sprawowania Eucharystii może wkraść się motyw ziemski w postaci chęci wzbogacenia się lub przypodobania ofiarodawcy czy dobroczyńcy. Takie postępowanie jest zdecydowanie potępione przez Asyżanina i nazwane zdradą Judaszową.

Zjawisko proliferacji Mszy św. pojawiło się przed rokiem 1000 w świecie monastycznym, występowało np. w Cluny i związane było ze wzrostem Mszy św. za zmarłych. To zaś łączyło się z nauką o czyśćcu. Te zjawiska pociągnęły za sobą konieczność większej liczby księży do sprawowania Eucharystii, a to z kolei doprowadziło do klerykalizacji życia monastycznego<sup>622</sup>. Franciszek zakazuje mnożenia Mszy św. w miejscach, gdzie przebywają bracia. Określenie to świadczy o tym, iż bracia nie chodzą już na Eucharystię do najbliższego kościoła, ale że Msza św. sprawowana była w miejscu przebywania, co może sugerować posiadanie własnych miejsc kultu, a to mogłoby świadczyć o powstaniu listu po 3.09.1224 r. Wówczas Honoriusz III wydał *Quia populares tumultu*, pozwalającą braciom mniejszym na celebrację Mszy św. we własnych oratoriach.

<sup>619</sup> Por. LZ 28-29, w: ZF, s. 259.

<sup>620</sup> Tłumacz polskiej wersji *Listu do całego zakonu* używa wyrażenia „uczestniczyć”. Zob. LZ 31, w: ZF, s. 259. Natomiast oryginał łaciński wskazuje na zadowolenie się wysłuchaniem celebracji sprawowanej przez innego kapłana. *Si vero plures in loco fuerint sacerdotes, sit per amorem caritatis alter contentus auditu celebrationis alterius sacerdotis*. Por. EOrd 31, w: FF1, s. 101-102.

<sup>621</sup> LZ 14, w: FF, s. 258.

<sup>622</sup> Zob. C. Vaiani, *Storia e teologia...*, s. 361.

Trudno ustalić, na jakiej podstawie Franciszek wydał ten zakaz. Nie wydaje się przekonujący motyw wysuwany przez Lemmensa jakoby Święty był przeciwny praktyce Mszy św. prywatnych. Tak samo niewiarygodne jest twierdzenie o Mszy konwentualnej i hebdomadaru, wysunięte przez van Dijk<sup>623</sup>. Jak dotychczas nie znaleziono też żadnego przepisu kościelnego w tej sprawie, choć Franciszek powołuje się na „przepisy Kościoła świętego”. Kajetan Esser przytacza zapis z mszału Honoriusza III, który pozwala celebrować Eucharystię wielokrotnie, jeśli dostępni są inni kapłani<sup>624</sup>. Wynika z tego, że była to myśl własna Świętego z Asyżu i jak dotąd nieznane są motywy jej powstania. Być może zakaz pochodzi z refleksji Świętego nad *Listem do Hebrajczyków* (Hbr 10,14), gdyż Chrystus jedną ofiarą wszystko uświęcił. Tak więc Franciszek uważał, iż ofiara Eucharystii jest ostatecznym objawieniem miłości Boga oraz skuteczną i uniwersalną ofiarą, dlatego nie należy jej relatywizować przez wielokrotność sprawowania podczas jednego dnia<sup>625</sup>. Sprawa jednej Mszy św. polecanej przez Biedaczynę stała się głośna w czasach reformacji, gdy Filip Melanchton w swej krytyce Mszy świętych prywatnych posłużył się cytatem z listu św. Franciszka<sup>626</sup>.

Również w tym liście Franciszek łączy cześć dla Eucharystii z poszanowaniem Słowa Bożego i troskę o naczynia liturgiczne. Troskliwość owa popycha go do prośby, aby bracia, gdziekolwiek znajdą Słowo Boże, uszanowali je oraz strzegli naczyń liturgicznych i ksiąg. Następnie Seraficki Ojciec czyni publiczną spowiedź swoich win, a szczególny nacisk kładzie na niezachowywanie reguły i nieodmawianie lub niedbałe odmawianie oficjum. Wśród powodów zaniedbania pojawiają się choroba i brak wykształcenia. Raoul Manselli uważa, iż Poverello oskarża się o nieumiejętności recytacji brewiarza zgodnie z techniką obowiązującą w zakonach mniszych<sup>627</sup>. Mimo tej uwagi Asyżanin zdaje się być przeciwny wyszukany formom chóralnej recytacji i poleca klerykom odmawiać oficjum z pobożnością, nie zważając na melodyjność głosów, które pieczą ludzkie uszy, a starać się o to, aby głos zgadzał się z duchem<sup>628</sup>. Na podstawie tego zastrzeżenia można postawić tezę, iż Biedaczyna nie był zwolennikiem śpiewanej formy oficjum.

Godny podkreślenia jest fakt łączenia reguły i oficjum i dlatego Święty wzywa brata Eliasza (ministra generalnego) do dołożenia wszelkich starań, aby wszyscy bracia zachowywali regułę, a klerycy odmawiali oficjum. Tych zaś, którzy nie chcieliby tego zachowywać, założyciel nie uważa za swoich braci, a nawet za katolików i nie chce ich widzieć, a nawet z nimi rozmawiać. We Franciszkowym sposobie myślenia wierność regule i odmawianie brewiarza jest wyrazem jedności z Kościołem, dlatego bracia, którzy tego nie robią, są według niego niekatolikami. Oznacza to, że nieprzestrzeganie reguły i nieodmawianie oficjum jest równoznaczne z herezją. Heretykami są również ci z braci, którzy

---

<sup>623</sup> Argumenty wymienionych autorów przywołuje Kajetan Esser. Zob. K. Esser, *Gli scritti*, s. 321.

<sup>624</sup> *Sed si sunt plures sacerdotes in loco, ecrete possunt cantare missam quam volunt*. Zob. tamże.

<sup>625</sup> Th. Matura, *Francesco, un altro volto. Il messaggio dei suoi scritti*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1996, s. 86.

<sup>626</sup> K. Esser, *Gli scritti*, s. 321.

<sup>627</sup> R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 392.

<sup>628</sup> LZ 41, w: ZF, s. 261. Tekst łaciński nakazuje klerykom odmawianie oficjum z pobożnością przed Bogiem, a nie zważanie na piękno melodii, dzięki której chcą przypodobać się ludziom, czyli odmawiają brewiarz nie przed Bogiem, ale przed ludźmi. Zob. EOrd 41: *et quo clerici di cant officium cum devotione coram Deo non attendentes melodiam vocis, sed consonantiam mentis, ut vox concordet menti, mens vero concordet cum Deo, ut possin per puritatem cordis placare Deum et non cum lascivitate vocis aures populi demulcere*. FF 1, s. 103.

włóczą się po świecie, nie będąc posłuszni regule. Jest tu więc odwołanie do *Reguły niezatwierdzonej* i bulli Honoriusza III *Cum secundum consilium*<sup>629</sup>, ale przede wszystkim podkreślenie ważności posłuszeństwa. Autor uzasadnia swoją wypowiedź postawą Chrystusa, który oddał swoje życie, aby nie uchylić się od posłuszeństwa. Jak zawsze ostatecznym punktem odniesienia i wzorem jest dla Franciszka Jezus Chrystus. Raoul Manselli uważał, że wygaszenie początkowego zapалу i zaniedbywanie reguły stały się asumptem do napisania *Listu do całego zakonu*<sup>630</sup>.

Większość wydań *Listu do całego zakonu* dołącza do niego modlitwę *Wszechmogący*, mimo że niektóre manuskrypty umieszczają ją oddzielnie. Esser wyjaśnia, że dla kopistów kończenie listu modlitwą wydawało się po prostu dziwne<sup>631</sup>. Tekst można podzielić na dwie części. W pierwszej Franciszek prosi o wypełnienie woli Bożej w życiu, natomiast druga przedstawia życie brata mniejszego jako wędrówkę trynitarną. Święty, zwracając się do Boga, nazywa go wszechmogącym, wiekuistym, sprawiedliwym i miłosiernym. Tak skonstruowana modlitwa świadczy przede wszystkim o wielkim wpływie liturgii na pobożność Asyżanina. Badacze dopatrzyli się w owym tekście zapożyczeń z kolekty IV oraz IX i XII niedzieli wielkanocnej<sup>632</sup>. Druga część jest echem klasycznego schematu trzech dróg: drogi oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. Schemat ten pochodzi z pism Pseudo-Dionizego Areopagity i bardzo szybko w średniowieczu stał się głównym modelem określającym postęp w życiu duchowym, który zaczynał się oczyszczeniem z grzechów, a następnie poprzez praktykowanie cnót prowadził do zjednoczenia mistycznego z Bogiem. Na podstawie dotychczasowych badań nie można wykazać, czy Biedaczyna posiadał wiedzę na temat schematu trzech dróg. Można przypuszczać, że tak, skoro w jego czasach była już ona mocno ugruntowana w tradycji chrześcijańskiej.

Seraficki Ojciec przedstawił życie brata mniejszego jako podążanie po śladach Jezusa Chrystusa (*sequi vestigia*), co jest odwołaniem do tekstu z listu św. Piotra (1 P 2,21), które Franciszek dość często stosował w swych pismach<sup>633</sup>. Ta wędrówka ma na celu dotarcie do Ojca niebieskiego i jest łaską udzieloną przez Boga Ojca. Franciszek wymienia trzy osoby boskie w porządku ich działania, tak więc najpierw przywołany jest Duch Święty, który pozwala rozpoznać w Jezusie Syna Bożego, a następnie Syn – prowadzi wiernego do wspólnoty z Ojcem. Można stwierdzić, iż Poverello przedstawia syntezę drogi każdego chrześcijanina, który oświecony i oczyszczony przez Ducha Świętego, podejmuje naśladowanie Chrystusa, aby dotrzeć do Ojca.

Listy eucharystyczne św. Franciszka, w których wraca do tematu Ciała i Krwi Chrystusa i należnej im czci, są częścią jego polemiki z katarami, którzy odrzucali realną obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Według ich przekonań pierwiastek boski jest zawsze duchowy i nie może łączyć się z materią, która jest nośnikiem zła. Mimo tego katarzy posiadali ryt przypominający chrześcijańską Eucharystię, jednak nie chodziło w nim o

<sup>629</sup> Por. 1 Reg 5, 16, w: ZF, s. 103; Honorius III, *Cum secundum consilium*, w: BF, t. I, s. 6.

<sup>630</sup> Zob. R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 392.

<sup>631</sup> Zob. K. Esser, *Gli scritti*, s. 288.

<sup>632</sup> Zob. C. Vaiani, *Storia e teologia...*, s. 365.

<sup>633</sup> Por. 1 Reg 22, 2; 1 Lw 3; 2 Lw 13; LZ 51.

konsekrację chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, ale o celebrowanie tylko pamiątki ostatniej wieczerzy<sup>634</sup>.

Te heretyckie idee przeniknęły głęboko do świadomości społeczeństwa, które i tak w owym czasie posiadało bardzo znikomą wiedzę na temat sakramentów świętych. Ponadto wiele nadużyć ze strony księży względem Najświętszego Sakramentu i zaniedbania w utrzymaniu kościoła spowodowały brak wiary w realną obecność Chrystusa w sakramencie ołtarza. Tragiczną sytuację dostrzegał papież i reformatorzy Kościoła, czego dowodem jest np. encyklika Honoriusza III *Sane cum olim* oraz dekrety Soboru Laterańskiego IV.

Franciszek z Asyżu, będąc zawsze posłuszny Kościołowi rzymskiemu, podjął swoją „krucjatę eucharystyczną” poprzez listy do osób odpowiedzialnych: czy to w zakonie, Kościele czy w społeczeństwie. Święty chciał wyeliminować fałszywe przekonania i nadużycia w stosunku do Eucharystii, ale przede wszystkim wzmocnić wiarę w obecność Chrystusa w tym sakramencie. Przypominał w sposób szczególny kapłanom o ich zaniedbaniach i braku troski w stosunku do Ciała i Krwi Pańskiej oraz do ich przechowywania. Biedaczyna miał bardzo wielki szacunek wobec kapłanów, bowiem to przez ich ręce przychodzi Chrystus na świat, dlatego zachęcał ich, aby byli święci i odpowiedzieli na wielką miłość Boga. Franciszek podjął się tej misji w poczuciu służby Kościołowi i bliźniemu i z tego powodu przedstawia się jako sługa wszystkich.

## **b. Listy prywatne**

Poczucie służby braciom uwidacznia się przede wszystkim w sytuacjach kryzysowych, o jednej z nich mówi *List do ministra*. Trudno ustalić datę jego powstania, bowiem zależy ona w dużej mierze od dyskusji dotyczącej adresata listu. W zachowanych manuskryptach (kodeksach) autor zwraca się do „brata N., ministra”<sup>635</sup>. Nie wiadomo, czy chodziło o ministra generalnego, czy też prowincjalnego. Niektórzy autorzy upatrują w nim brata Eliasza i identyfikują adresata listu z bratem Eliaszem, ale sam tekst listu mówi o obecności ministra ze swoimi braćmi na kapitule<sup>636</sup>. Tak więc tekst wskazywałby bardziej na ministra prowincjalnego, w innym wypadku tekst nie miałby sensu. Ponadto minister z omawianego listu chce złożyć dymisję na ręce Franciszka, co też skłania do myślenia o ministrze prowincjalnym jako adresacie listu. Przełożony ów przeżywał problemy w relacjach z podwładnymi i dlatego chciał złożyć rezygnację z funkcji i udać się do pustelni. Jednak Biedaczyna nie przychylił się do jego decyzji i napisał do niego list. Święty wyjaśnił w nim ministrowi, iż problemy, które przeżywa, są przede wszystkim duchowe, czyli dotyczące jego duszy (*de facto anime tue*). Odpowiedź Asyżanina jest przykładem rozeznania duchowego w konkretnej sytuacji. Wszystko, co się przydarza, jest łaską Pana i jako takie powinno być rozpoznane. Być może Poverello ma tu na myśli słowa św. Pawła z *Listu do Rzymian*, że nie może oddzielić człowieka od miłości Chrystusowej (Rz 8,35-37) i że we wszystkich sytuacjach jest on zwycięzcą. Franciszek jako ojciec duchowy i przewodnik na drodze

<sup>634</sup> K. Esser, *Temi spirituali*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1981, s. 263; C. Paolazzi, *Lettura degli „Scritti”...*, s. 240.

<sup>635</sup> Por. LM 1, w: ZF, s. 265. Na temat dyskusji o adresacie zob. K. Esser, *Gli Scritti*, s. 282-283; G.G. Merlo, *Lettera a un ministro...*, s. 311. Natomiast na temat czasu postania listu zob. F. Accrocca, *Per Francesco e Chiara*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2016, s. 15.

<sup>636</sup> LM 21, w: ZF, s. 266.



formacji prowadzi przełożonego do odkrycia w przeżywanej sytuacji możliwości rozwoju, a nie przeszkody w niej. Tak więc, jeśli minister przewycięży złość i chęć odpowiedzenia na obrazę, której doświadczył od podwładnego, wówczas zadziała w nim łaska. Tak postępując, przełożony zachowa prawdziwe posłuszeństwo.

Seraficki Ojciec zachęcał brata ministra, aby kochał swych podwładnych i nie pragnął, aby stali się lepszymi chrześcijanami (*ut velis quod sint meliores christiani*). Biedaczyna dostrzegł, iż roszczenie skierowane względem podwładnych przez przełożonego o to, aby byli „lepszymi chrześcijanami”, może nie wynikać z troski o dobro i rozwój duchowy braci, a tylko z chęci życia w „świętym spokoju”. Dlatego również erem może być pokusą ucieczki od problemów w realizacji życia wspólnego. Z powyższych powodów Franciszek stwierdza, że przyjęcie bezwarunkowe brata jest lepsze niż przebywanie na pustelni.

Następnie Święty z Asyżu rozwija myśl o prawdziwej miłości, która wyraża się najpełniej w przebaczeniu. W tym wypadku, podobnie jak w wielu innych, punktem odniesienia dla Biedaczyny jest *Ewangelia*, w której Chrystus poleca Piotrowi zawsze przebaczyć bratu grzeszącemu przeciwko niemu (Mt 18,21). Co warto podkreślić, autor listu nie ograniczył się do tego, aby przebaczenie (*miser cordia*) wobec grzeszącego brata zostało wyrażone słowami, ale prawdziwość jego gestu ma być dostrzeżona w oczach przełożonego<sup>637</sup>. Felice Accrocca, tłumacząc ten tekst, napisał, iż brat grzesznik nie musi usłyszeć o przebaczeniu od przełożonego, bowiem słowa często zawierają kłamstwo, wystarczy, że dostrzeże miłosierne oczy ministra i wówczas przekona się o jego przebaczeniu<sup>638</sup>. A nawet gdyby tak się stało, iż podwładny nie chciałby otrzymać przebaczenia i nie prosił o nie, to brat minister ma prosić winnego brata o to, aby przyjął przebaczenie i aby w ten sposób pociągnął grzesznika do Pana.

Trzeba zauważyć, iż Franciszek nie wskazuje na drobne przewinienie albo niewielki brak, ale jako przykład przedstawia brata, który zgrzeszył najciężej, jak mógł, i właśnie z takim bratem ma do czynienia minister, któremu ma okazać miłosierdzie. Co więcej, Święty polecał przełożonemu, aby taki model postępowania popierał u gwardianów, by w ten sposób miłosierdzie bez granic stanowiło podstawę relacji między braćmi.

W drugiej części listu Franciszek zajął się sprawami mniej osobistymi, a mianowicie tekstami, które powinny zostać dodane do *Reguły*. Ta możliwość dodawania czegokolwiek do *Reguły* świadczy o tym, że nie istniał jeszcze tekst definitywny tego dokumentu, czyli znajduje się jeszcze przed 1223 r. Ponadto potwierdza on sposób powstawania *Reguły*

---

<sup>637</sup> Polskie tłumaczenie Listu do ministra nie wspomina o oczach przełożonego. Zob. LM 9, w: ZF, s. 265: *I po tym chcę poznać, czy miłujesz Pana i mnie, służyć Jego i twego: jeżeli będziesz tak postępował, aby nie było takiego brata na świecie, który, gdyby zgrzeszył, choćby zgrzeszył najciężej, a potem stanął przed tobą, żeby odszedł bez twego miłosierdzia*. Natomiast tekst łaciński tak to oddaje: *Et in hoc volo cognosce, si tu diligis Dominum et me serum suum et tuum, si feceris istud, scilicet quo non sit aliquis frater in mundo, qui peccaverit, quantumcumque potuerit peccare, quo, postquam viderit oculos tuos numquam recedat sine misericordia ta, si quaerit misericordiam*. Por. Emin 9, w: FF1, s. 93. Również polskie wydanie Pism św. Franciszka tłumaczy łacińskie *postquam viderit oculos tuos*, potem stanął przed tobą, a nie „po tym jakby zobaczył twoje oczy”. Por. Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 259. Należy tu zanczaczyć, iż najnowsze tłumaczenie na język polski dzieła Carla Paolazziego, w: Francesco d’Assisi, *Scritti*, dokonane przez Krzysztofa Kukułkę zamieszcza takie tłumaczenie: „brat, który gdyby zgrzeszył, na ile tylko mógłby zgrzeszyć, że gdyby spojrzał w twoje oczy, nigdy nie odszedłby bez twego miłosierdzia”. K. Kukułka, *Święty Franciszek z Asyżu. Scripta – Pisma. Przekład z najnowszego wydania krytycznego, wydanie łacińsko-polskie*, Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. ks. Piotra Skargi, Kraków 2019.

<sup>638</sup> F. Accrocca, *Per Francesco e Chiara*, s. 16.

niezatwierdzonej poprzez dodawanie przedyskutowanych i zatwierdzonych na kapitule tekstów korygujących lub rozszerzających wspólny projekt życia. Biedaczyna proponował, aby dołączyć do norm określających życie braci mniejszych przepis o tym, że jeśli jakiś brat popełni grzech śmiertelny, powinien się udać do swojego gwardiana, a bracia, którzy wiedzą o jego grzechu, nie powinni go zawstydząć i zniesławiać, ale poprzez miłosierdzie winni zachować wiadomość o grzechu brata w tajemnicy. Warty podkreślenia jest fakt, iż w drugiej części listu ten sam autor poleca wysłać brata grzesznika w towarzystwie innego brata do kustosa.

W omawianym tekście można zaobserwować kształtującą się hierarchię wewnątrz zakonu. Na najniższym szczeblu władzy są gwardianie, którzy według Kajetana Essera byli przełożonymi najmniejszej grupy braci będących w drodze<sup>639</sup>. Następnym stopniem hierarchii jest kustosz i minister. Na podstawie omawianego listu trudno rozstrzygnąć, czy terminy „kustosz” i „minister” określają jeszcze ten sam stopień władzy, czy już istnieje między nimi różnica. Trudność z określeniem wynika z faktu, iż w żadnej z zachowanych tekstów *Regul* św. Franciszka nie ma fragmentu, o którym wspomina Poverello. Świadczyć to może o tym, że tekst proponowany przez Franciszka nie został zatwierdzony przez kapitułę i dlatego nie znajduje się w żadnej redakcji dokumentu prawnego.

Niektórzy znawcy Franciszkowych pism łączą go z V rozdziałem *Reguły niezatwierdzonej* lub z VII rozdziałem *Reguły zatwierdzonej*. Bliższy prawdy wydaje się termin związany z *Regułą niezatwierdzoną* (1221 r.), o czym mógłby świadczyć zapis o spowiedzi niesakramentalnej przed bratem niekapłanem i jego podobieństwo do tego, co znajduje się we wspomnianej regule, oraz propozycja uzupełnienia reguły na kapitule<sup>640</sup>. Bliska jest tu teza Kajetana Essera, sugerującego, iż list został napisany przed podróżą Świętego do Egiptu<sup>641</sup>. Trudno bowiem wyobrazić sobie Franciszka, który poleca ministrowi pozostanie na swoim stanowisku, gdy on sam rezygnował z urzędu po powrocie z Ziemi Świętej. Byłaby to rażąca sprzeczność.

*List do ministra* jest piękną kartą o miłosierdziu w życiu wspólnoty zakonnej. Franciszek po raz kolejny udowadnia, jak normy zaczerpnięte z *Ewangelii* należy wprowadzać w życie i w jaki sposób brat mniejszy ma postępować po śladach Jezusa Chrystusa. W omawianym liście został przedstawiony konkretny przypadek, jak postępować z braćmi, którzy grzeszą.

Problemem relacji w życiu braterskim zajmuje się też *List do brata Leona*. Jest to jeden z tekstów św. Franciszka, którego daty powstania mimo wielu dyskusji i badań nie udało się ustalić. Historycy są zgodni co do ostatnich lat życia Świętego z Asyżu, ale niczego bardziej konkretnego nie udało się ustalić. Dokument do 1860 r. znajdował się w klasztorze franciszkańskim w Spoleto, a w tym roku po likwidacji Państwa Kościelnego i zniesieniu klasztoru przez władzę świecką trafił do katedry w Spoleto. Wydaje się, że nie był tam otoczony szczególnym kultem, skoro w 1895 r. jeden z księży chciał go sprzedać do Stanów Zjednoczonych. Dzięki interwencji historyka Falociego Pulignaniego list został przekazany Leonowi XIII, który w 1902 r. na prośbę mieszkańców Spoleto podarował im go i do czasów współczesnych przechowywany jest w skarbcu tamtejszej katedry.

---

<sup>639</sup> K. Esser, *Gli scritti*, s. 284.

<sup>640</sup> Por 1 Reg 20, 3-4; LM 22.

<sup>641</sup> K. Esser, *Gli scritti*, s. 284.

Nazywanie omawianego tekstu „listem” jest trochę na wyrost, gdyż jest to kartka o wymiarach 6 x 13 cm, tak więc ma formę raczej bileciku. Prace nad tekstem Bartolego Langelego doprowadziły do nowego odczytania tekstu i innego jego zrozumienia<sup>642</sup>. Wcześniejsze wydania nie wyjaśniały, dlaczego Poverello najpierw zaprasza Leona do siebie, a w zakończeniu listu zaznacza, iż nie powinien przychodzić. Langeli postawił hipotezę powstania tekstu w dwóch częściach i tym samym w dwóch różnych okresach czasu. Najpierw tekst z wersów 1-15, gdzie Franciszek pisze do swego sekretarza: *nie trzeba, abyś przychodził do mnie*, a następnie po pewnym czasie zmienia zdanie i stwierdza: *jeśli odczuwasz potrzebę... i chcesz przyjść do mnie, przyjdź* (w. 4)<sup>643</sup>.

Z tekstu listu wypływa wielka troska o dobro brata i relacje oparte na relacjach matki z synem. Na tej podstawie można wysnuć wniosek, iż Franciszek był też ojcem duchownym, który pomagał swoim podwładnym w zrozumieniu woli Bożej. Czyni to jednak przy pełnym zachowaniu wolności duchowej, czego wyrazem jest omawiany tekst. Poverello zachęcał w nim Leona, aby szedł drogą, która wydaje mu się lepszym sposobem podobania się Bogu i podążania Jego śladami oraz za Jego ubóstwem<sup>644</sup>. Tekst ten w sposób jasny i bardzo prosty przedstawia istotę życia brata mniejszego, którą jest podobanie się Bogu, podążanie śladami Chrystusa i zachowywanie Jego ubóstwa. Te trzy czynniki stanowią elementy składowe tożsamości franciszkańskiej.

Rada (*consilium*), której Seraficki Ojciec udziela swemu sekretarzowi, nie odnosi się do przestrzegania jakiegoś prawa lub normy, ale do natchnienia wewnętrznego, do tego, co wydaje mu się lepsze. Franciszek postąpił tak, przekonany, że Leon posiada Ducha Pańskiego i jego wybór będzie zgodny z duchem *Ewangelii*<sup>645</sup>. Podstawą bowiem *Reguły* i w ogóle życia wspólnoty franciszkańskiej jest naśladowanie przykładu Jezusa Chrystusa i zachowywanie Jego nauki, jak stanowi *Reguła niezatwierdzona* (1 Reg 1), lub w wersji *Reguły zatwierdzonej* zachowywanie *Świętej Ewangelii* Pana naszego Jezusa Chrystusa (2 Reg 1). *List do brata Leona*, a przede wszystkim słowa o tym, by iść za Chrystusem śladami Jego ubóstwa, stały się podstawą gorących dyskusji w czasach sporu między spirituałami a wspólnotą. Frakcja spirituałów powoływała się właśnie na te słowa jako przyzwolenie Franciszka i jego błogosławieństwo dla ich sposobu życia.

Przedmiotem późniejszych sporów w łonie zakonu był też *List do św. Antoniego*. W tym wypadku też mamy do czynienia z malutkim biletem prywatnym wysłanym przez Franciszka do przyszłego świętego z Padwy. Najprawdopodobniej była to odpowiedź Biedaczyny na pytanie odnośnie do nauczania teologii. List przynależy do pism prywatnych św. Franciszka i jako taki nie znalazł się w głównych zbiorach pism. Najczęściej można było znaleźć wzmiankę o nim w pismach dotyczących św. Antoniego. Za autentycznością

<sup>642</sup> Zob. A. Bartoli Langeli, *La Lettera di Spoleto*, w: Francesco d'Assisi, *Scritti*, s. 115-116. Tenże, *Ancora sugli autografi di frate Francesco*, w: *Verba Domini Mei*, Gli opuscula di Francesco d'Assisi a 25 anni dalla edizione di Kajetan Esser, Atti del Convegno internazionale, Roma 10-12, Aprile 2002, Edizioni Antonianum, Roma 2003, s. 92-94.

<sup>643</sup> Obie redakcje listu, dawną Kajetana Essera i nową Attilia Bartolego Langelego zawiera polskie wydanie *Pism Franciszka i Klary*. Zob. Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 267.

<sup>644</sup> *Jakikolwiek sposób wydaje ci się lepszy, aby podobać się Panu Bogu i iść Jego śladami i za Jego ubóstwem, postępuj tak z błogosławieństwem Pana Boga i moim pozwoleniem*. Zob. LL 3, w: ZF, s. 277.

<sup>645</sup> C. Paolazzi, *Lettura degli „Scritti”*..., s. 267.

dokumentu przemawia cytowanie go przez Tomasza z Celano w *Vita II*<sup>646</sup>. Celańczyk nie wspomina o treści owego listu, jednak umieszczenie owego odniesienia w rozdziale o kaznodziejach i teologach ma też swoje znaczenie.

Niektórzy historycy mają jednak wątpliwości co do autentyczności tego pisma. Jako główny argument wysuwają jego brak w kodeksach i użycie terminów niespotykanych w innych pismach Asyżanina<sup>647</sup>. List powstał między rokiem 1223 a 1224. Taką datę przyjmuje się na podstawie wzmianki w tekście *sicut in regula continetur*. Reguła została zatwierdzona przez Honoriusza III 29.11.1223 r., a na przełomie lat 1224 i 1225 Antoni głosił kazania we Francji i nauczał teologii. Na tej podstawie przyjmuje się, iż omawiany list powstał pod koniec 1223 r. lub na początku 1224 r.<sup>648</sup>. Jak wspomniano, ten krótki tekst jest bardzo ważny w podejmowanej polemice o tym, jak Franciszek z Asyżu ustosunkowywał się do problemu studiów w zakonie albo szerzej do wszelkiej aktywności intelektualnej.

W najnowszej historii dyskusję na ten temat wywołał Sabatier, według którego Biedaczyna uważał naukę i studia za przeciwnie formie życia objawionej mu przez Pana<sup>649</sup>. Z takim odczytaniem woli Serafickiego Ojca nie zgodził się Gratien de Paris, dla którego Franciszek nie uważał nigdy nauki jako czegoś koniecznego do realizacji swoich ideałów i nie ukrywał zagrożeń, które ona niesie, ale pozwolił na studia w zakonie, tylko z zastrzeżeniem, aby nie były one przeszkodą na drodze modlitwy i pobożności<sup>650</sup>.

Zdecydowanie za tym, iż Poverello zaakceptował studia jako konieczne w procesie rozwoju swojego zakonu, byli między innymi Kajetan Esser<sup>651</sup> i dwóch franciszkanów konwentualnych – Di Fonzo i Ossanna. Lorenzo di Fonzo doszedł do wniosku, że Biedaczyna na przełomie lat 1221 i 1224 zmienił swoje podejście do studiów. Autor nazywa owa zmianę przemianą intelektualną i nawróceniem<sup>652</sup>. Di Fonzo uważa, iż wcześniejsze podejście Świętego do wiedzy i nauki wynikało z jego braku edukacji szkolnej i z nieznamości teologii. Z czasem uległo ono zmianie, czego dowodem jest właśnie *List do św. Antoniego*, w którym wyraża on zgodę na naukę teologii. Podobnie przedstawia sprawę Faustina Ossanna, według którego Franciszek zmienił swoje podejście do studiów i dostosował ideał do wymagań praktycznych, w których znalazł się założony przez niego zakon<sup>653</sup>. Również on na potwierdzenie swojej tezy przywołuje omawiany list. Takie dostosowanie do wymogów czasu, ale wbrew swojej woli ze strony Biedaczyny przedstawia w swych pracach również Manselli. Według rzymskiego historyka Franciszek miał wielki szacunek do teologów, ale zarazem obawiał się możliwości pychy, którą wywołuje posiadanie wiedzy. Jednak nie uniknął tej sytuacji i wpływ na jej akceptację miał rozwój jego dzieła<sup>654</sup>.

<sup>646</sup> Zob. 2 Cel 163, 8: *A gdy raz pisał do św. Antoniego, kazał umieścić taki nagłówek w liście „Bratu Antoniemu, mojemu biskupowi”*, w: ZF, s. 684.

<sup>647</sup> A. Rigon, *Lettera ad Antonio*, w: Francesco d'Assisi, *Scritti*, s. 389-390; N. Scivoletto, *Problemi di lingua e di stile degli scritti latini di san Francesco*, w: Francesco d'Assisi e Francescanesimo dal 1216 al 1226, s. 107.

<sup>648</sup> Na temat dyskusji o czasie powstania listu zob. K. Esser, *Gli scritti*, s. 183-184.

<sup>649</sup> O pozycji Sabatiera zob. P. Maranesi, *Nescientes litteras*, s. 38; K. Esser, *Gli scritti*, s. 177.

<sup>650</sup> G. de Paris, *Histoire de la fondation...*, s. 96.

<sup>651</sup> Zob. K. Esser, *Origini e valori...*, s. 240-241.

<sup>652</sup> L. Di Fonzo, *L'apostolato intellettuale, componente essenziale del carisma francescano-conventuale*, MF 1994, nr 94, s. 584-587.

<sup>653</sup> F. Ossanna, *Il senso della teologia nell'Ordine francescano. La lettera di Francesco ad Antonio*, MF 1994, nr 94, s. 505-507.

<sup>654</sup> R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 377-378.

Z taką interpretacją myśli Świętego nie zgadza się Pietro Maranesi, który opierając się przede wszystkim na *Testamencie*, neguje rozwój, a tym bardziej zmianę w podejściu do studiów ze strony św. Franciszka. Podkreśla, iż w Serafickim Ojcu istnieje niejednoznaczność w podejściu do tego tematu. Z jednej strony jest uszanowanie, a z drugiej pojawia się nostalgia za początkowym życiem, kiedy to bracia byli *idiotae et subditi omnibus* oraz utrzymywali się z pracy własnych rąk. Tak więc Franciszek, wyłaniający się z *Testamentu*, jest człowiekiem szanującym wiedzę i teologów, ale przekonanym, iż powołaniem jego i zakonu jest bycie prostym i nieuczonym<sup>655</sup>. Podobne podejście do tego tematu można dostrzec w *Napomnieniach*, w szczególności w rozdz. VII, w którym Poverello, wyjaśniając tekst św. Pawła *litera zbija, a duch ożywia*, ostrzega swych braci przed posiadaniem wiedzy i wynikającą z niej pychą. Dlatego poleca Antoniemu, aby podczas studium teologii nie gasił ducha modlitwy i pobożności. Godny podkreślenia jest fakt dostrzeżony przez założyciela braci mniejszych, a mianowicie, że nauczanie teologii może zabić ducha modlitwy.

W powyższej dyskusji należy zauważyć, iż Franciszek nie wysuwa żadnych uprzedzeń w odniesieniu do studiów teologicznych. Problemem dla niego nie były same studia, ale niebezpieczeństwa wynikające z posiadania wiedzy i trudność, jak połączyć powołanie do bycia bratem mniejszym ze studiami, które powodowały utratę pozycji ostatnich, najmniejszych w społeczeństwie. Trzeba też wziąć pod uwagę fakt wstępowania do zakonu coraz większej liczby kandydatów po studiach, co powodowało tzw. proces klerykalizacji. Kandydaci podejmowali pracę zgodnie ze swoim przygotowaniem, czyli głoszenie kazań, do czego coraz częściej konieczna była formacja intelektualna, czyli studia. W tym kontekście należy umieścić *List do św. Antoniego*.

### c. Opowieść o prawdziwej i doskonałej radości

W wypowiedziach wielu uczonych na temat studiów często padał argument odnoszący się do procesu rozwoju zakonu i związanych z nią zmian w podejściu Franciszka do niektórych spraw. Przedstawiony zostanie teraz tekst św. Franciszka, który porusza właśnie sprawę rozwoju zakonu, zatytułowany *Prawdziwa i doskonała radość*. W ścisłym znaczeniu nie jest to pismo, ale tekst podyktowany przez Biedaczynę, dlatego Esser umieszcza go nie wśród *Scritti*, a wewnątrz *Opuscula dictata*<sup>656</sup>. Najbardziej znana wersja tego opowiadania znajduje się w VIII rozdziale *Kwiatków św. Franciszka*, jednak jest to rozbudowana forma opowiadania, które jako Franciszkowe wydał w 1927 r. Benvenuto Bughetti<sup>657</sup>. Opowieść opiera się na świadectwie brata Leonarda z Asyżu, towarzysza Biedaczyny. Nie wiadomo, kiedy Poverello podyktował swoje opowiadanie. Jednak na podstawie treści, jeśli założyć, iż nie jest ono czysto teoretyczną opowieścią, ale podsumowaniem wydarzeń biograficznych z życia świętego z Asyżu, prawdopodobnie powstało pod koniec życia św. Franciszka.

<sup>655</sup> P. Maranesi, *Nescentes litteras*, s. 40-43.

<sup>656</sup> K. Esser, *Gli scritti*, s. 601-603. Wydawcy polscy umieszczają ten tekst wśród pism św. Franciszka. Por. Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 135, w: ZF, s. 211-212.

<sup>657</sup> B. Bughetti, *Analecta de S. Francisco Assisiensi saeculo XIV ante medium collecta*, AFH 1927, nr 20, s. 107.

Franciszek opowiada o pewnych wydarzeniach, które według jego narracji miały miejsce w Porcunkuli, ale trzeba pamiętać, że jest to opowieść wymyślona, mająca na celu przedstawienie pewnych zagadnień, a nie faktów. Centrum owej narracji stanowi *vera e perfecta laetitia* (prawdziwa i doskonała radość). Biedaczyna opowiada o sobie i o tym, co miałoby się mu przydarzyć, jednak nie chodzi tu tylko o osobiste przeżycia, ale o to, co jest istotą naśladowania Chrystusa, i co powinno stanowić źródło radości dla jego braci.

Prawdziwa radość, czyli autentyczne naśladowanie Syna Bożego poprzez braci mniejszych nie powinno być łączone z rozwojem ilościowym i terytorialnym zakonu. W pierwszej części swojej paraboli Święty przedstawił przypadki dotyczące ambicji zakonu. Opowiada o możliwym wstąpieniu do braci mniejszych wszystkich profesorów paryskich oraz prałatów francuskich, ponadto arcybiskupów i biskupów, a nawet królów Anglii i Francji. Następnie rozważa problem rozwoju terytorialnego, obrazując go poprzez teoretyczne nawrócenie dzięki działalności braci wszystkich niewiernych. Również w tym wypadku Poverello dotykał problemu ambitnych planów swego zakonu. Zakonu, który rozrósł się liczebnie i terytorialnie i według opinii ludzkiej wstępują do niego coraz wartościowsi kandydaci. Podkreślał to Franciszek w dalszej części swej opowieści, gdzie wkłada w usta furtiana słowa: *jest nas tylu i takich*. Nowi członkowie zakonu chcieli uczestniczyć w zaszczytnych funkcjach społeczeństwa i Kościoła. Wszystkie te „sukcesy” św. Franciszek uważał za nieodpowiednie i nieprzystające do ideału, który objawił mu Pan i który miał być punktem odniesienia dla jego naśladowców<sup>658</sup>. Modelem jest Chrystus i pójście Jego drogą (*sequela Christi*), to powinno być normą dla postępowania braci mniejszych, a nie chęć zaakceptowania przez świat i wielkich tego świata, bowiem taka postawa prowadziłaby do służenia swoim ambicjom, a nie Bogu<sup>659</sup>.

W tych wypowiedziach Franciszka można odkryć wydarzenia, które dokonały się we *fraternitas* po roku 1215, kiedy to do zakonu zaczęły wstępować osoby wykształcone i sławne z punktu widzenia życia kulturalnego. Fakt ten był też przedstawiany jako wielki sukces zakonu i zapewne stanowił powód do radości braci. Ponadto powodzenia w akcjach misyjnych w Europie po roku 1217 i poza nią aż do męczeństwa pięciu braci w Maroku w 1221 r. wywoływały pewien rodzaj dumy, a nawet pychy wśród członków zakonu. Biedaczyna dostrzegał zmiany dokonujące się wewnątrz zakonu, jego rozrost terytorialny i osobowy oraz wzrost znaczenia w Kościele. Wszystkie te sytuacje dla wielu mogły wywoływać radość, jednak Święty nie uznawał je za chwalebne. Zmiany, które zachodziły, zaakcentował sam Franciszek podczas opisu struktury Matki Bożej Anielskiej. Stwierdził, że ma bramę, brata portiera i harmonogram dnia do przestrzegania, co wygląda bardziej na opis opactwa monastycznego niż klasztor braci.

Grado Merlo twierdzi, że brat furtian jest uosobieniem zmian, które zaszły we *fraternitas* świętego Franciszka w szczególności względem założyciela i jego przydatności we wspólnocie<sup>660</sup>. Ciekawe więc z tego punktu widzenia jest to, co mówi on do św. Franciszka i jak go traktuje. Odźwierny rozpoznaje bowiem brata Franciszka i zwraca się do niego: *Wynoś*

<sup>658</sup> G.G. Mero, *Frate Francesco*, s. 108.

<sup>659</sup> G. Miccoli, *La proposta cristiana di Francesco d'Assisi*, s. 33-35.

<sup>660</sup> G.G. Merlo, *Intorno a Frate Francesco*, s. 138.

*się, ty jesteś człowiek prosty i niewykształcony. Jesteś teraz zupełnie zbyteczny. Jest nas tylu i takich, że nie potrzebujemy ciebie*<sup>661</sup>.

Z zacytowanych słów wynika, iż istniała w zakonie część braci przekonanych o samowystarczalności, o tym, że nie potrzebny im jest Franciszek, bowiem jest ich wielu i wysoko wykształconych, że *simplex et idiota*, czyli Asyżanin jest im zbyteczny. Być może nie tyle chodziło w tej wypowiedzi o samego Franciszka, co o styl jego życia, który był wyrzutem sumienia dla nowej wersji zakonu<sup>662</sup>. Można w tej wypowiedzi dostrzec, iż Poverello czuł się nieadekwatny, niepasujący do tak rozwiniętego zakonu. Dużo wnosi metafora bramy, która się nie otwiera i zostawia Franciszka na zewnątrz. Brat furtian odsyła Biedaczynę do przytułku dla trędowatych; do miejsca, w którym zaczęła się historia nawrócenia. Autor więc wydaje się mówić sam do siebie, że powinien znów rozpocząć drogę pokuty, czyli wszystko od początku.

Z takim odczytaniem dialogu o *Prawdziwej i doskonałej radości*, a przede wszystkim z oceną ekspansji zakonu nie zgadza się Cesare Vaiani, według którego Franciszek z Asyżu nie negował postępu zakonu, który się dokonał, ale odczytał go w inny sposób jak większość braci. Współbracia Franciszka interpretowali rozwój według logiki światowej jako spektakularny sukces, natomiast ich założyciel patrzył na ten proces w świetle logiki krzyża<sup>663</sup>. Powstaje w tym miejscu zasadnicze pytanie: czy owa logika krzyża odnosi się tylko do Franciszka, czy też do całego zakonu? Szukaniu odpowiedzi na nie, Seraficki Ojciec poświęcił kilka lat swego życia, które przez biografów i franciszkanistów nazywane są czasem wielkiej pokusy (*La grande tentazione*). W tym czasie nie najlepiej układały się kontakty Franciszka ze swoimi braćmi, a on sam przeżywał wielkie rozterki duchowe, których rozwiązania poszukiwał w samotności i na modlitwie. Autor *Vita I*, opisując tę sytuację, stwierdził, iż Święty nie chciał nawet widzieć swoich braci, bowiem napotykał takich, którzy na zewnątrz, poza zakonem, zgadzali się z nim, „w oczy przyklaskiwali, a za plecami szydzili”<sup>664</sup>.

Z tego fragmentu wyłania się Franciszek rozczarowany zachowaniem swoich braci. Co więcej, Celano w *Vita II* wkłada w jego usta okrzyk: *Kim są ci, którzy zakon mój i braci wyrwali z moich rąk?*<sup>665</sup>. Polikarp Nowak, tłumacz polskiej wersji *Zbioru asyckiego*, interpretując ten fragment, stwierdził, że to echo dramatu istnienia w zakonie od początku dwóch przeciwnych prądów – zwolenników surowego ubóstwa i tych, którzy chcieli zorganizować zakon według modeli monastycznych, budując wielkie klasztory, mające także zabezpieczenie materialne<sup>666</sup>. Takie wyjaśnienie jest nałożeniem sporów z XIV i XV wieku najpierw między spirytuałami i wspólnotą, a później obserwantami i konwentualnymi na początku powstawania zakonu. Jak wspomniano przy omawianiu dymisji Franciszka po powrocie z Ziemi Świętej, taka interpretacja nie bierze pod uwagę faktów i sytuacji w ruchu franciszkańskim w XIII wieku, a mianowicie, że ci, którzy odwoływali się do modeli monastycznych, w owym czasie chcieli zaostreżenia rygoru, np. bardziej radykalnych postów, surowszego ubóstwa, a nie rozluźnienia zasad. Spór wewnątrz zakonu nie toczył się o

<sup>661</sup> Rad w. 10-12, w: ZF, s. 211-212.

<sup>662</sup> P. Maranesi, *Francesco d'Assisi e i frati minori*, s. 88.

<sup>663</sup> C. Vaiani, *Storia e teologia...*, s. 293.

<sup>664</sup> 1 Cel 96, 5, w: ZF, s. 509.

<sup>665</sup> 2 Cel 188, 2, w: ZF, s. 702. Por. też: ZA 44, 5, w: ZF, s. 1559.

<sup>666</sup> Por. P.J. Nowak, *Zbiór asycki. Tłumaczenie i wprowadzenie* oraz przypisy w: ZF, s. 1559.

ubóstwo i jego przestrzeganie, ale o formy instytucjonalne i strukturę, którą miało przyjąć *fraternitas*, i o to, czy zaakceptować tradycyjne monastyczne struktury życia zakonnego, czy też podjąć się zadań związanych z działalnością pastoralną. Problem stanowiło pogodzenie bycia mniejszym (*minoritas*) z coraz większym znaczeniem nadawanym zakonowi, przede wszystkim przez Stolicę Apostolską po wstąpieniu doń wielu uczonych i po sukcesach w rozwoju terytorialnym. Tak więc spór toczył się o formy rozwoju ruchu franciszkańskiego, a nie o ubóstwo, albo innymi słowy bardziej o *minoritas* niż o *povertas*.

Taką interpretację sugerował też Tomasz z Celano: Święty bolał nad tymi, którzy zapomnieli o pierwotnej prostocie i ubiegają się o kierownicze urzędy, tłumacząc to staraniem o dusze<sup>667</sup>. Biedaczyna ową dyskusję przyjmował jako pewnego rodzaju dyskomfort wewnętrzny. Z jednej strony dostrzegał oddalenie się od pierwotnej intuicji, a z drugiej uznawał konieczność zmian związanych z rozwojem. Nie mogąc samodzielnie znaleźć rozwiązania tego problemu, powierzył go na modlitwie swemu Panu. To też spowodowało, że poszukiwał samotności i oddalenia od braci. Odpowiedź Boga przyszła w 1224 r. w momencie otrzymania stygmatów.

---

<sup>667</sup> Zob. 1 Cel 104, 1-8, w: ZF, s. 515.



### Rozdział III. Wzrost samoświadomości braci mniejszych oraz obrona tożsamości w latach 1226-1245

#### 1. Sytuacja zakonu po śmierci św. Franciszka

Wieczorem 3.10.1226 r. przy kościółku pod wezwaniem Matki Bożej Anielskiej, zwanym Porcjunkulą, zmarł Jan Bernardone, który od swego nawrócenia nazywany był bratem Franciszkiem z Asyżu. Śmierć założyciela wywołała wielkie poruszenie wśród braci mniejszych, ale i mieszkańców umbryjskiego miasta. Zgodnie ze zwyczajem bracia czuwali przy ciele zmarłego Ojca, odmawiając modlitwy za zmarłych i brewiarz. Jednak już wtedy zarząd zakonu zastanawiał się, co zrobić z ciałem Biedaczyny? Kościół w Porcjunkuli, będący dawną kaplicą benedyktynów z Monte Subasio, mający tylko 11 m długości i 6 szerokości oraz położony prawie 4 km od miasta, nie był właściwym miejscem na pochówek ciała człowieka, którego już za życia uważano za świętego, a tym samym jego szczątki traktowano jak relikwie<sup>1</sup>. Już podczas choroby Poverella, jak opisuje autor *Zbioru asyjskiego*, mieszkańcy Asyżu wysłali oddział żołnierzy do Bagnaii, aby go zabrać do Asyżu, bowiem obawiali się, aby Święty tam nie zmarł i wówczas nie byłiby w posiadaniu jego ciała<sup>2</sup>. W obawie przed zamieszkami związanymi z chęcią uczczenia ciała przez mieszkańców i zdobycia relikwii oraz przed możliwością wykradzenia ciała przez mieszkańców Perugii brat Elias w porozumieniu z włodarzami miasta otoczył kościółek Matki Bożej Anielskiej braćmi i uzbrojonymi rycerzami<sup>3</sup>. Bracia zdawali sobie sprawę z wartości, jaką dla nich i dla okolicznej ludności miały szczątki Serafickiego Ojca, dlatego postanowiono pochować go w kościele św. Jerzego znajdującym się wewnątrz murów miejskich Asyżu<sup>4</sup>. Niektórzy z naśladowców Świętego byli przeciwni takiej decyzji, przywołując wypowiedzi Asyżanina, który pragnął być pochowany przy kościele Matki Bożej Anielskiej<sup>5</sup>. Zostali jednak przekonani argumentami o prowizoryczności pochówku w kościele św. Jerzego oraz brakiem odpowiedniego zabezpieczenia w Porcjunkulii. Na temat usytuowania kościółka toczą się dyskusje, bowiem w drugiej połowie XIII wieku został on zburzony, a na jego miejscu powstała obecna bazylika św. Klary<sup>6</sup>.

Śmierć Franciszka spowodowała niemałe napięcia wewnątrz założonego przezeń zakonu. Jeśli nieobecność Poverella w latach 1219-1220 sprowokowała burzliwe dyskusje na

---

<sup>1</sup> Nazwa *porziuncola* pochodzi od małego kawałka ziemi, porcji, pokrytego lasem na równinie poniżej Asyżu. Zob. I. Gatti, *La tomba di s. Francesco nei secoli*, Casa Editrice Francescana, Assisi 1983, s. 3. Na temat kościółka pod wezwaniem Matki Bożej Anielskiej i jego historii zob. L. Pellegrini, *La Porziuncula: da oscuro toponimo a „caput et mater pauperum minorum fratrum*, w: R. Paciocco, L. Pellegrini, *Il perdono di Assisi*, Napoli 1999, s. 49-86; L. Pellegrini, *Da dimora precaria a santuario: la complessa vicenda dell'insediamento minoritico alla Porziuncola*, w: P. Messa, *San Francesco e la Porziuncola*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2008, s. 63-105.

<sup>2</sup> ZA 96, 4, w: ZF, s. 1629.

<sup>3</sup> Taką informację podaje Celano w *Traktacie o cudach*. Zob. 3 Cel 32, 4, w: ZF, s. 753.

<sup>4</sup> Informację o kościele św. Jerzego jako miejscu złożenia ciała św. Franciszka podaje Jordan z Giano. Zob. G. da Giano, *Chronica* 50, w: FF, s. 1999.

<sup>5</sup> Por. 1 Cel 108, 11, w: ZF, s. 518.

<sup>6</sup> Na temat usytuowania kościoła s. Jerzego zob. I. Gatti, *La Tomba di s. Francesco...*, s. 21-27; M. Millozzi, *La tomba di s. Francesco*, Casa Editrice Francescana, Assisi 1992, s. 13-15.

temat tego, jak powinno wyglądać życie brata mniejszego, to łatwo sobie wyobrazić, że w 1226 r. problemy się zwielokrotniły. Zakon Braci Mniejszych był jeszcze na etapie organizowania się i niektóre jego struktury, jak również dokumenty prawne, funkcjonowały dopiero od kilku lat. Bracia prowadzili nadal bardzo zróżnicowany tryb życia. Jedni oddawali się wędrownemu kaznodziejstwu, inni spędzali czas na modlitwie w pustelni, a jeszcze inni oddawali się posłudze przy chorych, zwłaszcza trędowatych<sup>7</sup>. W ostatnich latach przed śmiercią założyciela szeregi zakonu franciszkańskiego zasilili bardzo liczni kapłani, którzy poświęcali się kaznodziejstwu i zadaniom duszpasterskim, co doprowadziło do porzucenia w części wędrownego sposobu życia i głoszenia kazań pokutnych, a przyjęcia życia osiadłego przede wszystkim w miastach. Bracia prowadzili bardzo ożywioną aktywność duszpasterską w wielu krajach Europy, Azji Mniejszej i Afryki Północnej. Rozwijała się misja w Niemczech i Francji, która objęła też tereny obecnej Belgii i Holandii. W 1224 r. naśladowcy Biedaczyny z Asyżu przybyli do Anglii. Franciszkanie prowadzili też misje wśród niewiernych, w szczególności w krajach muzułmańskich obecnego Maroka i Tunezji oraz na terenach Ziemi Świętej.

W krajach chrześcijańskich naśladowcy Poverella kierowali swoją działalność głównie do społeczeństwa miejskiego, które z różnych względów między XII a XIII wiekiem zostało zaniedbane pod względem troski duszpasterskiej. Zakon Braci Mniejszych pozwolił wielu grupom społecznym na znalezienie swego miejsca w Kościele. Przekaz franciszkanów oparty na ubóstwie ewangelicznym i prostocie wypowiedzi docierał do dużej grupy społeczeństwa, co w konsekwencji doprowadziło do zajęcia się duszpasterstwem (*cura animarum*) środowiska miejskiego<sup>8</sup>.

Dobrym przykładem potwierdzającym tę sytuację w zakonie jest działalność Hajmona z Faversham, który wstąpił do zakonu jako kapłan i znany kaznodzieja. On to w Wielkanoc 1223 lub 1224 r., widząc dużą liczbę wiernych w kościele, w którym bracia sprawowali oficjum, a nie mając własnego kościoła, poprosił o możliwość wygłoszenia kazania. Spowiadał też przez trzy dni wiernych i udzielał im Komunii św.<sup>9</sup>. Ze względu na działalność kaznodziejską i sprawowanie sakramentów podczas przyjmowania do zakonu preferowane były osoby wykształcone, a ich przewaga (głównie w zarządzie) przyczyniła się do zorganizowania studiów i w przyszłości do powstania szkół oraz otwarcie się na środowiska uniwersyteckie.

Po śmierci św. Franciszka w zakonie była też duża grupa braci bez święceń, którzy oddawali się przepowiadaniu pokutnemu, nawoływaniu do lepszego życia oraz głoszenia orędzia pokoju. Zakon franciszkański ze względu na swoje pochodzenie i charakter od początku jawił się jako społeczny. Franciszkanie byli zakonnikami żyjącymi pośród ludu dzielącymi jego warunki życia<sup>10</sup>. Następował wówczas szybki rozwój miast i powstawania nowych osiedli z ludności, która przenosiła się ze wsi do miasta i osiedlała się na obrzeżach

---

<sup>7</sup> R. Prejs, *Za Franciszkiem. Dzieje pierwszego zakonu franciszkańskiego 1209-1517*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2011, s. 140.

<sup>8</sup> Por. G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Editrici Francescane, Milano 2003, s. 89.

<sup>9</sup> Zob. T. da Eccleston, *De adventu fratrum Minorum in Anglia*; tłum. włoskie: *L'insediamento dei frati minori in Inghilterra*, w: FF, s. 2034-2035.

<sup>10</sup> L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, Bracia Mniejsi Kapucyni, Kraków 1998, s. 150.

murów miejskich lub w ich pobliżu. Właśnie w tych miejscach powstawały miejsca pobytu braci mniejszych i wśród tej ludności koncentrowała się działalność franciszkanów<sup>11</sup>. Bracia wzbudzali zaufanie przede wszystkim ze względu na skromność życia, a ufność wpływała z kolei na zażyłość i wzajemne zaufanie między naśladowcami Franciszka a mieszkańcami.

Mimo że Franciszek w swoim *Testamencie* bardzo mocno przypominał swoim naśladowcom o pierwotnym sposobie życia i wykazywał, jak wprowadzić go w życie w obecnej sytuacji zakonu, to jednak braciom coraz bardziej groziło porzucenie pierwotnej kondycji biedaków i bycia mniejszymi (*minoritas*), co najlepiej widoczne było w zaniechaniu utrzymania się z pracy własnych rąk poprzez dorywcze prace. Pierwotny sposób życia wystawiał braci codziennie na ryzyko i niepewność, co według założyciela było najlepszą możliwością zrozumienia sytuacji człowieka ubogiego. To doświadczenie Franciszka i jego pierwszych naśladowców było bardzo trudne do przekazania kandydatom, których liczba bardzo szybko wzrastała. Ekspansja zakonu na prawie wszystkie kraje Europy chrześcijańskiej spowodowała, iż w zakonie było coraz więcej braci nie pochodzących z Italii, nieznających osobiście założyciela i rzeczywistości włoskiej. Dla nich zakon był międzynarodowy i posiadał ważną misję do spełnienia w Kościele powszechnym. Natomiast w Italii, w szczególności w środkowych Włoszech, pozostali bracia, którzy byli pierwszymi towarzyszami Biedaczyny i pamiętali pierwotny charakter ruchu franciszkańskiego. Dla nich proces ewolucji, któremu podlegał zakon, był trudny do zrozumienia, a niekiedy wydawał się wręcz wrogi i odbierany jako zdrada pierwotnych ideałów. Pomędzy tymi dwoma grupami przebiegała linia podziału w zakonie założonym przez Franciszka z Asyżu<sup>12</sup>. Do tego dołączyć należy wspomniany wcześniej podział na braci kapłanów oraz nieposiadających święceń. W zakonie posiadanie święceń lub ich brak nie upoważniały do otrzymywania jakichś przywilejów we wspólnocie, jednak ci, którzy posiadali sakrament kapłaństwa, okazywali się bardziej przydatni w pracy kaznodziejskiej i duszpasterskiej, a ta coraz bardziej stawała się głównym zajęciem franciszkanów. Przemiana charakteru zakonu albo raczej jego formy pracy dokonywała się nie bez oporów i dyskusji wewnątrz wspólnoty i na zewnątrz, w szczególności z klerem diecezjalnym.

Niektórzy historycy w śmierci Franciszka z Asyżu dostrzegają uwolnienie się przede wszystkim zarządu zakonu od osoby, która sprawiała kłopoty i była niewygodna<sup>13</sup>. Dopóki Święty żył, był zawsze punktem odniesienia i kryterium rozstrzygającym wątpliwości odnoszące się do bycia bratem mniejszym. Gdy go zabrakło, w zakonie doszły do głosu rozbieżne koncepcje na istotę tożsamości franciszkańskiej. Mimo iż bracia darzyli swego założyciela szczerym uczuciem uznania i oddania, to w ostatnich latach odbierano też jego osobę jako pewne utrudnienie i przeszkodę, a nawet rodzaj hamulca w tworzeniu struktur<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> R. Manselli, *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2006, s. 101.

<sup>12</sup> Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 141.

<sup>13</sup> Tak na śmierć św. Franciszka patrzy m.in. Grado Giovanni Merlo. Zob. G.G. Merlo, *Frate Francesco*, Societa' editrice il Mulino, Bologna 2013, s. 141.

<sup>14</sup> R. Manselli, *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, s. 74.

Seraficki Ojciec w sensie fizycznym nie pozostawił nic po sobie, ale jego życie i pisma stały się „trudnym dziedzictwem” do wypełnia dla przyszłych pokoleń franciszkańskich<sup>15</sup>.

Po śmierci Biedaczyny w ruchu franciszkańskim ścierały się też dwa prądy intelektualne odnoszące się do realizacji własnego powołania. Z jednej strony Franciszkowe *vivere secundum formam sancti Evangelii* było rozumiane jako totalne wyrzeczenie się siebie, bycie sługą i poddanym wszystkich, a z drugiej *apostolorum vitam ed doctrinam sequens*, nurt odwołujący się do form życia monastycznego i kanonickiego<sup>16</sup>. Początkowy trend związany był z pierwszymi naśladowcami Poverella i z tymi, którzy w ostatnich latach życia Franciszka zajmowali się nim. Bracia ci sami siebie nazywali *soci* (towarzysze), a w wypowiedziach zawartych w *Źródłach franciszkańskich* kryją się za określeniem *nos qui cum eo fuimus* („my, którzy byliśmy z nim”)<sup>17</sup>. Natomiast drugą grupę stanowią bracia, których Tomasz Celano określił *viri litterati et quidam nobiles* (ludzie uczeni i szlachetnie urodzeni)<sup>18</sup>. Tak więc już w ostatnich latach życia wokół Asyżanina gromadzą się osoby o różnym podejściu do życia franciszkańskiego i owa dialektyka spojrzenia pogłębiła się po śmierci Franciszka.

Franciszek z Asyżu poprzez swoje życie od momentu nawrócenia był świadkiem wprowadzenia w życie Ewangelii Jezusa Chrystusa, dlatego już za życia uważany był za świętego. To przekonanie jednak nie wystarczało, należało jeszcze przeprowadzić proces kanoniczny, czyli doprowadzić do rozpoznania i ogłoszenia świętości Biedaczyny przez Kościół. Procesem prowadzącym do ogłoszenia Poverella świętym zainteresowani byli nie tylko jego naśladowcy, ale również papież i władze Asyżu.

Wszystkimi wyżej wymienionymi problemami i przeprowadzeniem zakonu przez pierwsze lata po śmierci Franciszka musieli zająć się brat Elias i Jan Parenti, dwaj pierwsi następcy Biedaczyny w zarządzaniu zakonem, dlatego w obecnym punkcie scharakteryzowane zostaną te dwie postacie.

#### **a. Rządy brata Eliasza i Jana z Parmy**

Latem 1220 r. przebywający na Bliskim Wschodzie Franciszek zostaje poinformowany o problemach w swoim zakonie i wraca do Italii. Na kapitule odbytej z okazji św. Michała Archaniola 29.09.1220 r. Poverello składa rezygnację z przewodzenia braciom mniejszym, a władzę nad zakonem przekazuje Piotrowi Cattaniemu. Z relacji Tomasza z Celano wiadomo, iż stało się to podczas jednej z kapituł. Wówczas Biedaczyna oznajmił, że dla swoich braci jest umarły i odtąd mają słuchać Piotra Cattaniego, któremu był podwładny

<sup>15</sup> Roberto Lambertini i Andrea Tabarroni nadali swojemu wspólnemu dziełu tytuł *Dopo Francesco: l'eredità difficile* (Po Franciszku: trudne dziedzictwo). Zob. R. Lambertini, A. Tabarroni, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1989.

<sup>16</sup> G.G. Merlo, *Intorno a frate Francesco*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1993, s. 123.

<sup>17</sup> Raoul Manselli problemowi świadków, którzy używają tej formuły, poświęcił jedną ze swoich książek. Zob. R. Manselli, „*Nos qui cum eo fuimus*”. *Contributo alla questione francescana*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1980. Atanasio Matanić traktuje wypowiedzi z *nos qui cum eo fuimus* jako nieopublikowane dokumenty z procesu kanonizacyjnego Franciszka, zob. A. Matanić, R. Manselli: *Nos qui cum eo fuimus*, „*Antonianum*” 1981, nr 58, s. 243-258; natomiast Octavian Schmucki za przeróbki pochodzące z czasów spirytualnych. Por. O. Schmucki, R. Manselli: *Nos qui cum eo fuimus*, „*Collectanea Franciscana*” 1981, nr 51, s. 31-37.

<sup>18</sup> 1 Cel 43.

aż do śmierci<sup>19</sup>. Ten sam autor napisał, iż Piotr był jednym z pierwszych naśladowców Asyżanina, a dokładnie drugim, mimo tego nie podaje jego imienia<sup>20</sup>. W wersji łacińskiej występował jako Petrus Catani lub Petrus Cattaneus, w tłumaczeniach zaś na języki włoski i francuski podawany jest jako Pietro di Catanio, Pierre de Catane, co sugeruje że pochodził z Katanii na Sycylii<sup>21</sup>. W rzeczywistości urodził się w Gualdo Cattaneo, niedaleko Bevagny, a jego rodzina mieszkała też w Asyżu, co wykazał Arnaldo Fortini<sup>22</sup>. Po wstąpieniu do zakonu towarzyszył Franciszkowi w podróży do Ziemi Świętej, a po powrocie i rezygnacji Franciszka z pełnienia urzędu Piotr przejął jego obowiązki.

Historycy dyskutują nad tym, jak wyglądało pełnienie funkcji przełożonego zakonu za życia założyciela? Problem zawarto już w samym tytule używanym w stosunku do nich. Zachowały się trzy określenia: *minister generalis*, *vicarius generalis* oraz *vicarius b. Francisci*. Autor *Zbioru asyjskiego* używa na określenie Piotra Cattaniego i brata Eliasza terminu „minister generalny”<sup>23</sup>. Podobnie czyni twórca *Zwierciadła doskonałości*<sup>24</sup>. Mimo tych świadectw niektórzy historycy twierdzą, opierając się przede wszystkim na *Kronice XXIV generalów*, iż za życia św. Franciszka żaden z braci nie był wybrany na ministra generalnego<sup>25</sup>. Z taką opinią nie zgadza się Hieronim Golubovich, uważając, iż po rezygnacji Franciszka Piotr Cattani i Eliaśz byli generałami zakonu i powinni być uznani jako pierwszy i drugi po świętym założycielu na liście generałów braci mniejszych<sup>26</sup>.

Zamiana terminu z *minister generalis* na *vicarius generalis* lub na *vicarius ordinis* oznacza zredukowanie autorytetu pełniącego władzę do zastępcy lub do delegata. W zakonie franciszkańskim wikarzy sprawują władzę w wypadku śmierci ministra i w okresie oczekiwania na kapitułę, która wybierze nowego przełożonego. Ponadto zastępca mógł sprawować władzę, gdy przełożony wyższy nie był w stanie jej wykonywać. Taka sytuacja miała miejsce, gdy Franciszek wyprawił się do Egiptu, wówczas sam Święty ustanowił Mateusza z Narni i Grzegorza z Neapolu swymi zastępcami, czyli wikariuszami. Clement Schmitt w swych pracach wykazał, iż określenia *vicarius generalis* i *vicarius ordinis* nie

---

<sup>19</sup> Por. 2 Cel 143, w: ZF, s. 668.

<sup>20</sup> 1 Cel 25, w: ZF, s. 460. Imię drugiego naśladowcy podaje Anonim z Perugii. Zob. AP 10, 2, w: ZF, s. 1412.

<sup>21</sup> Na temat form zapisu imienia Piotra zob. C. Schmitt, *I vicari dell'Ordine francescano*, w: *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, Atti del IV Convegno Internazionale Assisi, 15-17 ottobre 1976, Assisi 1977, s. 244-245.

<sup>22</sup> A. Fortini, *Nuova vita di San Francesco d'Assisi*, Carucci editore, Roma 1981, s. 278.

<sup>23</sup> Por. ZA 11, w: ZF, s. 1535. Na temat użycia terminu „wikariusz” za życia Franciszka zob. J. Dalarun, *Elie vicarire. Le complexe de Marthe*, w: *Elia di Cortona tra realta' e mito*, Atti dell'Incontro di studio Cortona, 12-13 luglio 2013, Spoleto 2014 s. 23-32.

<sup>24</sup> Por. 2 Zw 4, 1, w: 58 ZF, s. 1782. Autor w rozdz. 58, opisując podejście Franciszka do jednego z trędowatych, stwierdza: *wyznał swoją winę bratu Piotrowi z Cattanio, który wówczas był ministrem generalnym*.

<sup>25</sup> Taką opinię wyraża m.in. Rosalinda Brooke, według której Piotr Cattani i brat Eliaśz za życia Franciszka nie sprawowali w pełni władzy, a sprawowali tylko delegaturę (*exercising only a delegated authority*). R.B. Brooke, *Early Franciscan Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1959 s. 79-80. Natomiast we wspomnianej *Chronica XXIV generalium* znajduje się takie stwierdzenie: *nullus tamen fuit ipso vivente electus, vel ab ordine tanquam generalis receptus*. Zob. *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Quaracchi, Firenze 1897, s. 31.

<sup>26</sup> G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, t. I, Tipografia del Collegio di Bonaventura, Quaracchi, Firenze 1906, s. 120.

występują we wczesnych źródłach franciszkańskich<sup>27</sup>. Co ciekawe, żadne źródło franciszkańskie nie nazywa Franciszka generałem zakonu. Znajduje się w nich zaś określenie *vicarius sancti* lub mówiąc o Świętym *vicariu suus*<sup>28</sup>. Wydaje się, iż termin *vicarius beati Francisci* najlepiej wyjaśnia sytuację Piotra Cattaniego i brata Eliasza podczas życia Poverella. Z jednej strony źródła przedstawiają Franciszka, który przyrzeka posłuszeństwo swojemu wikariuszowi i wyznacza mu gwardiana<sup>29</sup>, a z drugiej strony to on rozkazuje np. swojemu wikariuszowi, aby oddał jedyny egzemplarz *Pisma Świętego* biednej kobiecie<sup>30</sup> albo zmienia decyzję wikariusza w sprawie posiadania brewiarza przez nowicjusza<sup>31</sup>. Tak więc na podstawie wczesnych świadectw franciszkańskich trudno stwierdzić, czy rzeczywiście Piotr Cattani i brat Eliaz sprawowali w pełni władzę ministra generalnego. Historycy, wypowiadający się na ten temat, jak zwykle są podzieleni. Gratien de Paris uważał, iż Piotr Cattani był rzeczywiście ministrem generalnym<sup>32</sup>, natomiast Rosalind Brooke twierdzi wręcz, iż Franciszek w rzeczywistości nie zrezygnował z władzy w zakonie, a przedstawiany przez biografów motyw rezygnacji, czyli pokora, jest nieprawdziwy<sup>33</sup>. Wygląda na to, że Franciszek mimo rezygnacji pozostał na czele swego zakonu i jako taki był rozpoznawany przez braci i Stolicę Apostolską<sup>34</sup>. Opinię taką wyraził też niemiecki historyk Kajetan Esser, według którego Franciszek czuł się wyposażony w pełnię władzy w stosunku do swoich braci i nikt nie miał wątpliwości, że pozostała ona w jego rękach do końca życia<sup>35</sup>. Potwierdzeniem takich hipotez może być zachowanie Świętego, gdyż to on zwołuje z własnej inicjatyw kapitułę i wyznacza Piotra Cattaniego na swego następcę. Ponadto Biedaczyna jest głównym autorem obu wersji reguły i do niego skierowane są dokumenty Stolicy Apostolskiej. Tak więc dymisja św. Franciszka, spowodowana trudnościami w zarządzaniu ruchem franciszkańskim oraz jego słabym zdrowiem, wymusiła konieczność pomocy w zarządzaniu zakonem przez założyciela. Biedaczyna powierza część swojej władzy Piotrowi Cattanieniu, a

<sup>27</sup> C. Schmitt, *I vicari dell' Ordine francescano dal Pietro Cattani a Frate Elia*, w: *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, Atti del IV Convegno Internazionale Assisi, 15-17 ottobre 1976, Assisi 1977, s. 256-257.

<sup>28</sup> Terminologię taką w stosunku do Piotra Cattaniego i brata Eliasza używa m.in. Tomasz z Celano. Zob. 2 Cel 91: *Święty ojciec powiedział swemu wikariuszowi, bratu Piotrowi Cattani*, w: ZF, s. 629; lub w 2 Cel 216: [...] *zaczynając od swojego wikariusza*, w: ZF, s. 724. Takie same określenia stosuje *Zwierciadło doskonałości*. Zob. 1 Zw 1, 2, w: ZF, s. 1719.

<sup>29</sup> Por. 2 Cel 143, w: ZF, s. 668.

<sup>30</sup> 2 Cel 91, w: ZF, s. 629.

<sup>31</sup> 2 Zw 4, w: ZF, s. 1782.

<sup>32</sup> Zob. G. de Paris, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des freres mineurs au XIII siecle*, Instituto Storico dei Cappuccini, Roma 1982, s. 17: *Au Chapitre de la Saint-Michel de cette meme annee 1220 probablement, il donna sa demissions, et institua Pierre de Catane non pas seulement vicaire general, mais reellement ministre general*. Choć ten sam autor w innym miejscu stwierdza: *Malgre cette abdication le saint fondateur continua d'etre regarde comme le veritable chef de l'Ordre*. G. de Paris, *Histoire de la fondation...*, s. 98. Raoul Manselli twierdził, iż sytuacja prawna Piotra Cattaniego i brata Eliasza była niezależnie od tego, czy nazywa się ich ministrami generalnymi, czy wikariuszami jako pierwszych w zakonie. R. Manselli, *„Nos qui cum eo fuimus”*. *Contributo alla questione francescana*, s. 148.

<sup>33</sup> R.B. Brooke, *Early Franciscan Government*, s. 107.

<sup>34</sup> Taką opinię wyraża John Moorman: *Although Francis resigned, he continued to direct the order as much as he could, and he always referred to it as „my Order”*. J. Moorman, *The Franciscan Order. From its origins to the year 1517*, Oxford University Press, Oxford 1968, s. 51.

<sup>35</sup> K. Esser, *Anfänge Und urpsrungliche Zielsetzungen des Ordens der Mindebruder*, Leiden 1966, s. 66.

następnie bratu Eliazowi, jednak dla braci i dla kurii rzymskiej pozostanie głównym odpowiedzialnym za Zakon Braci Mniejszych. Nie neguje to jednak postawy samego Franciszka, który w swych listach nazywa brata Eliasza „ministrem generalnym zakonu” (*fratri Heliae generali ministro religionis nostrae*)<sup>36</sup>, a w *Testamencie* przyrzeka posłuszeństwo ministrowi generalnemu<sup>37</sup>. Na pewno sprawowanie funkcji ministra generalnego za życia Franciszka różniło się od tego, jak wyglądało ono po jego śmierci, ale czy z tego względu Piotra Cattaniego i brata Eliasza należy skreślić z listy przełożonych generalnych zakonu i zacząć ją od Jana Parentiego?<sup>38</sup>. Oczywiście braciom trudno było wyobrazić sobie kogoś innego na czele zakonu niż Franciszka i dlatego do momentu śmierci traktowali go jako najwyższego przełożonego. Natomiast hagiografowie, chcąc pokazać wielki szacunek, który bracia okazywali Świętemu, i jego wpływ na zakon wymyślili termin *vicarius sancti Francisci*, by nie pomniejszać władzy założyciela, a zarazem nie negować jego dymisji<sup>39</sup>. Pojęcie to jako pierwszy użył Tomasz z Celano, a później zostało przejęte przez historiografię franciszkańską.

Wszystkie powyższe informacje są o tyle istotne, o ile pozwalają lepiej zrozumieć sytuację brata Eliasza, bowiem to on po śmierci 10.03.1221 r. Piotra Cattaniego objął rządy w zakonie. Nie ma zbyt wielu sprawdzonych informacji o życiu Eliasza przed wstąpieniem do zakonu. Przyjmuje się, że urodził się w Asyżu, a konkretnie w Beviglie di Assisi około 1180 r.<sup>40</sup>. Choć odnośnie do miejsca narodzenia Eliasza toczy się dyskusja i z tego też powodu nazywany jest podwójnie, raz jako Eliaz z Asyżu, a innym razem Eliaz z Kortony<sup>41</sup>. Problem z odtworzeniem życia towarzysza św. Franciszka wynika z faktu, iż został on skazany na zapomnienie (*damnatio memoriae*), czyli na potępienie jego pamięci i usunięcie z dokumentów oraz świadectw materialnych, dlatego też większość dokumentów odnoszących się do niego została zniszczona<sup>42</sup>. Wszystkie źródła franciszkańskie powstałe przed XVI w. podają jako miejsce narodzenia brata Eliasza Asyż, a on sam nazywany po prostu Helias de Assisio. Dopiero Marian z Florencji (+1523) nazwał go Elaszem z Kortony, najwyraźniej ze względu na miejsce, gdzie zmarł. Wiadomość tę przejął i rozpowszechnił historyk

<sup>36</sup> LZ 38, w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, Wydawnictwo „M”, Kraków-Warszawa 2002, s. 254.

<sup>37</sup> T 27: *Et firmiter volo obedire ministro generali huius fraternitatis (I bardzo pragnę być posłusznym ministrowi generalnemu tego braterstwa)*. Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 216.

<sup>38</sup> Takie rozwiązanie proponował Kajetan Esser. Zob. K. Esser, *Das „Ministerium generale”*, „Franziskanische Studien” 1951, nr 33, s. 348. Idąc za tą myślą, Clement Schmitt sugeruje, aby używać w stosunku do Piotra Cattaniego i pierwszego generalatu brata Eliasza terminu *vicarius sancti*, a nie *minister generalis*. C. Schmitt, *I vicari dell’Ordine francescano*, s. 263.

<sup>39</sup> Hipotezę taką postawił Luigi Pellegrini, a przejął ją Silvestro Nessi. Zob. S. Nessi, *I „nodi” di frate Elia*, Centro Studi Antoniani, Padova 2007, s. 111.

<sup>40</sup> Taką datę i miejsce urodzenia podają: Giovanni Odoardi, Jerzy Duchniewski i Antoni Zwiercan, zob. G. Odoardi, *Un geniale figlio di s. Francesco. Frate Elia di Assisi nel settimo centenario della sua morte*, „Miscellanea Francescana” 1954, nr 50, s. 91; por. J. Duchniewski, A. Zwiercan, *Eliaz z Kortony, Eliaz z Asyżu*, w: EK, t. IV, Lublin 1995, s. 890.

<sup>41</sup> Na temat dyskusji o miejsce pochodzenia brata Eliasza zob. C. Niezgoda, *Św. Franciszka towarzyszy: br. Eliaz*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2009, s. 44-45. Również S. Nessi, *I „nodi” di frate Elia*, s. 108.

<sup>42</sup> G. Barone, *Da frate Elia agli Spirituali*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1999, s. 29; F. Sedda, *La deriva storiografica di frate Elia nelle fonti francescane trecentesche*, w: *Elia di Cortona tra realta’ e mito...*, s. 123.

franciszkański Łukasz Wadding<sup>43</sup>. Kronikarz franciszkański Salimbene de Adam zapisał, iż ojciec brata Eliasza pochodził z Castel d'Britti w diecezji bolońskiej, gdzie był tapicerem, matka zaś była asyżanką<sup>44</sup>. Ten sam autor twierdzi, że przyszły generał zakonu miał na imię *Bonusbaro*, które św. Franciszek zmienił na Eliasza. A w młodym wieku pomagał ojcu w warsztacie i uczył dzieci czytać w Asyżu<sup>45</sup>. Nie wszyscy historycy zgadzają się z taką informacją o pochodzeniu Eliasza. Utrzymują oni, że Salimbene, który był negatywnie nastawiony do brata Eliasza, celowo poniżył jego pochodzenie i zmienił mu imię. Twierdzą oni, iż Eliasza pochodził z rodu szlacheckiego Coppiów w Cortonie i od początku miał na imię Eliasza. Jako argument podają, iż nikt przed autorem *Cronaca* nie nazywał Eliasza Bombaronem (*Buonbarone*)<sup>46</sup>. Jeszcze inną wersję przyjmuje Francesco Salvatore Attal, według którego Eliasza pochodził z Asyżu i był kupcem sprzedającym zwykle płótno, podczas gdy Franciszek był kupcem drogich materiałów<sup>47</sup>. Nie rozstrzygając kwestii pochodzenia rodziców, należy stwierdzić, iż musieli być jednak na tyle zamożni, aby było ich stać na wysłanie syna na studia do Bolonii, gdzie studiował prawo i pracował jako notariusz (*scriptor*)<sup>48</sup>. Nie wiadomo dokładnie, kiedy Eliasza powrócił do Asyżu. Fortini chciał w nim widzieć konsula asyjskiego z 1198 r.<sup>49</sup>, co jednak jest mało prawdopodobne. Być może był nim jego ojciec albo dziadek. Inni chcieli utożsamić go z asyjskim młodzieńcem, którzy według Celano był towarzyszem Biedaczyny podczas swego nawrócenia<sup>50</sup>.

Nieznana jest dokładnie data, kiedy młody brat Eliasza (jeśli przyjąć, że urodził się w 1180 r., miał ponad 30 lat) przystał do Poverella i stał się jego naśladowcą, dokonało się to między 1210 a 1215 r.<sup>51</sup>. Eliasza nie jest wymieniany wśród braci, którzy z Biedaczyną udali się do Rzymu, czyli nie przynależał do grupy pierwszych naśladowców, lecz do braci „drugiej generacji”, czyli tych, którzy stali się naśladowcami Serafickiego Ojca po zatwierdzeniu

<sup>43</sup> A. Pompei, *Frate Elia d'Assisi e il francescanesimo*, MF 2003, nr 103, s. 679; S. Nessi, *I „nodi” di frate Elia*, s. 109-110.

<sup>44</sup> S. de Adam, *Cronica*, Stab. Tipografico fratelli Stianti, Salsomaggiore Val di Pesa 1926, s. 59.

<sup>45</sup> Salimbene, 22, w: FF, s. 2110. Taką wersję historii młodości brata Eliasza przyjmuje o. Roland Prejs. Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 147.

<sup>46</sup> Na temat powyższych dyskusji zob. C. Niezgoda, *Św. Franciszka towarzysz: br. Eliasza*, s. 44-45. Określenie *Bonusbaro* w transkrypcji polskiej Buonbarronego przyjął Roland Prejs, ale nie jako imię Eliasza, ale jego nazwisko. Dzięki takiemu zabiegowi towarzysz św. Franciszka stał się Eliaszem Buonbarronem. Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 147. Informacje Salimbene jako pewne przyjął Cecylia Niezgoda, który uważał iż De Adam znał pochodzenie brata Eliasza, zatem jego relacja powinna być prawdziwa. Zob. C. Niezgoda, *Naśladowcy św. Franciszka*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 1996, s. 59.

<sup>47</sup> F.S. Attal, *Intorno a frate Elia*, MF 1950, nr 50, s. 488.

<sup>48</sup> Wiadomość taką podaje Tomasz z Eccleston. Zob. T. Eccleston, *De adventu fratrum minorum in Angliam*, FF, s. 2057.

<sup>49</sup> A. Fortini, *Nuova Vita di San Francesco...*, s. 300.

<sup>50</sup> 1 Cel 6, w: ZF, s. 447. Alfonso Pompei nie wyklucza, iż owym przyjacielem Franciszka był Eliasza. Zob. A. Pompei, *Frate Elia d'Assisi nel giudizio dei contemporanei e dei posteri*, MF 1954, nr 54, s. 543. Natomiast utożsamiał Eliasza z owym młodzieńcem Francesco Salvatore Attal. Zob. F.S. Attal, *Intorno a frate Elia*, MF 1950, nr 50, s. 488.

<sup>51</sup> Roland Prejs uważa, że stało się to około 1210 roku. Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 147. Natomiast Giovanni Odoardi i Cecylia Niezgoda przychylają się do roku 1211. Por. G. Odoardi, *Un geniale figlio di Francesco...*, s. 92; C. Niezgoda, *Św. Franciszka towarzysz: br. Eliasza*, s. 45. Szeroki okres czasu przyjmuje Alfonso Pompei, według którego Eliasza wstąpił do zakonu między rokiem 1210 a 1215. Zob. A. Pompei, *Frate Elia d'Assisi e il francescanesimo*, s. 679.



bractwa przez papieża Innocentego III<sup>52</sup>. Mimo swego wykształcenia Eliasza nie został kapłanem, ale tak zwanym bratem laikiem – nie w znaczeniu *illitteratus* (nieumiejący czytać i pisać), lecz brata nieposiadającego święceń. Zapewne do przystąpienia do bezdomnego i wędrownego bractwa oraz porzucenia całego dotychczasowego życia potrzebna była wielka odwaga i jeszcze większa wiara. Brat Eliasza musiał wyróżniać się wśród naśladowców Biedaczyny, skoro ten w 1217 r. powierzył mu odpowiedzialność za prowincję Ziemi Świętej. Wymieniona prowincja była jedną z najbardziej rozległych, bowiem obejmowała Palestynę, Syrię, Armenię, Egipt, Konstantynopol, czyli całą Azję Mniejszą i Grecję<sup>53</sup>. Była też jedną z najtrudniejszych przede wszystkim ze względu na panowanie islamu na tym terenie. Eliasza był pierwszym organizatorem struktur zakonu na tych ziemiach. Oddawał się głównie działalności kaznodziejskiej i to z dobrym skutkiem, o czym świadczy wstąpienie do zakonu Cezarego ze Spiry<sup>54</sup>. Był on klerykiem uczącym się teologii u Konrada ze Spiry, kaznodziei krucjaty i późniejszego biskupa Hildesheim. Po zakończeniu studiów i prawdopodobnie po przyjęciu święceń kapłańskich wziął udział w piątej wyprawie krzyżowej pod przywództwem króla Węgier Andrzeja II i Leopolda VI księcia austriackiego. Nie wiadomo, czy należał do pierwszej grupy, która 1.07.1217 r. udała się do Egiptu, czy drugiej, prowadzonej przez Oliwiera z Kolonii, która wyruszyła na początku 1218 r.<sup>55</sup>. Choć nie wspominają o tym źródła, Cezary uczestniczył w wyprawie jako jeden z kapłanów. Po dotarciu na miejsce usłyszał kazania wygłaszane przez brata Eliasza i poprosił o przyjęcie do Zakonu Braci Mniejszych.

Brat Eliasza był przez trzy lata przełożonym misji zamorskiej i w tym czasie bracia osiedlili się między innymi w Damietcie, Konstantynopolu, Bejrucie, Antiochii oraz Tyrze<sup>56</sup>. Bracia na misji kierowanej przez Eliasza podejmowali się dzieła pojednania między Kościołem katolickim a greckim, o czym świadczy misja brata Łukasza do papieża Honoriusza III w 1220 r.<sup>57</sup>. Eliasza był też głównym przewodnikiem Franciszka po jego przybyciu w 1219 r. do Egiptu. Choć milczą o tym źródła, można przypuszczać, że towarzyszył on Biedaczynie w jego rozmowach z sułtanem Melekiem-el-Kamelem. W 1220 r. Poverello dowiedział się o zmianach, których dokonali wikariusze Mateusz z Narni i

---

<sup>52</sup> Tak nazywa braci, którzy wstąpili do zakonu po zatwierdzeniu przez Innocentego III, Luigi Pellegrini. Zob. L. Pellegrini, *Storia e geografia del „reclutamento” francescano della prima generazione*, w: *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*, Atti del XIX Convegno internazionale Assisi, 17-19 ottobre 1991, s. 7-8. Wiesław Block wymienia brata Eliasza wśród braci drugiej generacji. Zob. W. Block, *Vivere il vangelo con Francesco d'Assisi. Temi e figure della fraternita' minoritica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2013, s. 37.

<sup>53</sup> Taki opis prowincji podaje Hieronim Golubovich. Por. G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, t. I, Tipografia del Collegio di Bonaventura, Quaracchi, Firenze 1906, s. 108-110.

<sup>54</sup> G. Da Giano, *Cronica* 9, w: FF, s. 1975.

<sup>55</sup> Na temat życia Cezarego ze Spiry i jego wyprawy do Ziemi Świętej zob. W. Block, *Franciszek z Asyżu i jego bracia*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2017, s. 155-156; R.B. Brooke, *Early Franciscan Government*, s. 23. Natomiast na temat V wyprawy krzyżowej zob. A. Vauchez, *Chrześcijaństwo wobec niechrześcijan*, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. V, Wydawnictwo Krupski i S-ka, Warszawa 2001, s. 595-596; R. Grousset, *La storia delle crociate*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1998, s. 277-286.

<sup>56</sup> Takie miejscowości wymienia A. Pompei, *Frate Elia d'Assisi e il francescanesimo*, s. 681; G. Odoardi, *Un geniale figlio di S. Francesco: Frate Elia di Assisi*, MF 1954, nr 54, s. 92.

<sup>57</sup> Sbaralea w swoim Bullarium Franciscanum umieszcza taki przypis: *Frater Lucas Romam venit Summo Pontifici forsan de rebus latinorum et graecorum in illis partibus relaturus*, w: BF, t. I, s. 6-7.

Grzegorz z Neapolu, oraz o zamieszaniu panowanym w zakonie, dlatego postanowił wrócić do Italii. W podróż powrotną Święty zabrał ze sobą Piotra Cattaniego, Cezarego ze Spiry i Eliasza. Trzech ludzi, którzy według opinii Serafickiego Ojca, wyrażonej przez Omera Engleberta, mieli przywrócić jedność w zakonie<sup>58</sup>. Po powrocie do Włoch Franciszek zdał sobie sprawę z trudności, w jakich znalazł się jego zakon, i podejmuje dwa działania, które będą miały ogromne znaczenie dla dalszego rozwoju ruchu franciszkańskiego. Po pierwsze, prosi papieża o jednego z kardynałów, który ma być punktem odniesienia w rozwiązywaniu problemów prawnych. Honoriusz III przydziela mu kard. Hugolina, który zostaje protektorem zakonu. A po drugie, składa rezygnację z *praelationis officium*, czyli zarządzania założonym przez niego zakonem. Podjęte przez założyciela czynności świadczą o tym, że widział on w Kościele rzymskim szansę na rozwiązanie kryzysu w ruchu franciszkańskim. W ten sposób kardynał Hugolin i wszyscy inni sprawujący urząd protektora stali się najwyższą instancją kościelną dla braci mniejszych<sup>59</sup>. Najwyraźniej Asyżanin po ostatnich doświadczeniach ze swoimi naśladowcami doszedł do wniosku, że ruch ma niewystarczającą organizację i nie jest w stanie zarządzać się sam, dlatego potrzebna mu jest pomoc z zewnątrz. Ponadto Biedaczyna zauważył, iż forma przynależności, która do tej pory charakteryzowała jego *fraternitas*, nie jest w stanie zapewnić dobrego funkcjonowania grupie, która rozrosła się liczbowo i terytorialnie. Z powyższych powodów usuwa się od zarządzania i postanawia być tylko przewodnikiem duchowym dla swych braci, by dać im przykład realizacji swojego powołania do bycia mniejszymi (*minori*)<sup>60</sup>. Następcą na urzędzie został wyznaczony przez samego Poverella Piotr Cattani, który sprawował go jednak bardzo krótko, bowiem zmarł 10.03.1221 r., a po nim Święty wyznaczył na ten urząd brata Eliasza.

Bratu Eliaszowi przypadło zarządzać zakonem w trudnym momencie, kiedy przeżywał on swój pierwszy kryzys i gdy zmieniał się jego charakter z luźnego bractwa na zorganizowany zakon. Przede wszystkim wzrost liczebny spowodował konieczność posiadania dokumentu prawnego. Biedaczyna zdawał sobie z tego sprawę i nie przeciwstawiał się temu, co więcej: został zobowiązany przez kapitułę do opracowania reguły przy pomocy kilku braci, między innymi Cezarego ze Spiry, eksperta od *Pisma Świętego*. Przygotowany tekst reguły przeszedł do historii jako niezatwierdzony, czyli nie otrzymała ona potwierdzającej bulli papieskiej.

Eliasz jako wikariusz św. Franciszka zaczął swoją pracę od przewodniczenia kapitule w 1221 r. zwanej kapitułą namiotów lub kapitułą mat, na którą przybyło od trzech do pięciu tysięcy braci (według źródeł), wśród nich wielu wyedukowanych i uczonych<sup>61</sup>. Wykształceni

<sup>58</sup> O. Englebert, *Życie św. Franciszka z Asyżu*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1980, s. 180.

<sup>59</sup> K. Esser, *Origini e inizi del movimento e dell' Ordine francescano*, Editoriale Jaca Book, Milano 1975, s. 187.

<sup>60</sup> A. Gattucci, *Cesario da Spira*, w: *I compagni di Francesco e la prima...*, s. 126-128.

<sup>61</sup> Taką nazwę owej kapituły generalnej podaje autor ZA. On też mówi o braciach *sapientes et scientia docti*, którzy namawiali kard. Hugolina, by przekonał Franciszka do przyjęcia jednej z dawnych reguł. Zob. ZA 18; ZF, s. 1543-1544. Mimo że „kapituła rogoziana” potwierdzona jest we wszystkich źródłach franciszkańskich, to do czasów współczesnych toczy się dyskusja nad datą, w której się odbyła. Umieszcza się ją w latach 1219-1222. Na ten temat zob. L. Di Fonzo, *Il famoso capitolo delle stuoi*, MF 1998, nr 98, s. 367-390. Autor wskazuje na 11.06.1223 r. Zob. tamże, s. 382. Problemem „kapituły mat” zajmowała się też Rosalind Brooke, której poświęciła jeden rozdział w dodatku do swej książki *Early Franciscan Government*. Angielska uczona rozważa dwie możliwości odbycia kapituły: albo przed wyjazdem Franciszka do Egiptu, czyli w latach 1217-1219 lub też

namawiali kard. Hugolina, obecnego na kapitule, aby przekonał Biedaczną do zaakceptowania norm życia monastycznego i przyjęcia reguły św. Augustyna lub św. Benedykta w celu prowadzenia „życia w sposób uporządkowany”<sup>62</sup>. Dokumenty nie dostarczają informacji, jakie stanowisko w tej dyskusji zabrał brat Elias. Ze współczesnej perspektywy przygotowanie naukowe jest elementem koniecznym do prowadzenia działalności duszpasterskiej, jednak dla św. Franciszka wiedza wydawała się niebezpieczna i prowadząca do pychy. Przekonany był też o odrębności powołania braci mniejszych i dlatego nie chciał przyjąć propozycji pochodzących od braci, sugerujących mu rozwiązania zapożyczone z życia monastycznego<sup>63</sup>. Mimo takiego podejścia do nauki Franciszek nie izolował się przed uczonymi, o czym świadczy fakt ich obecności na wspomnianej kapitule oraz działalność św. Antoniego z Padwy, któremu sam Franciszek pozwolił wyklądać braciom teologię. W ten sposób powstało pierwsze franciszkańskie studium teologiczne w Bolonii<sup>64</sup>.

Uczestnicy kapituły generalnej w 1221 r. i prowadzący jej obrady brat Elias podjęli decyzję o ponownym wysłaniu braci do Niemiec. Tym razem wyprawa była dobrze przygotowana przede wszystkim od strony znajomości języka, a to dzięki bratu Cezaremu ze Spiry i innym braciom, znającym język niemiecki. Misja do krajów germańskich znana jest dzięki opisowi zawartemu w kronice napisanej w 1262 r. przez jednego z uczestników tej wyprawy, a mianowicie Jordana z Giano<sup>65</sup>. Rozwój misji musiał być ekspansywny, skoro w 1222 r. w Wormsie odbyła się kapituła nowo powstałej prowincji niemieckiej, a rok później na kapitule w Spirze podjęto decyzje o powstaniu nowych kustodii, w 1230 r. zaś prowincja niemiecka została podzielona na jeszcze dwie nowe prowincje – Saksonii i Reni. Co jednak nie zakończyło ekspansji terytorialnej braci mniejszych, skoro w 1239 r. prowincja Saksonii została podzielona na trzy nowe prowincje: Saksonii, obejmującej tereny języka niemieckiego; prowincję dacką, w skład której weszły Norwegia i Dania; prowincję Boemia, obejmującą Polskę i Czechy<sup>66</sup>.

W tym czasie we Francji powstają nowe miejsca obecności franciszkańskiej. Niektóre klasztory w tym kraju przypisują sobie założenie przez Franciszka lub przez któregoś z jego towarzyszy, ale trudno to udowodnić, bowiem w odróżnieniu od opactw benedyktyńskich

---

po powrocie Świętego z Ziemi Świętej w latach 1219-1221. Ponadto uznaje liczbę 5000 braci za przesadną (*even to the wildest exaggerator*). R.B. Brooke, *Early Franciscan Government. Appendices. The Chapter of Mats*, University Press, Cambridge 1959, s. 286-290.

<sup>62</sup> ZA 18, 3, w: ZF, s. 1544.

<sup>63</sup> Autor ZA wkłada w usta Franciszka taką odpowiedź na propozycję braci uczonych i kardynała: *Bracia moi, bracia moi, Bóg powołał mnie na drogę pokory i ukazał mi drogę prostoty; nie chcę, abyście mi wspominali o jakiejś regule: ani świętego Augustyna, ani świętego Bernarda, ani świętego Benedykta*. ZA 18, 5, w: ZF, s. 1544.

<sup>64</sup> LA: *Placet mihi quo sacram theologiam legas fratribus*, w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 268.

<sup>65</sup> Kronika Jordana z Giano znajduje się we włoskim wydaniu źródeł. Zob. FF, s. 1969-2010. Na podstawie tłumaczenia na język włoski powstał też polski przekład dokonany przez Marka Sekułę. Zob. M. Sykuła, „Kronika” br. Jordana z Giano OMin. *Wprowadzenie i przekład tekstu*, „Studia Franciszkańskie” 2011, nr 21, s. 173-211.

<sup>66</sup> Na temat historii rozwoju misji franciszkańskiej w Niemczech zob. K.V. Selge, *L'espansione degli insediamenti Francescani in Germania e nell'Europa centro-orientale*, w: I. Baldelli, A.M. Romanini, *Francesco il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1986, s. 37-46.

franciszkanie nie zakładali stałych miejsc swojej obecności i nie powstawały dokumenty erekcyjne. Naśladowcy Poverella działali jako wędrowni kaznodzieje i dlatego ich pobyt w niektórych miejscach nie został zarejestrowany w dokumentach archiwalnych. Najczęściej w użyciu jest spis placówek franciszkańskich, ale jak zauważył Theophile Desbonnets, są one niepełne, czyli nie obejmują wszystkich miejsc obecności braci, a ponadto pierwsze z nich zostały sporządzone przez mnichów benedyktyńskich, którzy nie uwzględnili wszystkich *locus* (miejsc) przebywania braci<sup>67</sup>. Wśród wiadomości potwierdzonych jest ta o obecności braci w 1219 w Saint-Denis, wspomina o niej Grzegorz z Neapolu, prowincjał francuski, w liście z 1231 r. do opata z Saint-Denis<sup>68</sup>. W 1224 r. do francuskiej wspólnoty wstąpił Hajmon z Faversham i trzech jego koledzy, profesorowie uniwersytetu paryskiego. Przełożony opactwa Saint-Germain-des-Prés ofiarował braciom teren pod budowę ich konwentu, przyjmującego braci przybyłych, aby studiować w Paryżu. Tak więc w omawianym okresie powstał dom studiów (*studium*), który 1.09.1228 r. został poświęcony przez kanclerza uniwersytetu paryskiego Filipa<sup>69</sup>. Miejsce znajdowało się poza murami miasta. Z powyższych wypowiedzi można wyciągnąć wnioski, że bracia przybyli do Francji jako wędrowni kaznodzieje i ich pierwsze miejsca osiedlenia znajdowały się poza murami miejskimi, które jednak bardzo szybko zostały przeniesione do centrum miasta. Rozwój braci mniejszych we Francji musiał być intensywny, skoro w 1220 r. istniały już dwie prowincje – północna i południowa. Pierwsza nazywana była francuską, natomiast południową zwano prowincją Prowansji. Również we Francji dokonał się intensywny rozwój w czasach rządów brata Eliasza, gdyż w 1239 r. na jej terytorium funkcjonowało pięć prowincji. Do dwóch już istniejących dodano prowincję Akwitanii, Turenii i Borgonii. Ale jeszcze wcześniej franciszkanie francuscy rozszerzyli swą działalność na Niderlandy, a w 1224 r. brat Agnellus z Pizy, kustosz paryski i jego towarzysze, znaleźli się w Anglii.

Fundamentalnym do poznania pierwotnego ruchu franciszkańskiego na Wyspach Brytyjskich jest dzieło Tomasza Ecclestone'a *Tractatus de Adventu Fratrum Minorum in Angliam*<sup>70</sup>. Obecni historycy dość krytycznie podchodzą do dzieła brata Tomasza. Zauważają, iż brakuje w nim metodyki, jest nieuporządkowane i niejasne, bardziej przypomina zbiór anegdot przeznaczonych do wzmocnienia braci niż kronikę wydarzeń związanych z osiedleniem się braci mniejszych w Anglii<sup>71</sup>. Zarzut jest słuszny, ale nie bierze pod uwagę głównego założenia autora, którym było duchowe zbudowanie braci poprzez opowiedzenie im, jak wyglądało życie naśladowców św. Franciszka po przybyciu na Wyspy Brytyjskie oraz zapoznanie ich z głównymi bohaterami tych wydarzeń, aby w ten sposób wzmocnić

<sup>67</sup> Th. Desbonnets, *Lo sviluppo degli insediamenti francescani in Francia (1219-1517)*, w: I. Baldelli, A.M. Romanini, *Francesco il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1986, s. 68-69. Autor przedstawia spisy klasztorów oraz mapy ukazujące rozmieszczenie poszczególnych klasztorów na terenie obecnej Francji, s. 70-86.

<sup>68</sup> Grzegorz z Neapolu pisze o tym, że bracia przybyli jako pielgrzymi i opat przyjął ich u siebie: *Cum dudum apud Sanctum Dyonisium praeegrini venissemus, non habentes ubi possemus capita reclinare, nos in domo vestra propria collocastis*. Cyt. za: Th. Desbonnets, *Lo sviluppo degli insediamenti Francescani...*, s. 87.

<sup>69</sup> D. Vorreux, *Un Sermon de Philippe le Chancelier en faveur des Freres Mineurs de Vauvent*, AFH 1975, nr 68, s. 3-22.

<sup>70</sup> Traktat przetłumaczony na język włoski wchodzi w skład *Fonti Francescane*, s. 2015-2089.

<sup>71</sup> Opinię taką wyraził Charles Burns. Zob. Ch. Burns, *Arrivo e insediamento dei frati minori nelle Isole Britanniche*, w: *Francesco il francescanesimo e la cultura...*, s. 48.

powołanie nowych kandydatów i dać im punkty odniesienia w wyborze sposobu życia. Grupa pierwszych misjonarzy franciszkańskich w Anglii złożona była z dziewięciu braci: trzech Anglików, pięciu Włochów i jednego Francuza z Normandii. Wyprawa była bardzo dobrze przygotowana i posiadała od początku pewien plan, zakładający, że bracia mieli się osiedlić w głównych centrach miejskich. W tym wypadku można dostrzec, iż została zastosowana nowa polityka franciszkańska różniąca się zasadniczo od tej stosowanej w Italii<sup>72</sup>. Polityka ta doprowadziła do tego, iż po dwudziestu latach bracia mniejsi mieli swoje siedziby w dwóch miastach uniwersyteckich, w piętnastu miastach, gdzie znajdowały się siedziby biskupów i w dwudziestu pięciu większych miastach.

Ekspansja terytorialna franciszkanów angielskich nie ograniczyła się tylko do Anglii. Bracia dotarli też do Wali i Szkocji oraz Irlandii. Opinia ustna, według której naśladowcy Biedaczyny dostali się do Irlandii już w 1214 r. z Hiszpanii, nie powołuje się jednak na żadną dokumentację historyczną<sup>73</sup>. Najprawdopodobniej franciszkanie dotarli do Irlandii w tym samym czasie, co do Anglii i pierwsze klasztory zostały założone w 1224 r., ale co ciekawe, w odróżnieniu od Anglii w Irlandii bracia osiedlili się w bardzo małych miejscowościach.

Głównym zajęciem braci mniejszych w Anglii, podobnie jak w innych krajach, było głoszenie Ewangelii i wezwań do pokuty, jednak gdy bracia jako trzecie miejsce swego pobytu wybrali Oxford, prawdopodobnie nie przewidywali, iż stanie się ono łącznikiem z uniwersytetem i w krótkim czasie siedzibą sławnej szkoły franciszkańskiej. Spotkanie z Robertem Grossatestem, rektorem uniwersytetu i pierwszym nauczycielem w szkole zainicjowanej przez franciszkanów, było decydujące dla formacji nowych kandydatów do zakonu. To dzięki jego działalności do ruchu franciszkańskiego dołączył Adam Marsh, a następnie: Tomasz z Yorku, Jan Peckham oraz Roger Bacon, sławni luminarze tamtej epoki. W latach 1240-1254, gdy prowincjałem angielskim był Wilhelm z Nottingham, zorganizowano studia w całej prowincji, tak iż w każdym klasztorze obecny był wykształcony nauczyciel, co spowodowało, że bracia mniejsi w Anglii stali się zakonem naukowców na równi z dominikanami<sup>74</sup>.

Rozwijała się też działalność w Hiszpanii i Portugalii, choć w owym czasie cały Półwysep Pirenejski określano terminem „Hiszpania”, gdzie działał Jan Parenti, a wraz z nim prawie stu braci. Nie zapomniano też o misjach wśród mahometan. Brat Eliaszkierował na Wschód Benedykta Sinigardiego z Arezzo, który kontynuował dzieło zapoczątkowane przez Eliasza i doprowadził do znacznego rozwoju tej misji<sup>75</sup>. To właśnie Hiszpania była traktowana przez braci mniejszych jako baza wypadowa na kraje zamieszkałe przez wyznawców islamu.

Za wikariatu brata Eliasza wcześniejsza okazjonalna obecność franciszkańska w wielu miejscowościach Italii staje się coraz bardziej osadnictwem stałym. Z dawnego słowa *loca* (miejsce obecności braci), po przekształceniu na *domus* (domy murowane), do których dodaje się *fratrum*, powstaje *domus fratrum*, określający przyszłe klasztory naśladowców

---

<sup>72</sup> Ch. Burns, *Arrivo e insediamento dei frati minori nelle Isole Britanniche*, w: I. Baldelli, A.M. Romanini, *Francesco. Il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, s. 50.

<sup>73</sup> Informację taką podaje Franciszek Gonzaga w swoim dziele *De Origine Seraphicae Religionis Franciscanae*.

<sup>74</sup> Ch. Burns, *Arrivo e insediamento...*, s. 59.

<sup>75</sup> Na temat ekspansji zakonu za życia św. Franciszka zob. J. Moorman, *L'espansione francescana dal 1216 al 1226*, w: *Francesco d'Assisi e francescanesimo...*, s. 267-277.

Biedaczyny<sup>76</sup>. O dokonującej się zmianie świadczy słownictwo użyte w *Regule niezatwierdzonej* i *Regule z bullą*, a *Testamentem* na określenie miejsc pobytu braci. W pierwszych dokumentach mówi się o *locum* oraz *eremo*, natomiast *Testament* wspomina już o kościołach i ubogich mieszkaniach wybudowanych dla braci<sup>77</sup>. Widać więc, iż na Półwyspie Apenińskim franciszkanie porzucają prowizoryczne miejsca zamieszkania na stałe. Być może działało się tak na skutek bulli Honoriusza III *Cum secundum* z 1220 r., w której papież ostro wystąpił przeciw braciom wałęsającym się i nakazał wprowadzenie rocznego nowicjatu. Zapewne jest to realizacja sugestii Jakuba de Vitry, który proponował braciom wprowadzenie okresu próby dla kandydatów i poddanie ich dyscyplinie klasztornej. Należy więc zgodzić się z kapucyńskim historykiem Luigim Pellegrinim, który omawiany okres nazywa *svolta istituzionale* (przełom instytucjonalny; instytucjonalny punkt zwrotny) w historii ruchu franciszkańskiego<sup>78</sup>. Zwrot ten przejawiał się przede wszystkim w podejściu do miejsc osiedlania się braci. Jak wspomniano, nie były to już miejsca prowizoryczne, ale stałe, a z drugiej strony coraz częściej stanowiły centra dużych miast. W tym czasie można było zaobserwować przenoszenie klasztorów powstałych w pierwszym okresie z przedmieść do centrum. Wspomniany autor zauważył w swych badaniach, iż od tego momentu franciszkanie zakładają klasztory w odległości (jeden od drugiego), którą można było pokonać pieszo w przeciągu jednego dnia. Choć jak spostrzegł autor, są też odstępstwa od tej reguły, przede wszystkim w wypadku tzw. *romitori*, czyli pustelni<sup>79</sup>. Tak więc po okresie penetracji braci mniejszych w środowisko miejskie rozpoczyna się okres oddziaływania na nie. Zakon przyjmuje nowe role wewnątrz społeczności miejskiej, przestaje być ruchem wędrownych kaznodziejów i bezdomnych pokutników, a staje się zakonem z coraz ściślej ustaloną strukturą. Spostrzeżenia te odnoszą się przede wszystkim do terenów północnych i środkowych Włoch, bowiem spór między papieżem a Fryderykiem II blokował rozwój zakonu na południu Italii i Sycylii. Konflikt będzie miał też wpływ na późniejsze losy brata Eliasza.

Działalność apostolską zakonu popierał brat Eliasza, który w ostatnich latach życia Franciszka sprawował rządy w jego imieniu. Nie ma dokumentów potwierdzających lub też zaprzeczających, ale prawdopodobnie to wikariusz zakonu starał się przy współpracy kard. Hugolina w Stolicy Apostolskiej o dokumenty potwierdzające katolickość braci mniejszych i broniących ich przed oskarżeniem o herezje. Dotyczy to dwóch pierwszych bulli papieskich skierowanych do franciszkanów, czyli *Cum dilecti* oraz *Pro dilectis*. Potwierdzały one ich wierność Kościołowi i zapewniały, iż są zakonem zatwierdzonym przez Kościół katolicki. Jeśli to prawda, to brat Eliasza cieszył się też zaufaniem papieża Honoriusza III.

---

<sup>76</sup> Tomasz Celano pisze o pierwszym takim domu w Bolonii. Zob. 2 Cel 58, w: ZF, s. 603. Natomiast Jordan z Giano twierdzi, iż *domus fratrum* istniał też w Lombardii i tam zatrzymali się misjonarze udający się do Niemiec. Por. Giordano 19, w: FF, s. 1985.

<sup>77</sup> Na temat spostrzeżeń na ten temat zob. M. Sykuła, *Pierwotny charyzmat minorycki w świetle „Testamentu” św. Franciszka*, w: tegoż, *Osiemsetlecie charyzmatu franciszkańskiego. Wspomnienie i wyzwanie*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2011, s. 52-53.

<sup>78</sup> L. Pellegrini, *L’espansione degli insediamenti francescani in Italia*, w: I. Baldelli, A.M. Romanini, *Francesco il francescanesimo...*, s. 95.

<sup>79</sup> Tamże, s. 96.

Właśnie wcześniej wspomniane zaufanie ze strony Stolicy Apostolskiej zostało wykorzystane przez Paula Sabatiera i jego zwolenników do sformułowania oskarżeń przeciw bratu Eliaszowi jako temu, w którym kard. Hugolin znalazł współpracownika w przekształceniu ideału zakonu z ewangelicznego, propagowanego przez Franciszka, na sposób życia zasugerowany przez Stolicę Apostolską chcącą wykorzystać nowy zakon do swoich celów<sup>80</sup>. Według opinii historyków kard. Hugolin di Segni przy pomocy wikariusza zakonu brata Eliasza narzucił braciom nową regułę (*Regułę zatwierdzoną*). Autorzy tych tez odwołują się do różnych epizodów przekazanych przez hagiografię franciszkańską. Wśród owych wydarzeń jest opowieść o zagubieniu lub zniszczeniu reguły przez brata Eliasza. Bonawentura w *Życiorysie większym* opisał, jak Franciszek – po tym jak bracia nie zaakceptowali pierwszej wersji reguły (*Reguła niezatwierdzona*) – udał się na pewną górę i tam pod natchnieniem Ducha Świętego napisał nową wersję reguły. Po zejściu z góry przekazał ją swemu wikariuszowi, czyli bratu Eliaszowi. Ten zaś po kilku dniach stwierdził, iż reguła zaginęła z powodu niedbalstwa<sup>81</sup>.

By rozstrzygnąć tę kwestię, należałoby przejrzeć wszystkie źródła franciszkańskie opisujące regułę i jej powstanie. Pierwsze dokumenty ruchu franciszkańskiego zawierają bardzo umiarkowane wzmianki o regule i dlatego trudno jest odtworzyć historię jej redakcji. Ponadto – jak zauważył Kajetan Esser – trzy czynniki utrudniają jej lekturę: przerost tradycji, nadmiar egzaltacji mistycznej i zbyt dużo prawa<sup>82</sup>. Do wyżej wymienionych Martino Conti dodał jeszcze przerost analogii<sup>83</sup>. Właśnie jedna z paraleli przyczyniła się do powstania legendy o zagubionej wersji reguły. Dotyczy to analogii między Franciszkiem a Mojżeszem. W hagiografii franciszkańskiej wydarzenia historyczne zostały wzbogacone poprzez szczegóły, ale nie z historii, lecz analogii Mojżesz – Franciszek i Synaj – Fonte Colombo<sup>84</sup>. Powyższe porównanie po raz pierwszy zostało użyte właśnie przez brata Eliasza w jego *Liście okólnym o śmierci św. Franciszka*<sup>85</sup>. Bonawentura, przyjmując wcześniejsze tradycje, zapożyczył również porównanie Franciszka do Mojżesza. Już autor *Zbioru asyckiego*, wzorując się na *Księdze Wyjścia*, rozciągnął przyrównanie do okoliczności i w ten sposób porównuje sytuację przy otrzymaniu tablic przymierza z napisaniem reguły przez Poverella. Jako że Mojżesz rozbił tablice pod górą, tak w wypadku franciszkanów napisana przez założyciela reguła zaginęła<sup>86</sup>. Doktor Seraficki, przedstawiając Franciszka jako nowego Mojżesza, przyjmuje całą strukturę *Księgi Wyjścia*. Tak więc Franciszek wstępuje na górę, franciszkański Synaj i tam pod natchnieniem Ducha Świętego dyktuje *Regułę*. Po zejściu z góry przekazał ją wikariuszowi (bratu Eliaszowi), ten jednak ją zagubił. Biedaczyna więc znów wchodzi na górę i tam, poszcząc, odtwarza *Regułę*. Schemat Franciszek – Mojżesz przejął w swych pismach Angelo Clareno, który w *Liber Chronicarum* stwierdza nie tylko, że *Reguła* została objawiona Franciszkowi przez Chrystusa, ale że brat Eliasza z niektórymi

<sup>80</sup> Zob. P. Sabatier, *Vita di san Francesco d'Assisi*, Arnaldo Mondadori Editore, Milano 1978, s. 261-270.

<sup>81</sup> Zob. 1 Cel 4, 7-8, w: ZF, s. 867-868.

<sup>82</sup> K. Esser, *La Regola definitiva*, Edizioni Francescane „Cammino”, Milano 1967, s. 15-16.

<sup>83</sup> M. Conti, *Studi e ricerche sul francescanesimo delle origini*, Edizioni Dehoniane, Roma 1994, s. 154.

<sup>84</sup> Tenże, *Synaj – Fonte Colombo: znaczenie analogii w interpretacji Reguły franciszkańskiej*, „Studia Franciszkańskie” 1984, nr 1, s. 78.

<sup>85</sup> Zob. LE, w: ZF, s. 427.

<sup>86</sup> Zob. ZA 17, w: ZF, s. 1542-1543.

provincjałami przeciwnymi wykradli tekst *Reguły* bratu Leonowi. W tej sytuacji Biedaczyna znowu wychodzi na górę i pouczony przez Chrystusa, pisze za pomocą tych samych słów *Regulę*<sup>87</sup>. A. Clarenno był zwolennikiem tzw. spirytualów uważających, iż *Reguła* została przekazana Franciszkowi przez Chrystusa i nie może podlegać żadnym wyjaśnieniom ani interpretacjom. W myśli Clareny brat Elias i jego zwolennicy są winni grzechu bałwochwalstwa, bowiem przedkładają swoją wolę nad wolę Chrystusa.

By odkryć fakty odnoszące się do redakcji *Reguły zatwierdzonej*, należy oddzielić prawdę historyczną od szaty literackiej, zaczerpniętej z *Księgi Wyjścia*. Różnicę między wersją literacką a prawdą historyczną Conti nazywa retrospektywnym kryterium historii<sup>88</sup>. Według tej zasady źródła franciszkańskie interpretują historię w świetle współczesnych im faktów. Tak więc przeszłością wyjaśniają aktualne trudności. Ponadto należy pamiętać o środowiskach, w których poszczególne dokumenty powstały, np. obecnie omawiane napisano jako polemikę z braćmi przyjmującymi papieskie wyjaśnienia *Reguły*. Na podstawie wydarzeń historycznych nie można wykazać, że Franciszek dwukrotnie udawał się na górę, nie ma podstaw teoria o zniknięciu lub wykradzeniu tekstu reguły. W takim wypadku upadają wszystkie tezy o trudnym kompromisie między Biedaczyną i kard. Hugolinem oraz popieranymi przez niego prowincjałami. Tak samo podważalna jest hipoteza o tym, iż *Testament* był próbą powrotu do pierwotnej gorliwości i sprzeciwem Franciszka względem *Reguły zatwierdzonej*.

Historia tej analogii pokazuje, jak brat Elias z inicjatora porównania Franciszka do Mojżesza w bardzo krótkim czasie stał się główną ofiarą. Tak zwane „pisma Leonowe” przenoszą w przeszłość całą problematykę, kontrasty, a nawet kłótnie właściwe swoim czasom dotyczące *Reguły* i jej interpretacji. Ukazują one złożonego w 1239 r. z urzędu generała brata Eliasza jako odpowiedzialnego za obecny stan zakonu. Trzeba zaznaczyć, iż za ową polemiką nie stoi brat Leon, lecz grupa braci, ukrywająca się za jego autorytetem i prowadząca polemikę, przypisując mu wiele wypowiedzi, które bardziej przynależą do wytworów wyobraźni niż do historii<sup>89</sup>. Takiemu przedstawieniu postaci wikariusza zakonu przeczą też pierwotne źródła franciszkańskie przedstawiające brata Eliasza w bardzo dobrych stosunkach z Franciszkiem, co byłoby niezrozumiałe, gdyby Elias był przywódcą protestu przeciw *Regule zatwierdzonej*. A już kompletnie niezrozumiałe byłoby wybranie przez Franciszka brata Eliasza na swoją matkę i ojca dla wszystkich braci<sup>90</sup>. Ponadto należy sprawiedliwie ocenić ministrów i braci uczonych oraz kard. Hugolina, bowiem to oni mieli dać zakonowi prawo, które w danym momencie było mu bardzo potrzebne<sup>91</sup>. Tak więc konstrukcja prawno-administracyjna zakonu zależała w bardzo dużej mierze od brata Eliasza, braci prowincjałów i kard. Hugolina, ale to nie oznacza, iż dokonała się bez zgody Franciszka lub przy jego sprzeciwie. Założyciel zaakceptował ewolucję swojego ruchu w zakon. Na

<sup>87</sup> A. Clarenno, *Liber Chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum*, Edizioni Porziuncula, Assisi 1998, s. 433.

<sup>88</sup> M. Conti, *Synaj – Fonte Colombo: znaczenie analogii...*, s. 92.

<sup>89</sup> Tamże, s. 98-99.

<sup>90</sup> Tomasz z Celano napisał, że Franciszek, gdy zaczęła w nim rozwijać się choroba, wybrał brata Eliasza na matkę dla siebie i ojca dla innych braci. Zob. 1 Cel 98, w: ZF, s. 511.

<sup>91</sup> L. Hardick, *Zarys historyczny i przestrzeganie Reguły w pierwszych latach*, w: L. Hardick, J. Terschlusen, K. Esser, *Franciszkańska reguła życia*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1988.



pewno okres po powrocie założyciela z Ziemi Świętej był czasem kryzysu, ale to Franciszek zdecydował, aby przy wychodzeniu z niego główne role odegrali kard. Hugolin i brat Elias. Z tego wynika, że między kardynałem, założycielem i wikariuszem była wzajemna zgoda. Hugolin i Elias według świadectwa Celano podjęli też starania, by rozpocząć leczenie Poverella<sup>92</sup>. Relacje między Franciszkiem a Eliaszem musiały być bardzo zażyłe, skoro Biedaczyna pozwolił swemu wikariuszowi zobaczyć stygmaty<sup>93</sup>. Oczywiście można zarzucić Tomaszowi z Celano, że pisał *Vita I* w latach 1228-1229, czyli w okresie, gdy Elias miał jeszcze bardzo duże wpływy w zakonie, ale trudno oskarżyć Celańczyka o złożenie nieprawdy<sup>94</sup>. Jednak nawet najwięksi przeciwnicy Eliasa nie negują jego troski o Biedaczynę podczas choroby. Troskliwość, a nawet miłość do Serafickiego Ojca jest widoczna w liście, który brat Elias wysłał do całego zakonu, informując braci o śmierci założyciela.

Po zakończeniu uroczystości pogrzebowych Poverella brat Elias przystąpił do redagowania listu, w którym miał zawiadamiać braci całego zakonu o jego śmierci. List adresowany jest do brata Grzegorza z Neapolu, ówczesnego prowincjała Francji, stąd nie ma wątpliwości, iż skierowany był do całego zakonu, o czym świadczą wyrażenia typu *najdrożsi bracia, do których dotrze niniejszy list* lub *bracia, uwielbiajcie Boga na niebie*<sup>95</sup>. Tekst listu zostaje opublikowany po raz pierwszy w 1620 r. przez Wilhelma Spoelbercha w pracy noszącej tytuł *Speculum vitae B. Francisci et sociorum eius*<sup>96</sup>. Drugą część opracowania autor poświęcił postaci brata Eliasa i w niej zamieścił jego list. Kilka lat później, a dokładnie w 1625 r. irlandzki historyk zakonu Łukasz Wadding w swoich *Annales Minorum* opublikował tekst omawianego listu. Z *Annales* Waddinga został on przejęty przez innych wydawców, a w 1930 r. Michael Bihl nadał mu funkcjonujący do dziś tytuł *De Epistola encyclica Fr. Heliae circa transitum S. Francisci*<sup>97</sup>. Jak widać, tekst nie zachował się w żadnym rękopisie ani kodeksie, co wydaje się faktem zaskakującym, jeśli wziąć pod uwagę, że został wysłany do wszystkich prowincji wówczas istniejących w zakonie. Między innymi z tego powodu włoski historyk Felice Accrocca w początkowych swych badaniach miał wątpliwości co do jego autentyczności i uważał go za apokryf<sup>98</sup>. Jego brak w kodeksach franciszkańskich można wytłumaczyć wydarzeniami z życia brata Eliasa, a mianowicie tym, że po przystaniu do ekskomunikowanego cesarza Fryderyka II zaciągnął na siebie ekskomunikę i przez historiografię franciszkańską został skazany na *damnatio memoriae* (wymazanie z pamięci),

<sup>92</sup> Zob. m.in. 1 Cel 98, 101, w: ZF, s. 511-513, gdzie Tomasz Celano opisuje, jak brat Elias przymuszał Franciszka do podjęcia leczenia oraz jak troszczył się o Świętego kard. Hugolin.

<sup>93</sup> 1 Cel 94, 5, w: ZF, s. 508: *Niewielu za życia sługi, ukrzyżowanego razem z Panem ukrzyżowanym, zasłużyło na oglądanie świętej rany boku! Ale szczęsny Eliasz dostąpił tego, że widział ją jeszcze za życia Świętego.*

<sup>94</sup> G. Barone, *Da frate Elia agli Spirituali*, s. 36.

<sup>95</sup> LE, w: ZF, s. 429.

<sup>96</sup> G. Spoelberch, *Speculum vitae B. Francisci et sociorum eius in duas partes diuisum*, Antuerpiae 1620. W 1927 r. dzieło Spoelbercha zostało wydane przez zespół historyków franciszkańskich z Quaracchi. Zob. J. Goyens, *Les éditions du „Speculum vitae b. Francisci” parue en 1620 et 1623*, AFH 1927, nr 20, s. 116-131.

<sup>97</sup> M. Bihl, *De Epistola encyclica Fr. Heliae circa transitum S. Francisci*, AFH 1930, nr 23, s. 410-418. Pierwszego przekładu *Listu okólnego o śmierci świętego Franciszka* na język polski dokonał Cecylia Niezgoda. Zob. C. Niezgoda, *Brat Elias z Asyżu: List okólny o śmierci świętego Franciszka*, „Homo Dei” 1976, nr 4, s. 299-300. Tłumaczenie C. Niezgody wykorzystane jest w najnowszym polskim wydaniu *Źródeł franciszkańskich*. Zob. R. Prejs, Z. Kijas, *Źródła franciszkańskie*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2005, s. 427-430.

<sup>98</sup> Zob. F. Accrocca, *Un apocrifo la „Lettera enciclica di frate Elia sul transito di S. Francesco?”*, „Collectanea Franciscana” 1995, nr 65, s. 473-509.

co pociągnęło w konsekwencji zniszczenie wszystkich dokumentów odnoszących się lub wydanych przez niego. Współcześnie mimo ciągle brakującego oryginalnego dokumentu nie podważa się autentyczności listu brata Eliasza i jest on jednym z głównych świadectw potwierdzających stygmaty św. Franciszka.

Właśnie głośna we Włoszech dyskusja o stygmatach św. Franciszka z Asyżu, wywołana ukazaniem się książki Chiary Frugoni, negującej ich autentyczność spowodowała wzrost zainteresowania listem brata Eliasza<sup>99</sup>. Autorka, profesor historii na uniwersytetach Pizy i Rzymu, zarzuciła wikariuszowi zakonu oszukańczy plan, według którego brat Eliasza z ran na ciele Biedaczyny zrobił stygmaty i rozgłosił o tym w całym zakonie<sup>100</sup>. Mimo zainteresowania bratem Eliaszem trudno jest przedstawić jego postać, ponieważ brakuje wielu niezbędnych dokumentów, natomiast te, zachowane, nie są obiektywne. Z pism wikariusza zakonu pozostały tylko dwa listy, jeden z 1225 r., skierowany do braci z Valenciennes, a drugim jest list okólny o śmierci Franciszka<sup>101</sup>. Ten ostatni napisany z urzędu zastanawia niektórych historyków, czy Eliasz był tylko oficjalnym autorem listu czy faktycznym?<sup>102</sup>. Wykształcenie i kultura posiadana przez wikariusza zakonu, mimo iż nie był kapłanem, nie zaprzeczają możliwości napisania takiego listu. Jednak niektórzy twierdzą, iż Eliasz, będąc laikiem, nie mógł posiadać tak wysokiej kultury i z tego powodu nie był w stanie sporządzić pisma o takiej treści<sup>103</sup>.

Celem dokumentu było poinformowanie braci w całym zakonie o śmierci założyciela i jako taki najwyraźniej powstał po śmierci Franciszka, choć niektórzy historycy uważają, iż brat Eliasz, znając sytuację zdrowotną Biedaczyny, był w stanie przewidzieć z dużym wyprzedzeniem śmierć Poverella i dlatego mógł przygotować treść listu wcześniej<sup>104</sup>. Sam w sobie list nie daje żadnej wskazówki chronologicznej. Istnieje jednak świadectwo Jordana z Giano, który stwierdził, iż po śmierci błogosławionego Franciszka brat Eliasz wysłał list z taką informacją do całego zakonu<sup>105</sup>. Ciekawe jest jednak, iż Tomasz z Celano nie zamieszcza o nim najmniejszej wzmianki. Można jednak stwierdzić, iż brat Eliasz wysłał list zawiadamiający braci o śmierci Franciszka, którego oryginał się nie zachował. Obecny tekst

<sup>99</sup> Zob. Ch. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1993. Odnośnie do listu br. Eliasza s. 51-87.

<sup>100</sup> Tamże, s. 82-83.

<sup>101</sup> Na temat działalności pisarskiej brata Eliasza zob. F. Uribe, *Introduzione alle fonti agiografiche di san Francesco e santa Chiara d'Assisi (secc. XIII-XIV)*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2002, s. 368-369. Autor umieszcza list br. Eliasza wśród źródeł hagiograficznych mniejszych (*fonti agiografiche minori*). Dzieło zostało przetłumaczone przez Emila Kumkę na j. polski. Zob. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2009, s. 299-304.

<sup>102</sup> Zob. F. Accrocca, *Un Santo di carta. Le fonti biografiche di san Francesco d'Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2013, s. 26. Claudio Leonardi uważa, iż wątpliwości co do autorstwa Eliasza są mało przekonujące, i zapewnia, że list jest dziełem wikariusza zakonu. Zob. C. Leonardi, *La Letteratura Francescana*, t. I, Fondazione Lorenzo Valla 2004, s. CXXXI.

<sup>103</sup> Wątpliwość taką wyraził Roberto Paciocco, a przed nim Michael Bihl, zob. R. Paciocco, „*Sublimia negotia*”. *Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo Ordine dei frati Minori*, Centro Studi Antoniani, Padova 1996, s. 85; M. Bihl, *De epistola encyclica Fr. Heliae*, AFH 1930, nr 23, s. 474.

<sup>104</sup> Zob. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 300.

<sup>105</sup> Zob. M. Bihl, *De epistola encyclica Fr. Heliae*, AFH 1930, nr 23, s. 413. *Defuncto ergo beato Francisco, frater Helyas vicarius beati Francisci fratribus turbatis super obitu tanti patris per totum ordinem litteras consolatorias destinavit*. Michael Bihl jest przekonany, iż list został napisany wieczorem 4.10.1226 r.

listu sprawia wrażenie składającego się nie z jednego, ale dwóch różnych listów<sup>106</sup>. Analizując obecną formę literacką listu, można go podzielić na dwie części: sekcję A, obejmującą wiersze 1-24, i sekcję B, w skład której wchodzi wiersze 25-33, taki podział potwierdza przypuszczenia Felicego Accrocce o połączeniu dwóch elementów pochodzących z dwóch różnych listów<sup>107</sup>. List został napisany poprawną łaciną i zawiera liczne cytaty i odnośniki biblijne, które później weszły do hagiografii franciszkańskiej, takie jak: Franciszek jako nowy Mojżesz, nowy Jan Chrzciciel i nowy prorok Elias. Właśnie użycie tych alegorii, o których była mowa wcześniej, przyniosło bratu Eliazowi wiele problemów w późniejszych czasach, a zarazem stanowi źródło wątpliwości i poszukiwań kogoś, kto ukrył się za wikariuszem zakonu<sup>108</sup>. List jest w całości skoncentrowany na Biedaczynie, natomiast o Zakonie Braci Mniejszych Eliaz tylko wspomina. Zaczyna się określeniami smutku i cierpienia z powodu śmierci Poverella, ale przewijają się też wezwania do radości, bowiem Franciszek został przyjęty przez Boga do swojej światłości w niebie. Owa boska światłość była nieustannie obecna w życiu Serafickiego Ojca, dlatego brat Eliaz nazywa go światłem wysłanym przez Boga, aby prowadzić ludzi do nieba<sup>109</sup>. W związku z tym bracia smucą się teraz, bowiem zgasło ich światło. Jednak jest też motyw odwołujący się do wielkiej radości. Wikariusz nazywa go nowym cudem, o którym od wieków nie słyszano, a mianowicie Ojciec Franciszek nosił na swym ciele pięć ran, które są stygmatami Chrystusa. Następnie podaje ich opis: *jego dłonie i stopy miały na sobie z obydwu stron jakby przebicia gwoźdźmi, zachowując rany i okazując czerń gwoździ. [...] także jego bok był przebity włócznią i często krwawił*<sup>110</sup>. Ogłoszenie stygmatów wyrażone jest językiem biblijnym i przywołuje na pamięć ogłoszenie narodzin Chrystusa przez anioła pasterzom. Według brata Eliasza Franciszek za życia nie miał szczególnego piękna ani uroku, natomiast po śmierci nabiera blasku, a jego ciało wydaje przyjemną woń i ze względu na te cudowności Eliaz wzywa braci do wysławiania i uwielbiania Boga, bowiem jest to wydarzenie niezwykle (*non est auditum*). Do czasów św. Franciszka nie ma udokumentowanych przykładów stygmatyzacji, co najwyżej pojawiają się wspomnienia o ranach na ciele<sup>111</sup>. W tym wypadku przedstawiony zostaje opis stygmatów jako prawdziwych gwoździ wbitych w ręce i nogi Franciszka. Po ogłoszeniu tych niezwykłych faktów brat Eliaz przechodzi do podania informacji chronologicznych, a mianowicie stwierdza, iż Biedaczyna zmarł w niedzielę 4.10.1226 r. przed północą<sup>112</sup>. Po ogłoszeniu daty śmierci Poverella Eliaz znowu wzywa braci do płaczu po stracie założyciela, którego tym razem przyrównuje do Mojżesza i Aarona, a siebie i braci do ludu izraelskiego, opłakującego swych zmarłych przywódców. Prosi ich o modlitwę do Boga, aby Ten powołał nowego „wodza”, który jak Machabeusz poprowadzi zakon do walki<sup>113</sup>. Jest to

<sup>106</sup> Taką tezę postawił Felice Accrocca. Zob. F. Accrocca, *La lettera (o le lettere) di frate Elia sul transito di Francesco*, „Frate Francesco” 2003, nr 69, s. 503-520.

<sup>107</sup> F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 302.

<sup>108</sup> Roberto Paciocco i Felice Accrocca widzą za postacią brata Eliasza ukrywającą się Stolicę Apostolską, a konkretnie przyszłego papieża Grzegorza IX. Por. R. Paciocco, „*Sublimia negotia*”..., s. 86; F. Accrocca, *Un Santo di carta...*, s. 41.

<sup>109</sup> Por. LE 7-11, w: ZF, s. 428.

<sup>110</sup> Tamże ww 18-19, w: ZF, s. 428-429.

<sup>111</sup> C. Leonardi, *La Letteratura Francescana*, s. 484.

<sup>112</sup> LE 25, w: ZF, s. 429.

<sup>113</sup> LE 31, w: ZF, s. 430.

najprawdopodobniej aluzja do nowego ministra generalnego. Jednak jeśli ma być to zwołanie nowej kapituły generalnej, to wydaje się ono nieodpowiednie do założonego celu. Jordan z Giano w swej *Chronica* wspomina, że Elias w liście skierowanym do zakonu oprócz informacji o śmierci i stygmatach wezwał ministrów prowincjalnych i kustoszy na kapitułę generalną, aby wybrać następcę Franciszka<sup>114</sup>. Wyjaśnieniem tak wielkiego skrótu i pozostawieniem tylko aluzji do wyboru nowego generała może być praca wydawcy z XVII wieku, który usunął wszystkie informacje według niego przestarzałe i nic niewnoszące do dwóch tematów centralnych, czyli śmierci Biedaczyny i jego stygmatów<sup>115</sup>. Inną formą rozwiązania może być hipoteza, iż po liście ogłaszającym śmierć i stygmaty św. Franciszka Elias wysłał inne listy odnoszące się do spraw administracyjnych, czyli do zwołania kapituły generalnej<sup>116</sup>.

Ostatnią informacją podaną przez brata Eliasza są modlitwy obowiązkowe do odmówienia za zmarłego Serafickiego Ojca. I tak każdy kapłan powinien odprawić trzy Msze św., klerycy odmówić psalterz, a bracia laicy pięć *Ojcze nasz*, bracia klerycy zaś są zobowiązani do odmówienia wspólnie w sposób uroczysty wigilii<sup>117</sup>. W wypadku braci laików wkrada się błąd kopisty. Najczęściej jako wyjaśnienie podaje się, że paralelnie do obowiązkowego psalterza zawierającego 150 psalmów, który mieli odmówić klerycy, bracia laicy zaś mieli do odmówienia 150 *Ojcze nasz*<sup>118</sup>. Co ciekawe, reguły franciszkańskie nie przewidują modlitw za zmarłego generała, natomiast za zmarłego brata *Regula niezatwierdzona* przewidywała *pro fratribus defunctis dicant „De profundis” cum „Pater noster”*<sup>119</sup>. Można przepuszczać, iż minister generalny był taktowany w ten sam sposób jak inni bracia i również za niego odmawiano psalm i *Ojcze nasz*. *Regula zatwierdzona* zaś zlikwidowała wszystkie przepisy numeryczne odnośnie do modlitw za zmarłych i nakazuje tylko, że bracia mają modlić się za zmarłych<sup>120</sup>. Felice Accrocca, opierając się na przepisach dominikańskich z tego okresu historii, stwierdza, iż bracia kaznodzieje niebędący kapłanami za zmarłego generała mieli odmówić 500 *Ojcze nasz* i zapytuje, dlaczego za generała braci mniejszych miałyby być przewidziana mniejsza liczba *Pater noster* do odmówienia po jego śmierci?<sup>121</sup>. Argumentem za większą niż 150 liczbą tej modlitwy przez braci laików po śmierci generała są przepisy modlitw obowiązkowych w takim przypadku zawarte w *Konstytucjach narbońskich* z 1260 r., które przewidywały, iż po śmierci ministra generalnego kapłani winni odprawić 3 Msze św., klerycy odmówić cały psalterz, bracia laicy zaś 300

---

<sup>114</sup> Giordano 50, w: FF, s. 2000.

<sup>115</sup> Takiego wyjaśnienia udziela Felice Accrocca. Zob. F. Accrocca, *Un apocrifo la...*, s. 477-482.

<sup>116</sup> Rozwiązanie takie sugeruje Giulia Barone. Zob. G. Barone, *Da frate Elia agli Spirituali*, s. 44.

<sup>117</sup> LE 33, w: ZF, s. 430.

<sup>118</sup> Takie wyjaśnienie podaje Cecylian Niezgoda. Zob. ZF, s. 430 przypis \*. Rozwiązanie takie zasugerowali wydawcy źródeł franciszkańskich z Quaracchi. *Relatus ad integrum psalterium et Officium sollemne clericis impositum, hic numerus nobis erroneus esse videtur. Conicimus pro „V” legendum esse „CL”*. Cytat za: F. Accrocca, *Un santo di carta...*, s. 35, przyp. 68. Poprawkę z Quaracchi wprowadził do swojego wydania *Epistola encyclica de transitu sancti Francisci* Claudio Leonardi, który podaje *laici CL Pater noster*. Por. C. Leonardi, *La Letteratura Francescana*, s. 254.

<sup>119</sup> 1 Reg 3, 5, w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 140.

<sup>120</sup> 2 Reg 3, 4, w: ZF, s. 130.

<sup>121</sup> F. Accrocca, *Un santo di carta...*, s. 35.

*Ojcze nasz*<sup>122</sup>. Z braku dokumentów trudno zdecydować, ile razy tę modlitwę mieli odmówić bracia niekapłani po śmierci Franciszka? Jednak, jeśli 34 lata po śmierci założyciela konstytucje nakazywały 300 *Ojcze nasz*, to można zasugerować dwa sposoby rozwiązania – albo wzrastająca, czyli przy śmierci Biedaczyny odmówiono 150 razy, a w późniejszych latach liczba obowiązkowych modlitw za zmarłego generała wzrosła do 300. Albo tendencja była malejąca, czyli na początku (tak jak u dominikanów) za zmarłego przełożonego odmawiano 500 *Ojcze nasz*, a z czasem zmniejszono ich liczbę do 300. List kończy się podpisem: *brat Eliasz grzesznik*.

Współcześni znawcy historii franciszkańskiej porównują list brata Eliasza z listem ogłaszającym śmierć św. Klary<sup>123</sup>, który w odróżnieniu od listu wikariusza zakonu, skupionego na fakcie stygmatów św. Franciszka, podaje syntezę życia Klary. Powstaje więc pytanie: dlaczego autor encykliki nie podaje żadnej wiadomości biograficznej o Franciszku? Taka informacja powinna być częścią składową takiego dokumentu. Co więcej, w przypadku znacznej liczby braci, którzy nie znali osobiście Biedaczyny i jeśli nie istniał jeszcze żaden jego życiorys, wydaje się wprost konieczna. Celem drugiej toczącej się dyskusji próbującej rozstrzygnąć, czy to autor współczesnej wersji listu Eliasza korzystał z *Vita I Celano*, czy na odwrót: Tomasz z Celano korzystał z listu wikariusza zakonu?<sup>124</sup>. Jeśli okazałoby się, iż prawdziwe jest pierwsze przypuszczenie, to data powstania listu (obecnie omawianego) byłaby późniejsza niż *Vita I Czełńczyka*. Pomimo toczących się dyskusji jak dotąd nie udzielono ostatecznej odpowiedzi. Pewne jest, iż brat Eliasz napisał list informujący o śmierci Franciszka z Asyżu, którego oryginał zaginął, a obecne kopie zawierają poprawki i rekonstrukcje dokonane na tekście oryginalnym. Mimo braku oryginału listu brata Eliasza zawarte w nim myśli i porównania zostały wykorzystane przez hagiografię franciszkańską, w której Zakon Braci Mniejszych będzie nazwany winnicą Pana lub też ludem nowego Izraela, a Franciszek będzie nowym Mojżeszem, nowym Eliaszem lub też nowym Janem Chrzcicielem, co bardzo mocno wpłynie na świadomość franciszkańską.

Jak wspomniano, list brata Eliasza oprócz wiadomości o śmierci Franciszka zwoływał uprawnionych braci do udziału w kapitule generalnej. Odbyła się ona 30.05.1227 r. w Porcunkuli, przynajmniej wtedy powinna się odbyć według *Reguły*, bowiem tego dnia przypadła uroczystość Zesłania Ducha Świętego. Jednak nie ma pewności, czy się wówczas odbyła, albowiem brakuje potwierdzających tę okoliczność dokumentów<sup>125</sup>. Na generała zakonu wybrano Jana Parentiego. Można postawić pytanie: dlaczego nie wybrano jednego z pierwszych towarzyszy św. Franciszka? Trudno dać jednoznaczną odpowiedź, nie dysponując dokumentami z tamtej epoki, ale – jak zauważa Roland Prejs – wydaje się, iż jedną z przyczyn mógł być fakt, iż w zakonie większość stanowili bracia nieznający osobiście

<sup>122</sup> Constitutiones Generales Narbonenses, *De suffragiis defunctorum*. Rubrica XII. „Pro generali Ministro in officio decedente dicantur a sacerdote quolibet tres missae, a quolibet celico unum psalterium et a quolibet laico CCC Pater noster”, w: C. Cenci, R.G. Mailleux, *Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum (Saeculum XIII)*, Editiones Collegii S. Bonaventure, Grottaferrata 2007, s. 102.

<sup>123</sup> Na temat tego dokumentu zob. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 373-375. Tekst ten został pominięty w wydaniu *Fonti Francescane*.

<sup>124</sup> W sprawie dyskusji zob. F. Uribe, *Introduzione alle fonti agiografiche di san Francesco...*, s. 377.

<sup>125</sup> Roland Prejs uważa, że oprócz zalecenia z *Reguły* ważne były też warunki klimatyczne, dlatego kapituła generalna w 1227 r. odbyła się w maju lub czerwcu. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 138.

założyciela i niemający doświadczenia życia w pierwotnym ruchu franciszkańskim. Ponadto zakon stał się bardzo dużą organizacją i kierowanie nim wymagało od przełożonego dużych umiejętności organizacyjnych, a większość pierwszych towarzyszy Poverella ich nie posiadała<sup>126</sup>. Niektórzy historycy zastanawiają się, dlaczego nie został mianowany generałem brat Elias, pełniący funkcję wikariusza i dlaczego nie zapewnił sobie głosów wyborców albo poparcia Stolicy Apostolskiej?<sup>127</sup>. Tym bardziej, że od 19.03.1227 r. dawny kard. Hugolin sprawował posługę Piotrową jako Grzegorz IX. Pewnym wyjaśnieniem może być właśnie decyzja papieża, który planował ogłoszenie Franciszka świętym i wybudowanie kościoła, w którym mogłyby spocząć jego relikwie, a osobą adekwatną do tego zadania według Grzegorza IX był brat Elias.

Na temat Jana Parentiego (Johannes Parens) nie ma zbyt wielu źródeł, a istniejące są niekiedy sprzeczne. Jordan z Giano twierdzi, że pochodził z Civita Castellana, położonej niedaleko Rzymu<sup>128</sup>. Natomiast Tomasz Eccleston uważał, że był on florentczykiem<sup>129</sup>. Przed wstąpieniem do zakonu był doktorem prawa (być może studiował w Bolonii)<sup>130</sup> i sprawował urząd sędziego w mieście Civita Castellana. Był żonaty i posiadał przynajmniej jednego syna, gdyż razem z nim wstąpił do franciszkanów. Nie wiadomo, czy był wdowcem, czy też zgodnie z *Regulą zatwierdzoną* otrzymał pozwolenie od małżonki? Na pewno był już człowiekiem dojrzałym, skoro do zakonu mógł wstąpić także jego syn. W 1219 r., gdy Bernard z Quintavalle został odwołany z Hiszpanii, sam Franciszek wyznaczył go na prowincjała w tym regionie. Jego działalność na Półwyspie Pirenejskim przyniosła dobre rezultaty przede wszystkim w uzyskaniu wsparcia i protekcji u książąt Kastylii i w Królestwie Aragonii<sup>131</sup>. Jego zdolności administracyjne i polityczne zostały dostrzeżone przez papieża Grzegorza IX. Pierwszy raz w 1228 r., gdy podburzony przez Fryderyka II i jego zwolenników lud Rzymu wystąpił przeciw papieżowi, wtenczas Jan Parenti udał się w imieniu papieża do Wiecznego Miasta, próbując przywrócić pokój i posłuszeństwo. Jednak jego misja nie zakończyła się sukcesem. Po klęsce swego posłannictwa generał franciszkanów przepowiedział karę boską dla miasta. W 1230 r. miasto zostało zalane przez wody Tybru i wybuchła w nim zaraza. Te klęski zmusiły rzymian do pokuty i uznania zwierzchności papieża, który powrócił do miasta. Na drugą misję pokojową Jan Parenti został wysłany przez Stolicę Apostolską do Florencji, gdzie lud wystąpił przeciw gubernatorowi miasta (*podesta*). Tym razem misja zakończyła się sukcesem.

---

<sup>126</sup> Tamże, s. 139.

<sup>127</sup> Pytanie takie stawiają sobie m.in. Raoul Manselli i Cecylian Niezgoda oraz Rosalind Brooke. Zob. R. Manselli, *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, s. 79; C. Niezgoda, *Św. Franciszka towarzysz: br. Elias*, s. 80; R.B. Brooke, *Early Franciscan Government*, s. 123.

<sup>128</sup> Giordano 51, w: FF, s. 200.

<sup>129</sup> Eccleston 77, w: FF, s. 2057. Niezgoda i Brooke przyjmują, że pochodził z Civita Castellana. Zob. C. Niezgoda, *Św. Franciszka towarzysz...*, s. 82; R.B. Brooke, *Early Franciscan Government*, s. 125. Natomiast Roland Prejs i Raoul Manselli przyjmują obie możliwości. Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 139; R. Manselli, *Pierwsze stulecie...*, s. 79.

<sup>130</sup> Informację o studiach w Bolonii podaje Andre' Vauchez. Zob. A. Vauchez, *Francesco d'Assisi, Tra storia e memoria*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2010, s. 156.

<sup>131</sup> Informacje takie podaje za: *De origine seraphicae religionis Franciscanae Gonzagi* (Rome 1587) Rosalind Brooke. Zob. R.B. Brooke, *Early Franciscan Government*, s. 126.

Wybór Jana Parentiego na generała zakonu zakończył okres przełożonych prowizorycznych (nadzwyczajnych), którzy sprawowali władzę za życia Franciszka. Była to też okazja, jak wspomniano, dla braci wykształconych, aby mieć możliwość wygłoszenia swojego zdania i zaprezentowania swoich przekonań przed całym zakonem. Wspomniani bracia klerycy i kapłani byli przekonani o tym, iż władzę nad zakonem powinien przejąć ktoś z nich, a nie brat bez święceń.

Po śmierci Franciszka z Asyżu bardzo szybko rozpowszechnia się wśród ludu pobożność skierowana do niego i przekonanie, iż był on świętym. Kult oddawany Biedaczynie widoczny był przede wszystkim w wielkim zainteresowaniu jego relikwiami. Wystarczy wspomnieć, że między rokiem 1227 a 1228 dotarły one na dwór francuski, gdzie stały się obiektem wielkiej czci ze strony Blanki z Kastylii i jej syna Ludwika<sup>132</sup>. Nie wiadomo, czy zakon podejmował jakieś starania o ogłoszenie Poverella świętym. Natomiast na pewno fundamenty pod przyszły kult zostały położone przez wybranego 19.03.1227 r. na papieża Grzegorza IX, który widział w ruchu franciszkańskim środek pozwalający wprowadzić w życie reformę Kościoła zarządzoną przez Sobór Laterański IV. O zainteresowaniu kultem i cudami przy grobie Franciszka ze strony Grzegorza IX pisze Celano w *Vita I*<sup>133</sup>.

Nowy rządca Kościoła kilka dni po swoim wyborze poinformował o tym Fryderyka II i przypomniał mu o przyrzeczeniach związanych z wyprawą krzyżową, którą zobowiązał się podjąć jeszcze za życia Honoriusza III<sup>134</sup>. Fryderyk II w sierpniu 1227 r. wraz z rycerstwem w szczególności z Niemiec dowodzonym przez Ludwika, męża Elżbiety Węgierskiej, zebrał się we włoskim porcie Brindisi. Z powodu braku higieny i dokuczliwych upałów w obozie krzyżowców wybuchła zaraza, mimo to wyruszono w morze. Po kilku dniach na malarię zmarł Ludwik z Turynii. Jego śmierć wykorzystał cesarz Fryderyk do przerwania wyprawy, twierdząc, że on także zaraził się chorobą. Ekspedycję przerwał tylko on i ludzie z jego statku, inni natomiast popłynęli do Ziemi Świętej, ale tam pozbawieni dowództwa stopniowo zaczęli wracać do Europy. Papież Grzegorz IX nie uwierzył w chorobę cesarza i 29.09.1227 r. ekskomunikował Fryderyka II za uchylanie się od wypełnienia obietnicy wyprawy krzyżowej. Uroczyste ogłoszenie ekskomuniki odbyło się w Rzymie 18.11.1227 r., po którym cesarz przyrzekł po raz kolejny wyruszyć do Ziemi Świętej. Wydaje się jednak, że i tym razem papież nie dał mu wiary, bowiem 23.03.1228 r. ponownie nałożył ekskomunikę na cesarza. W odpowiedzi zwolennicy cesarza podburzyli lud rzymski, który wystąpił przeciw Grzegorzowi IX i musiał on opuścić miasto. Po zatrzymaniu się w Rieti i Perugii papież przybył do Asyżu, gdzie udał się do grobu Franciszka i tu znalazł odpowiedź na swe problemy. Według bowiem niektórych historyków kanonizacja Biedaczyny z Asyżu była efektem działań cesarza

---

<sup>132</sup> Informacje o czci oddawanej przez królową i króla Francji zagłównikowi, którego św. Franciszek używał w czasie choroby, podaje Tomasz z Celano. Zob. 1 Cel 120, 5, w: ZF, s. 528. Zob. też: A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, s. 156.

<sup>133</sup> 1 Cel 121, 5, w: ZF, s. 529.

<sup>134</sup> Zob. R. Grousset, *La strana crociata di Federico II*, w: tegoż, *La storia delle crociate*, s. 287-309. Warren Carroll podaje cytaty z listu *Alto illius qui*, w którym Grzegorz IX ostrzega cesarza przed konsekwencjami niewypełnienia przysięgi krzyżowca i przed konsekwencjami dla niego i całego chrześcijaństwa: *Wystrzegaj się, abyś nie ustawił każdego z nas w sytuacji, z której, nawet przy najlepszej woli, nie będzie nam łatwo cię wyswobodzić*. W.H. Carrol, *Historia chrześcijaństwa*, t. III, Wydawnictwo „Wektory”, Bielany Wrocławskie 2009, s. 217.

Fryderyka II. Jako pierwszy taką tezę postawił niemiecki historyk żydowskiego pochodzenia, Ernst Hartwig Kantorowicz (1895-1963), w swej pracy *Cesarz Fryderyk II*<sup>135</sup>. Obecnie tę hipotezę podtrzymują przede wszystkim historycy niemieccy<sup>136</sup>. Trudno ją obronić w tkskiej formie, bowiem nie istnieją teksty potwierdzające ją, nawet *Vita I* Tomasza z Celano powstała zaraz po kanonizacji Poverella. Pewne jest, iż kanonizacja Asyżanina przyczyniła się do wzrostu prestiżu papieństwa. O wypadkach w Rzymie, buncie ludu i ucieczce papieża oraz o jego podróży do grobu Serafickiego Ojca wspomina również Celano. Autor *Vita I* użył dość zaskakującego zwrotu: *Spiesz do Asyżu, gdzie spoczywa chwalebny depozyt, co odsunie zeń wszelkie cierpienie i natarczywą troskę*<sup>137</sup>. Wolfgang Schenkluhn uważa te słowa za potwierdzenie hipotezy Kantorowicza. Grzegorz IX śpieszył się do grobu Franciszka, bowiem w nim znajdowały się cudowne relikwie, dzięki którym miało udać mu się pokonać wrogów Kościoła i przeciwdziałać niebezpieczeństwom. Ponadto niemiecki historyk sztuki przywołuje decyzję cesarza Fryderyka II, który przed wyruszeniem na wyprawę krzyżową powierzył Rajmundowi von Urslingenowi troskę w jego imieniu nad Królestwem Sycylii i Księstwem Spoleto. W przypadku Spoleto cesarz potwierdził swoją władzę nad terytorium, na którym papież planował wybudować kościół na cześć Biedaczyny<sup>138</sup>. W odpowiedzi na działania cesarza Grzegorz IX przypomniał Fryderykowi II, iż nie może podejmować wyprawy krzyżowej, będąc wyklętym i że dopóki nie zostanie zdjęta z niego ekskomunika, nie stanie na czele krucjaty. List tej treści mieli dostarczyć cesarzowi dwaj bracia mniejsi, o czym informuje *Bullarium Franciscanum*, nie podając jednak imion posłańców<sup>139</sup>. Byłoby chyba jednak wielkim uproszczeniem zredukowanie działań papieża związanych z kanonizacją Franciszka z Asyżu do gry politycznej i wykorzystania jej w walce z cesarzem Fryderykiem II. Co najwyżej można zgodzić się z Robertem Paciocco, że wydarzenia związane z cesarzem Fryderykiem II oraz bunt mieszkańców Rzymu przyczyniły się do przyspieszenia podjętych przez papieża i Stolicę Apostolską projektów, ale w żadnym wypadku nie były one determinujące<sup>140</sup>.

Przy grobie Poverella dokonywały się liczne cuda, których sława bardzo szybko rozchodziła się nie tylko wśród mieszkańców Asyżu, ale i w regionie Umbria, a nawet w całej Europie, gdzie przebywali i pracowali naśladowcy Biedaczyny. Pierwszy biograf Asyżanina opisał, iż dokonało się ponad 40 cudów od złożenia ciała Franciszka w kościele św. Jerzego do dnia kanonizacji<sup>141</sup>. Zapewne wiadomość o cudach dotarła również do papieża Grzegorza IX<sup>142</sup>. Przypuszcza się, że już podczas kapituły generalnej 30.05.1227 r. bracia dyskutowali

<sup>135</sup> E. Kantorowicz, *Cesarz Fryderyk II 1194-1250*, Wydawnictwo „Napoleon V”, Oświęcim 2020.

<sup>136</sup> Zob. W. Schenkluhn, *San Francesco in Assisi: Ecclesia Specialis. La visione di papa Gregorio IX di un rinnovamento della Chiesa*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1994, s.186-188.

<sup>137</sup> 1 Cel 123, 1, w: ZF, s. 530.

<sup>138</sup> W. Schenkluhn, *San Francesco in Assisi...*, s. 187.

<sup>139</sup> Zob. Gregorius IX, *Ascendit nos*, w: BF, t. I, s. 41. Roberto Paciocco sugeruje, iż jednym z owych braci był nowowybrany generał franciszkanów Jan Parenti. Zob. R. Paciocco, „*Sublima negotia*”, s. 99.

<sup>140</sup> Tenże, „*Sublima negotia*”, s. 99.

<sup>141</sup> Zob. 1 Cel 127-150, w: ZF, s. 535-544. O cudach dokonywujących się przy grobie Franciszka informuje też Julian ze Spiry w swym *Oficjum rymowanym o świętym Franciszku*. Zob. JL, 14, 32-39, w: ZF, s. 1310.

<sup>142</sup> Bezpośrednio mówi o tym Bonawentura: *W różnych częściach świata jego chwalebne cuda i liczne dobrodziejstwa [...] pobudzały do oddawania czci Franciszkowi. Również papież Grzegorz IX dowiedział się, że Bóg dokonał wielkich dzieł za pośrednictwem swego sługi Franciszka*. 1 B 15, 6, w: ZF, s. 964.



nad problemem miejsca ostatecznego pogrzebania ich założyciela i o ogłoszeniu Biedaczyny świętym. Zapewne o wszystkich ważnych kwestiach poinformowany był też Grzegorz IX. Być może to właśnie on popierał decyzję o niewybieraniu brata Eliasza na generała, bowiem przewidywał dla niego inne zadanie. Trudno bowiem sobie wyobrazić, iż papież, w którego imieniu miała być budowana bazylika dla przyszłego świętego, zaakceptowałby brata nieznanego mu i z którym wcześniej nie współpracował? Ponadto brat musiał mieć poparcie Zakonu Braci Mniejszych oraz władz miasta Asyżu, gdyż te trzy ciała: papieństwo, gmina i zakon chciały zagospodarować pamięć po bracie Franciszku. Z wymienionej trójki największą przewagę ma oczywiście Stolica Apostolska i to w jej imieniu 29.03.1228 r. w mieszkaniu jednego z obywateli miasta Asyżu odbyło się spotkanie Szymona Pucciarella i brata Eliasza, który w imieniu papieża Grzegorza chciał nabyć ziemię pod budowę przyszłego sanktuarium<sup>143</sup>. Następnego dnia, 30.03.1228 r., w obecności świadków (prawnika gminy asyjskiej i notariusza) podpisano akt donacyjny, w którym wspomniany Szymon *fratri Helye recipienti pro domino Gregorio papa nono peciam unam Terre positam in vocabullo collis inferni im comitatu Assisiensis*<sup>144</sup>. Darowizna została dokonana po to, aby w tym miejscu wybudowano kaplicę lub kościół mający służyć jako pochówek św. Franciszka<sup>145</sup>. Zastanawia do tej pory wybór *collis inferni* (wzgórza piekielnego) jako miejsca pod budowę Bazyliki świętego Franciszka. Miejsce to znajdowało się na zachodnim skraju miasta, jednak już poza murami miejskimi i było kawałkiem urwiska skalnego, które nie do końca nadawało się pod zabudowę. Natomiast ze względu na swój odstraszały wygląd było nazywane „wzgórzem piekielnym”<sup>146</sup>. Ciekawy i godny zastanowienia jest fakt, iż nie ma żadnej wzmianki o darowiznach ze strony gminy miejskiej, nawet po złożeniu kamienia węgielnego, a przecież teren, na którym wykonywano wyroki śmierci, na pewno należał do Comune di Assisi (gminy miasta Asyż).

Powstaje pytanie: dlaczego wybrano tak trudny do budowy teren? Jakie były powody, że nie zbudowano bazyliki na miejscu kościoła św. Jerzego, skoro za kilka lat powstanie po kanonizacji św. Klary? Wspomniany kościółek należał do kanoników katedralnych i od 1217 r. miał prawa samodzielnej parafii oraz prowadził szkołę i hospicjum<sup>147</sup>. Nie wiadomo, jakie były relacje kanoników z braćmi mniejszymi, ale ciekawy jest fakt, że w latach 1253-1258 nie wyrażali oni zgody na przeniesienie klasztoru Klarysek z San Damiano na miejsce obecnej

---

<sup>143</sup> W. Schenkluhn, *San Francesco in Assisi...*, s. 178.

<sup>144</sup> S. Nessi, *La Basilica di S. Francesco in Assisi e la sua documentazione storica*, Casa Editrice Francescana, Assisi 1982, s. 21. Pełny tekst donacji Szymona Pucciarellego znajduje się w: C. Pietramellara i in., *Il Sacro Convento di Assisi*, Editori Laterza, Roma-Bari 1988, s. 65.

<sup>145</sup> *In ea vide licet locum oratorium vel ecclesiam pro beatissimo corpo sancti Francisci*. Tamże, s. 65.

<sup>146</sup> Tak uzasadnia nazwę tego miejsca Arnaldo Fortini. Zob. A. Fortini, *Assisi nel Medioevo*, Roma 1940, s. 90. Autor przeanalizował wypowiedzi autorów twierdzących, iż Franciszek przepowiedział swój pochówek w tym miejscu, gdzie znajdowało się miejsce straceń i stąd taka nazwa („wzgórze diabelskie”). Zauważył też, iż są one późniejszymi legendami niemającymi potwierdzenia w historii. Jednak Simone Nesi, analizując dokumenty znajdujące się w archiwum komunalnym, stwierdził na ich podstawie, że prawdopodobnie w pobliżu miejsca zwanego wzgórzem piekielnym znajdowało się miejsce straceń, określane *asio de furcis*, bowiem stały tam szubienice, na których wieszano złoczyńców. Zob. S. Nessi, *La Basilica di S. Francesco*, s. 23-24.

<sup>147</sup> Informacje takie podaje Arnaldo Fortini. Zob. A. Fortini, *Nova vita di s. Francesco*, Carucci editore, Roma 1981, s. 116-118.

Bazyliki św. Klary, a w tamtym czasie kościoła św. Jerzego, w którym została pochowana<sup>148</sup>. Zastawia też nieobecność biskupa Guido II podczas śmierci i pogrzebu Franciszka. Tomasz Celano w *Vita II* jako wyjaśnienie podaje pielgrzymkę biskupa do Sanktuarium św. Michała Archanioła, co wydaje się niezrozumiałe przy założeniu, że Biedaczyna ostatnie miesiące życia spędził w pałacu biskupim<sup>149</sup>. Być może biskup chciał pogrzebać Poverella w katedrze, a sprzeciwili się temu kanonicy i bracia oraz radni miasta, a historia z pielgrzymką jest tylko późniejszym wyjaśnieniem (*Vita II* powstała w latach 1246-1247) nieobecności ordynariusza na pogrzebie Franciszka? Także na etapie domysłów pozostaje fakt, że Tomasz z Celano w swej *Vita I* nie wspomina o kościele św. Jerzego<sup>150</sup>.

Wszystko to pozwala sądzić, iż istniał spór między biskupem, kanonikami i włodarzami miasta i że wszyscy chcieli posiadać u siebie grób przyszłego świętego. Taka sytuacja zmusiła papieża Grzegorza IX do zakupu ziemi od prywatnego właściciela, aby w ten sposób stać się jedynym zarządcą grobu Biedaczyny. Jak widać, w akcie notarialnym odbiorcą darowizny był Grzegorz IX, a brat Eliaszk działął w jego imieniu. Miesiąc po zakupie terenu 29.04.1228 r. papież wydaje bullę *Recolentes qualiter* skierowaną do wszystkich chrześcijan (*universis christifideibus*), w której oznajmia, iż godne i ze wszech miar użyteczne byłoby wybudowanie specjalnego kościoła w Asyżu (*specialis ecclesia*), gdzie można byłoby złożyć ciało Franciszka<sup>151</sup>. W celu realizacji tego zamiaru Ojciec Święty udziela czterdziestodniowego odpustu zupełnego wszystkim tym, którzy poprzez ofiary lub przez inne dzieła przyczynią się do budowy kościoła. Jak widać, w zamyśle papieża miał być to kościół specjalny (*specialis ecclesia*), ale trudno ocenić, na czym owa nadzwyczajność miałyby polegać. Być może Grzegorz IX miał już przedyskutowane plany przyszłej bazyliki, a może były one przedstawione papieżowi przez braci już na kapitule generalnej w 1227 r. Nie posiadając żadnych dokumentów, nie da się wyjaśnić tej kwestii. Jedno jednak można stwierdzić w temacie *specialis ecclesia*, mianowicie że miała ona być własnością Stolicy Apostolskiej i nie podlegać żadnej niższej władzy. Potwierdził to Grzegorz IX w drugiej bulli noszącej taki sam tytuł *Recolentes qualiter* z 22.10.1228 r.<sup>152</sup>. Zapewne rzeczą niespotykaną było też, aby papież zwracał się do wszystkich wierzących w Chrystusa o pomoc w budowie kościoła.

Grzegorz IX przybywa do miasta Biedaczyny 26.05.1228 r. i pozostaje w nim do 10.06.1228 r. Dzień przybycia papieża musiał być już wcześniej uzgodniony, skoro przygotowano wszelkie ceremonie. Ojciec Święty spotkał się z mieszkańcami miasta i z przedstawicielami braci mniejszych, w szczególności z generałem zakonu Janem Parentim i być może z bratem Eliaszk, przyszłym nadzorcą budowy bazyliki św. Franciszka. Po modlitwie wikariusza Chrystusa przy grobie Franciszka rozpoczął się oficjalnie proces kanonizacyjny Biedaczyny poprzez *solemnis collatio*, czyli wspólne spotkania papieża i kardynałów w celu wyłonienia komisji mającej przeprowadzić wywiad lokalny i przeegzaminować cuda otrzymane przez wstawiennictwo przyszłego świętego. Komisja

<sup>148</sup> I. Gatti, *La Tomba di s. Francesco nei secoli*, s. 70.

<sup>149</sup> 2 Cel 220, w: ZF, s. 728.

<sup>150</sup> Tomasz z Celano w *Vita I* stwierdza, że po przybyciu do miasta ciało złożono w „poświęconym miejscu”. Nie wspomina nic o kościele św. Jerzego. Zob. 1 Cel 118, w: ZF, s. 525.

<sup>151</sup> Gregorius IX, *Recolentes qualiter*, w: BF, t. I, s. 40.

<sup>152</sup> Tamże, s. 46: *Predicta Ecclesia sit omnino libera, et nulli alii, quam Apostolicae Sedis subiecta*.

przeprowadzała część nazywaną *inquisitio*, polegającą na przesłuchaniu świadków zeznających pod przysięgą i wybraniu cudów najlepiej poświadczonych<sup>153</sup>. Wszystkie wyżej wymienione czynności wynikały z przepisów zatwierdzonych przez Sobór Laterański IV w 1215 r., zabraniający publicznego oddawania czci nowym relikwiom, jeśli nie zezwolił na to autorytet Rzymu<sup>154</sup>. Dekret soborowy nie powstał, aby kontrolować kult świętych przez Stolicę Apostolską, ale by zastosować sposób jednakowy dla wszystkich w kulcie oddawanym świętym. W wypadku Biedaczyny z Asyżu doszło do sytuacji, gdy papież i cała kuria rzymska przybywa na miejsce procesu, prowadzonego przez najwyższą władzę Kościoła. Oczywiście, wiązało się to w części z sytuacją polityczną i wydarzeniami w Rzymie, ale zapewne też z faktem, iż po raz pierwszy doświadczano procesu kanonizacyjnego stygmatyka. Mimo że pojawia się jego opis w *Vita I* Tomasza z Celano, to jednak autor przedstawił kanonizację według schematów hagiograficznych, które nie pozwalają na jego dokładną rekonstrukcję<sup>155</sup>. Celańczyk bowiem podkreśla przede wszystkim splendor i rangę wydarzeń oraz osobistą znajomość papieża Grzegorza IX i Franciszka, a nie rzeczywisty przebieg wydarzeń. W opisie *Vita I* brakuje przede wszystkim *petitio* ze strony braci mniejszych, a co się z tym łączy: opisu życia kandydata na ołtarze. Należałoby założyć, iż odbyło się wcześniejsze dochodzenie i prawdopodobnie powstały zapisy z faktami z życia Poverella. Brak jakichkolwiek wspomnień o tym w zapisach hagiograficznych nie stanowi jeszcze wystarczającego argumentu, bowiem owe wypowiedzi lub świadectwa mogły zostać użyte w pismach hagiograficznych<sup>156</sup>. Ponadto zgodnie z procedurą nowy święty powinien posiadać życiorys (*Vita*), na podstawie którego tworzono czytania do liturgii w dniu wspomnienia świętego. Po zebraniu materiału, czyli informacji o cudach Franciszka, papież i kardynałowie udają się do Perugii. W tym właśnie mieście zebrał się konsystorz i po wysłuchaniu sprawozdań odnoszących się do cnotliwego życia Biedaczyny i jego cudów po śmierci jednogłośnie ogłoszony zostaje dekret kanonizacyjny i podana do publicznej wiadomości data ceremonii kanonizacyjnej, która odbyła się niedzielę 16.07.1228 r. w Asyżu. Najwyraźniej w tym czasie Tomasz z Celano został wybrany przez Grzegorza IX i przy poparciu braci na autora życiorysu św. Franciszka. On to opisuje, jak przebiegała uroczystość kanonizacji Biedaczyny w *Vita I*, choć nie podaje miejsca, w którym się ona dokonała<sup>157</sup>. Opis Celańczyka pozwala założyć, iż miała ona miejsce na zewnątrz kościółka św. Jerzego. Do licznie zgromadzonych dygnitarzy Kościoła i wiernych przemówił papież, czyniąc pochwałę życia Asyżanina – porównując go do jutrzeńki i księżyca w pełni, posługując się cytataми z *Księgi Syracyclesa* (Syr 50, 5-7). Następnie subdiakon Oktawian Ubaldini odczytał listę cudów za wstawiennictwem Franciszka, a kard. Ranieri uczynił komentarz do nich. Po czym papież Grzegorz IX ogłosił w sposób uroczysty wpisanie imienia Franciszka z Asyżu do katalogu świętych oraz wyznaczył dzień 4 października jako jego wspomnienie liturgiczne.

<sup>153</sup> Na temat procesu kanonizacyjnego i jego procedury zob. R. Paciocco, „*Sublimia negotia*”..., s. 100-109.

<sup>154</sup> Sobór Laterański IV, Konst. 62, w: A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. II, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 305.

<sup>155</sup> R. Paciocco, „*Sublimia negotia*”, s. 100.

<sup>156</sup> Taką tezę stawia Roberto Paciocco. Zob. tamże, s. 103. Autor doszukuje się takich informacji w pismach Grzegorza IX, *Sicut fiale auree i Mira circa nos*. Zob. BF, s. 44-49.

<sup>157</sup> Zob. 1 Cel 124-126, w: ZF, s. 531-533. Bardzo krótką relację z ceremonii kanonizacji podaje też Julian ze Spiry w swej *Legendzie o świętym Franciszku*. Zob. JL 74, w: ZF, s. 1208.

Potem odśpiewano uroczyście *Te Deum* i papież odprawił Mszę św. przy grobie nowego świętego. Następnego dnia Ojciec Święty położył kamień węgielny pod budowę nowego kościoła na cześć św. Franciszka i podczas tej ceremonii zmienił nazwę miejsca ze „wzgórza diabelskiego” (*collis inferni*) na „wzgórze rajske” (*collis paradisi*)<sup>158</sup>.

Budowę przyszłego kościoła miał w imieniu papieża nadzorować brat Elias, co świadczy, iż dawny wikariusz posiadał całkowite zaufanie Grzegorza IX. Nie wiadomo, ponieważ milczą na ten temat dokumenty z epoki, czy od początku przewidziana była też budowa klasztoru obok bazyliki. Niektórzy badacze twierdzą, iż rzeczywiście równolegle ze wnoszonym kościołem prowadzono budowę klasztoru<sup>159</sup>. Natomiast na pewno od zarania przy przyszłej bazylice św. Franciszka miał powstać pałac papieski nazwany od swojego właściciela *palazzo gregoriano*. Tak więc nie mają uzasadnienia późniejsze oskarżenia kierowane przeciw bratu Eliaszowi, szczególnie z kręgów spirytualistów, jakoby budowa bazyliki zgorszyła pierwszych towarzyszy Poverella. Bazylika nie miała być kościołem braci ani oratorium dla ich klasztoru, ale od zarania była przewidziana jako kościół należący do Stolicy Apostolskiej<sup>160</sup>. Zarazem pewnym anachronizmem jest nakładanie przekonań spirytualistów pierwszym towarzyszom Franciszka. Oczywiście czynili tak zwolennicy skrajnego ubóstwa, podszywając się pod pierwszych naśladowców Biedaczyny, ale z powodu braku dokumentów bardzo trudno stwierdzić, jakie były opinie pierwszych franciszkanów wobec budowanej bazyliki i czy byli oni przeciwni wznoszeniu monumentu dla założyciela braci mniejszych.

Podobnie trudny do rozstrzygnięcia jest problem, czy brat Elias był projektantem budowli, czy tylko nadzorcą wykonywanych prac? Dawniejsi autorzy byli przekonani, iż zamysł i plany bazyliki oraz przylegającego do niej klasztoru pochodziły od brata Eliasa<sup>161</sup>. Jednak już Vasari miał co do tego wątpliwości i przypisywał projekt wymyślönemu przez siebie Jakubowi Niemcowi (Jacopo Tedesco), a tylko czuwanie nad pracami bratu Eliaszowi<sup>162</sup>. Natomiast obecnie coraz częściej odchodzi się od przypisywania bratu Eliaszowi roli architekta<sup>163</sup>. Niezależnie od rozstrzygnięcia sporu o to, czy brat Elias był czy też nie był architektem Bazyliki św. Franciszka w Asyżu, jej budowa postępowała bardzo

---

<sup>158</sup> O tych faktach wspomina sam Grzegorz IX w bulli *Speravimus hactenus; de manibus Nostris lapide ibi prymario posito*. Zob. Gregorius IX, *Speravimus hactenus*, w: BF, t. I, s. 66-67.

<sup>159</sup> Taką tezę głoszą autorzy opracowania *Il Sacro Convento di Assisi*. Zob. C. Pietramella i in., *Il Sacro Convento di Assisi*, s. 19. Podobnie twierdzi Giovanni Odoardi. Zob. G. Odoardi, *S. Francesco e la sua basilica*, MF 1982, nr 82, s. 117. Zgadza się z nimi Isidoro Gatti. Zob. I. Gatti, *La Tomba di s. Francesco nei secoli*, s. 81.

<sup>160</sup> Dziwi więc stwierdzenie Heriberta Holzapfela, że Elias przy budowie bazyliki działał na własną rękę i w sposób zuchwały oraz że Jan Parenti był temu przeciwny ze względu na ubóstwo, ale nie protestował, bowiem brata Eliasa popierał papież Grzegorz IX. Por. H. Holzapfel, *Podręcznik historii Zakonu Braci Mniejszych*, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2012, s. 35.

<sup>161</sup> W XX wieku taką tezę głosili m.in. franciszkańscy historycy: Raphael Huber, Cecylian Niezgoda oraz Arnaldo Fortini. Zob. R.M. Huber, *A documented History of the Franciscan Order. From the birth of St. Francis to the division of the Order under Leo X (1182-1517)*, Milwaukee Wis. and Washington DC 1944, s. 85-87; C. Niezgoda, *Św. Franciszka towarzysz: br. Elias*, s. 87; A. Fortini, *Frate Elia da Assisi, architetto della basilica di San Francesco*, MF 1938, nr 37, s. 529-545. Naukowcy ci opierają się przede wszystkim na wypowiedzi Mariana z Florencji, który uznaje brata Eliasa za sławnego artystę i budowniczego bazyliki asyjskiej.

<sup>162</sup> G. Vasari, *Le vite di piu' eccelenti pittori, scultori e architettori*, Edizione Barocchi, Firenze 1984, s. 50-51.

<sup>163</sup> Zob. F. Cervini, *Elia e l'arte del costruire. Paradigma di un architetto mai esistito, ma non privo di gusto*, w: *Elia di Cortona tra realta' e mito...*, s. 213-231.

szybko, tak iż po niecałych dwóch latach tzw. *basilica inferiore* (kościół dolny) była już na tyle gotowa, iż przeniesiono tam ciało Biedaczyny. Papież Grzegorz IX wyznaczył wigilię Zesłania Ducha Świętego 25.05.1230 r. jako dzień *translatio* (przeniesienia) ciała św. Franciszka z kościoła św. Jerzego do nowo wybudowanej bazyliki. W dniu tym przypadało rozpoczęcie kapituły generalnej i aby umożliwić wszystkim braciom, a nie tylko zobowiązanym urzędowo do uczestniczenia w kapitule, generał Jan Parenti zaprosił wszystkich „synów” św. Franciszka do udziału w ceremonii.

Jeżeli papież Grzegorz IX i bracia podjęli decyzję o przeniesieniu ciała św. Franciszka do nowego kościoła, to przynajmniej w części musiał być on ukończony. Niewyobrażalne jest przecież przeniesienie tak cennej relikwii, jakim było ciało Biedaczyny, do niedokończonego i niezabezpieczonego kościoła. Ponadto nie było żadnych powodów wymuszających pośpiech. Ciało Poverella mogło jeszcze przez kilka lat spoczywać w kościele św. Jerzego. Od początku projekt bazyliki przewidywał podział na dwie części – dolną i górną. Kościół dolny miał służyć jako krypta grobowa Świętego, natomiast górny pełnić rolę bazyliki papieskiej. Kościół od początku był własnością Stolicy Apostolskiej i w zamysle papieża Grzegorza IX miał pełnić podwójną funkcję. Z jednej strony *Caput et Mater* Zakonu Braci Mniejszych, a z drugiej miał być bazyliką papieską. Niektórzy historycy przypuszczają, iż dolny kościół połączony z klasztorem (*Sacro Convento*) miał służyć za kaplicę klaszorną, natomiast kościół górny miał być przeznaczony dla papieża. Jako argument podają oni, iż tylko w bazylice *superiore* (górnej) znajduje się tron papieski i jest ona połączona z pałacem apostolskim (*palatio Gregoriano*). Ponadto w obecnej górnej zakrystii bazyliki znajdował się depozyt archiwum papieskiego i nazywana jest ona w dokumentach „zakrystią papieską”<sup>164</sup>.

Na miesiąc przed uroczystym przeniesieniem ciała Serafickiego Ojca 22.03.1230 r. papież Grzegorz IX wydał bullę *Is qui Ecclesiam*<sup>165</sup>, w której stwierdził, iż na terenie położonym przy mieście Asyż, który został ofiarowany jemu i Stolicy Apostolskiej, jest budowany kościół na chwałę św. Franciszka, gdzie spocznie wielki skarb, czyli jego ciało. Kościół ten stanowi przywilej udzielony przez wikariusza Chrystusa, został wyłączony spod wszelkiej władzy i przynależy bezpośrednio Stolicy Piotrowej (*sub beati Petri et nostra protectione*). Mimo że powierzony został tylko najwyższej władzy kościelnej, to służbę przy nim po wieczne czasy mają sprawować bracia mniejsi (*in ea per Fratres eiusdem Ordinis perpetuo serviatur*). Pogrzebanie w tym kościele ciała założyciela zakonu spowodowało, że miejsce to stało się Matką i Głową (*Caput et Mater*) całego zakonu franciszkańskiego. Przywilej powierzony Bazylice św. Franciszka stworzył z niej centrum Zakonu Braci Mniejszych, podobnie jak kościół św. Jana na Lateranie oznaczał centrum Kościoła katolickiego (Matka wszystkich Kościołów), tak bazylika w Asyżu miała stać się centrum dla całego ruchu franciszkańskiego. Do tego czasu naśladowcy Biedaczyny posiadali władzę

---

<sup>164</sup> Zob. S. Nessi, *La Basilica di S. Francesco in Assisi e la sua documentazione storica*, s. 93. Giuseppe Di Mattia uważa, że cały teren, kościół i wszystkie budynki stanowią jedną jednostkę prawną (*una unita' giuridica*), która w całości została wyjęta spod wszelkiej zależności od lokalnej władzy kościelnej i ma charakter terytorium papieskiego pod specjalnym zarządem (*jus singulare*), dlatego ordynariuszem miejsca jest sam papież. Zob. G. De Mattia, *L'esercizio della immediata e ordinaria giurisdizione pontificia nella basilica patriarcale di S. Francesco in Assisi*, w: *Il Papa e la basilica di san Francesco in Assisi*, Edizioni Metastasio, Assisi 1999, s. 16-17.

<sup>165</sup> Gregorius IX, *Is qui Ecclesiam*, w: BF, t. I, s. 60.

centralną (generała zakonu), ale nie mieli siedziby, która mogłaby być uważana za centrum, choć nieoficjalnie za taką uważano Porcjunkulę, tam bowiem odbywały się kapituły generalne. Decyzja Grzegorza IX o budowie w Asyżu pałacu papieskiego (*palazzo gregoriano*) czyniła z tego miasta jedną z oficjalnych rezydencji papieskich<sup>166</sup>. Bulla *Is qui Ecclesiam* jest ważna również z innego powodu, a mianowicie po raz pierwszy oficjalnie pada informacja, że przy kościele św. Franciszka mieszkają też bracia (*morantibus apud ecclesiam Beati Francisci in loco qui dicitur collis Paradisi*). Niektórzy historycy widzą w działaniu Grzegorza IX nie tylko chęć oddania czci Franciszkowi, ale również uczynienie Asyżu jednego z centrum władzy papieskiej w Italii centralnej, a tym samym wzmocnienie Państwa Kościelnego w jego walce z cesarstwem<sup>167</sup>. W tym wypadku ważne jest też położenie nowo powstałej bazyliki, która usytuowana jest naprzeciw zamku cesarskiego (Rocca Maggiore). Jednak kościół św. Franciszka na podstawie przyznanych mu przywilejów został wyłączony spod wszelkiej jurysdykcji (świeckiej czy kościelnej) oprócz papieskiej. Tak więc terytorium zajmowane przez bazylikę nie podlegało pod normy prawne diecezji asyjskiej ani pod władzę cesarza, ani pod zarząd gminy miejskiej, a jedynie bezpośrednio pod Stolicę Apostolską. Co więcej, bulle papieskie nie wyznaczają dla bazyliki tzw. prałata kościelnego (*praelatus ecclasticus*), który miałby zarządzać wspomnianym kościołem. Wynika więc z tego, że papież zarezerwował dla siebie wszelkie kwestie prawne odnoszące się do powstającego obiektu. Potwierdzeniem takiego przypuszczenia jest znajdujący się w bazylice górnej tron papieski stawiający na równi bazyliki rzymskie i asyjską. Dopiero Sykstus IV w 1471 r. ustanowił dla wspomnianego kościoła syndyka (*Syndacus Romanae Ecclesiae*), który zajmie się administracją ofiarami i dobrami podarowanymi bazylice<sup>168</sup>.

Na przeniesienie ciała Poverella do nowo wybudowanego kościoła przybyło ponad dwa tysiące braci, a ponadto liczni wierni z całej Europy, bowiem papież Grzegorz udzielił odpustu wszystkim uczestnikom uroczystości. Następca św. Piotra miał sam osobiście poprowadzić procesję, lecz przeszkodziły mu ważne sprawy państwowe. W czasie budowy Bazyliki grobu św. Franciszka (1228-1230) Fryderyk II udał się mimo ekskomuniki na wyprawę krzyżową i 11.02.1229 r. podpisał z sultanem Egiptu Al-Kamilem traktat pokojowy, na podstawie którego Jerozolima miała powrócić w ręce chrześcijan<sup>169</sup>. Jednak traktat zawarty w wyniku gry dyplomatycznej nie zadawała nikogo i wywołał protesty chrześcijan i wyznawców Mahometa. Cesarz Fryderyk II jako mąż Izabeli, córki Jana z Brienne, dziedziczki Królestwa Jerozolimy 18.03.1229 r., osobiście się koronował (włożył sobie koronę na głowę) w Bazylice Grobu Pańskiego. Jednak już dzień po koronacji arcybiskup

<sup>166</sup> Na temat pałacu papieskiego w Asyżu zob. M.P. Alberzoni, *Frate Elia tra Chiara d'Assisi, Gregorio IX e Federico II*, w: *Elia di Cortona tra realta' e mito...*, s. 95-97. Istnienie pałacu papieskiego potwierdza też Salimbene de Adam, który pośród zarzutów skierowanych przeciw bratu Eliaszkowi umieszcza również ten, iż zamieszkał w pałacu papieskim. Zob. Salimbene 21, w: FF, s. 2109.

<sup>167</sup> A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, s. 166.

<sup>168</sup> P.M. Sevesi, *Lettere autografe di Francesco della Rovere da Savona (Sisto IV)*, AFH 1936, nr 28, s. 477-478.

<sup>169</sup> Dokładna treść dokumentu traktatowego nie zachowała się w żadnych źródłach: ani chrześcijańskich, ani w muzułmańskich. Zob. J. Hauziński, *Imperator „końca świata” (1194-1250)*, Wydawnictwo Marpress, Gdańsk 2000, s. 79-80. Warren Carroll podaje, że układ został zawarty 18.02.1229 r. Zob. W.H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, t. III, Wydawnictwo „Wektory”, Wrocław 2010, s. 221. Choć sam Hauziński podaje, iż uroczyste ogłoszenie układu nastąpiło 18.02.1229 r. Taką samą datę podaje Ernst Kantorowicz. Zob. E. Kantorowicz, *Fryderyk II (1194-1250)*, Wydawnictwo Napoleon V, Oświęcim 2020, s. 149.

Cezarei Piotr obłożył miasto interdyktem. Natomiast łaciński patriarcha Ziemi Świętej Gerold wystosował do kurii rzymskiej list opisujący to, co wydarzyło się między cesarzem i sultanem. Poinformowany o wydarzeniach we Włoszech, gdzie jego przeciwnicy jawnie nie uznawali jego władzy, a wojska papieskie zajęły południowe tereny, cesarz Fryderyk II powrócił do Europy 10.06.1229 r. Po powrocie oddziały cesarskie wyparły wojska papieskie z południa Włoch, a papież Grzegorz IX pod wpływem kardynałów Tomasza z Kapui i Jana z Akwinu podjął rokowania pokojowe. Nad Rzymem 1.02.1230 r. rozszalała się potężna burza, Tybr wystąpił z brzegów i duża część miasta znalazła się pod wodą. Po tym miasto nawiedziła epidemia tyfusu i klęska głodu, co mieszkańcy Wiecznego Miasta odebrali jako zapowiedzianą w 1228 r. przez wysłannika papieskiego Jana Parentiego karę Bożą. Przedstawiciele senatu rzymskiego udali się w misji przebiegłej do Perugii, gdzie przebywał papież i 14.02.1230 r. triumfalnie sprowadzili Ojca Świętego do Rzymu. Cesarz ze swej strony poprzez mistrza krzyżaków Hermana prowadził rokowania ze Stolicą Apostolską, mające na celu zwolnienie go z ekskomuniki. Właśnie owe pertraktacje uniemożliwiły Grzegorzowi IX przewodniczenie ceremonii przeniesienia ciała św. Franciszka z kościoła św. Jerzego do nowopowstałej bazyliki. Niemogący przybyć papież wysłał trzech swoich delegatów i cenne dary, a wśród nich złoty krzyż z relikwią krzyża św. oraz szaty liturgiczne<sup>170</sup>.

W dzień wigilii Zielonych Świąt 25.05.1230 r. miała odbyć się również kapituła generalna, ale – jak sugeruje Andre' Vauchez – generał zakonu Jan Parenti antycypował o kilka dni obrad, aby bracia bez żadnych przeszkód mogli uczestniczyć w przeniesieniu ciała założyciela zakonu<sup>171</sup>. Około dwóch tysięcy braci przybyło do Asyżu, bo – jak wspomniano – zaproszeni zostali wszyscy, a nie tylko bracia upoważnieni do wyboru generała. Przybyło więc wielu braci niekapłanów, którzy według Tomasza z Eccleston podburzeni przez brata Eliasza wtargnęli na obrady kapituły generalnej i próbowali ogłosić Eliasza generałem, którego siłą wnieśli na obrady<sup>172</sup>. Wiadomość podana przez autora *De adventu fratrum minorum in Angliam* budzi jednak wiele zastrzeżeń. Według Luigiego Pellegriniego Tomasz z Eccleston pomieszał wydarzenia z 1239 r. z tymi z 1230 r.<sup>173</sup>. W pełni stanowisko brata Tomasza popierał Heribert Holzapfel, który uważał za fakt, iż Eliasz podburzył braci laików, chcąc zostać ogłoszonym generałem, ale twierdził również, iż Jan Parenti wobec takiej sytuacji chciał złożyć rezygnację z urzędu, a obronił go brat Antoni, późniejszy święty z Padwy<sup>174</sup>. W części z Ecclestonem i Holzapfelem zgadzają się Rosalind Brooke i Roland Prejs, który za Holzapfelem podaje informację o karze, której za rozruchy został poddany brat Eliasz, a mianowicie dyscyplinarnym przeniesieniu do Kortony<sup>175</sup>. Natomiast Vauchez jest

<sup>170</sup> O darach wysłanych przez papieża Grzegorza IX wspomina autor *Relacji trzech towarzyszy*. Zob. 3 T 72, w: ZF, s. 1505.

<sup>171</sup> A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, s. 166. Raphael Huber zaś twierdził, iż kapituła generalna odbyła się po przeniesieniu ciała św. Franciszka. Zob. R.M. Huber, *A documented History of the Franciscan Order...*, s. 83.

<sup>172</sup> Eccleston 77; FF, s. 2057.

<sup>173</sup> L. Pellegrini, *Cronache e altre testimonianze francescane*, w: FF, s. 1871-1872.

<sup>174</sup> H. Holzapfel, *Podręcznik historii Zakonu Braci Mniejszych*, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 2012, s. 35.

<sup>175</sup> R.B. Brooke, *Early Franciscan Government*, s. 291; R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 148-150. Angielska historyk zgadzała się z tezą o usiłowaniu zmuszenia generała Jana Parentiego do rezygnacji i o siłowym rozwiązaniu przez braci niekapłanów w sprawie wyboru brata Eliasza na generała. Nie wspomina natomiast nic

przekonany, że nie chodziło o wybór na generała brata Eliasza, a o uczestnictwo w obradach kapitulnych braci laików, czemu przeciwstawiali się prowincjałowie i kustosze, powołując się na *Regulę zatwierdzoną*. Stanowisko braci niekapłanów poparł brat Eliasza, wyjaśniając, iż *Reguła* z 1223 r. określa prawo wyboru generała przez kustoszy i prowincjałów, a nie zakazuje uczestniczenia innych braci w kapitule<sup>176</sup>. Z powodu braku sprawozdań z kapituły generalnej z 1230 r., która odbyła się (wszystko na to wskazuje) w Asyżu, a nie w Porcjunkuli, nie można rozstrzygnąć, jak przebiegały wydarzenia. Jednak na pewno uwidoczniły się na niej podziały między braćmi kapłanami i posiadającymi wyższe wykształcenie, a braćmi niewykształconymi i nieposiadającymi święceń kapłańskich. Można więc zauważyć wzrastający problem z utrzymaniem całkowitej równości między dwoma grupami składającymi się na *fraternitas*. Spór toczył się przede wszystkim o formę działalności zakonu. Bracia kapłani naciskali na działalność pastoralną i związane z nią kaznodziejstwo, natomiast bracia laicy opowiadali się za dawnym sposobem działania, czyli za wędrownym głoszeniem wezwań do pokuty i pokoju. Szybko postępujące zmiany można zauważyć w działalności Antoniego z Padwy, który poprzez swoją działalność duszpasterską – głoszenie kazań i spowiedź chciał doprowadzić do przemiany życia moralnego, a poprzez to do zmiany socjalnej. Z tego powodu kazania Antoniego są wygłaszane w miastach i odnoszą się m.in. do lichwy, uwolnienia więźniów i walki z herezją. Nie bez przyczyny nazwano Antoniego młotem na heretyków (*malleus hereticorum*)<sup>177</sup>. W tym czasie bracia franciszkanie coraz częściej podejmują pracę u boku dominikanów w ich walce o czystość wiary i przeciw herezji.

Podczas obrad kapituły generalnej Jan Parenti i grupa braci uczonych dyskutowali nad problemami związanymi z przestrzeganiem *Reguły* i *Testamentu*. Postanowiono wysłać do Stolicy Apostolskiej braci, aby złożyli prośbę o oficjalną interpretację powyższych dokumentów i rozwianie wątpliwości, bowiem bracia mieli zbyt wiele zastrzeżeń i sposobów interpretacji utrudniających im dojście do zgody<sup>178</sup>. Wśród przedstawicieli delegacji wysłanej do papieża byli: Jan Parenti (generał zakonu), Antoni z Padwy, Anioł z Pizy (prowincjał Anglii), Jan z Pan del Carpine (prowincjał Niemiec) i Hajmon z Faversham (kustosz w Paryżu)<sup>179</sup>. Odpowiedź na złożoną przez braci mniejszych interpelację udzielił 28.09.1230 r. Grzegorz IX, wydając bullę *Quo elongati*.

---

o karnym przeniesieniu Eliasza do Kortony. Ojciec Roland pisze o karnym przeniesieniu Eliasza do Kortony, gdzie miał on wieść przykładne życie, oddając się pokucie i modlitwie. Powstaje jednak pytanie: kto w latach 1230-1232 nadzorował budowę bazyliki asyjskiej i jak na przeniesienie dawnego wikariusza zakonu zareagował Grzegorz IX, w którego imieniu brat Eliasza prowadził budowę? Pośrednio na te pytania odpowiada sam autor, twierdząc, że Eliasza nakazał braciom zbieranie ofiar na budowę i że miało to miejsce jeszcze przed 1232 r. Wynikałoby z tego, że Eliasza pozostał w Asyżu. W przeciwnym wypadku trudno zrozumieć, w jaki sposób składki trafiały do Asyżu i kto w imieniu brata Eliasza nadzorował budowę, bowiem w 1230 r. skończono wznoszenie krypty, czyli obecnego kościoła dolnego. Pozostawała do wykończenia jeszcze bazylika górna i same wnętrza. Wystarczy tylko wspomnieć, że konsekracja ołtarza bazyliki miała miejsce 25.05.1253 r.

<sup>176</sup> A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, s. 166.

<sup>177</sup> Na temat działalności św. Antoniego z Padwy i jego wpływu na zmianę pierwotnego franciszkanizmu zob. A. Rigon, *Antonio di Padova e il minoritismo padano*, w: *I compagni di Francesco e la prima...*, s. 169-199.

<sup>178</sup> R. Manselli, *I primi cento anni di storia francescana*, Edizioni San Paolo, Torino 2004, s. 63; A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, s. 171.

<sup>179</sup> Taką listę uczestników komisji zwracającej się do papieża Grzegorza IX przedstawia Roland Prejs. Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 144. Z tej listy Andre' Vauchez wyłącza generała Jana Parentiego, twierdząc, iż



Jednak zanim do tego doszło, w Asyżu wydarzyły się zdarzenia, które do dziś są trudne do wyjaśnienia. Jak wspomniano, papież Grzegorz IX zajęty był rozmowami pokojowymi z cesarzem Fryderykiem II i mimo wcześniejszej zapowiedzi nie mógł uczestniczyć w przeniesieniu ciała św. Franciszka. Jednak 16.05.1230 r. wydaje bullę *Mirificas misericordias suas*<sup>180</sup>, w której udzielił odpustu wszystkim uczestnikom, co miało przyciągnąć dużą liczbę wiernych. Papież wspomina w niej też o cudzie wskrzeszenia zmarłego, który dokonał się za wstawiennictwem Franciszka w Niemczech. Ponadto poucza braci mniejszych, aby kochali się wzajemnie i uzbroili się w cierpliwość. Ponadto poleca im zachowywać *Regulę* z 1223 r. i postępować w taki sposób, aby nie dawać powodów do nieroztropnych ignorancji. Pouczenia Grzegorza IX mogą świadczyć o krytyce względem zakonu, która dotarła do Stolicy Apostolskiej, stąd wezwanie do niedawania powodów dla nieroztropnych. Natomiast odniesienia do *Reguły* i wezwania do jej zachowania oraz do cierpliwości mogą sugerować, iż kapituła generalna odbyła się dużo wcześniej, skoro problemy z nią związane znane były papieżowi już 16.05.1230 r.

Mimo obecności trzech legatów papieskich Grzegorz IX przewodniczenie obrzędowi przeniesienia powierzył generałowi zakonu Janowi Parentiemu, który nie był kapłanem, a więc nie mógł przewodniczyć liturgii. Mimo zebranego wielkiego tłumu uroczystość przebiegała według wyznaczonego porządku aż do momentu, gdy – jak określa to sam papież w bulli *Speravimus hactenus*, wydanej 16.06.1230 r. – doszło do wydarzeń, które zakłóciły ustalony porządek, co Ojciec Święty uznał za profanację<sup>181</sup>. Na czym ona polegała? Późne dokumenty zakonne, powstałe po złożeniu z urzędu brata Eliasza (1239 r.), właśnie jemu przypisują największą winę. Pierwszym chronologicznie pisarzem posądzającym Eliasza był Tomasz z Eccleston, który w swoim traktacie *Liber de adventu Fratrum Minorum in Angliam*, powstałym między 1258 a 1259 r., twierdził, iż brat Eliazs przeniósł ciało św. Franciszka do nowej bazyliki trzy dni przed uzgodnionymi uroczystościami<sup>182</sup>. Dzieło Tomasza powstało w Anglii, czyli w środowisku Haimona z Faversham i Arnolda (dwóch największych przeciwników rządów brata Eliasza) oraz ludzi, którzy przyczynili się do obalenia go z urzędu generała zakonu. Trudno nie przypuszczać, aby Eccleston nie był pod ich wpływem. Poza tym traktat powstał po tym, jak brat Eliazs przystał do ekskomunikowanego Fryderyka II i

---

generał był zdania, że *Reguła* jest bardzo jasna i nie wymaga żadnych wyjaśnień. Zob. A. Vauchez, *San Francesco d'Assisi*, s. 171. Inną listę braci przedstawia Grado Merlo, który oprócz generała Jana Parentiego w komisji umieszcza Antoniego z Padwy, Gerarda z Rossignol, Hajmona z Faversham, Leona z Perego, Gerarda z Modeny i Piotra z Brescii. Zob. G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Edettrici Francescane, Padova 2003, s. 139. Natomiast piszący na początku XX w. Gratien de Paris podał listę, którą przedstawił w swej pracy Roland Prejs. Zob. G. de Paris, *Histoire de la fondation et de l'evolution de l'Ordre des Freres Mineurs au XII siecle*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1982, s. 115. Jak widać, w spisach potwierdzają się tylko dwa imiona – Antoniego z Padwy i Hajmona z Faversham. Lista zaproponowana przez Merlo oparta została na tekście Tomasza z Eccleston. Por. Eccleston 78, FF, s. 2058. Wydaje się, że Tomasz Eccleston połączył jedną komisję w dwie udające się do papieża Grzegorza IX, tę z 1230 r. proszącą o wyjaśnienie *Reguły* i *Testamentu* z tą z 1239 r., domagającą się usunięcia z urzędu generała brata Eliasza.

<sup>180</sup> Gregorius IX, *Mirificans misericordias suas*, w: BF, t. I, s. 64-65.

<sup>181</sup> Tenże, *Speravimus hactenus*, w: BF, t. I, s. 66.

<sup>182</sup> Eccleston 78; FF, s. 2058. Raoul Manselli uważał, iż informacje podane przez Tomasza z Eccleston są prawdziwe, bowiem zaczerpnął je od Hajmona z Faversham, który był naocznym świadkiem wydarzeń. Zob. R. Manselli, *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, s. 92.

tym samym zaciągnął karę wyłączenia ze wspólnoty wierzących również na siebie, w takiej sytuacji było bardzo łatwo pisać negatywnie o dawnym generale zakonu. Oskarżenia Tomasza Ecclestona nie potwierdza naoczny świadek wydarzeń Julian ze Spiry, który twierdzi, iż ciało Franciszka zostało przeniesione w sobotę 25 maja do kościoła wybudowanego poza miastem blisko murów<sup>183</sup>. Również piszący kilka lat później Bonawentura w swym *Życiorysie większym św. Franciszka* napisał, że 25 maja roku Pańskiego 1230 ciało Franciszka zostało przeniesione do zbudowanej na jego cześć bazyliki<sup>184</sup>. Trudno przyjąć, że obaj skłámali w tej sprawie. Jeszcze trudniej wyobrazić sobie oszustwo ze strony braci, którzy 25.05.1230 r. przenieśli z kościoła św. Jerzego do nowej bazyliki pustą trumnę. A co więcej, przy pustej trumnie wierni doznawali cudownych uzdrowień. Najbardziej wiarygodnym źródłem w tej dyskusji jest papież Grzegorz IX, który w swej bulli z 16.06.1230 r. nie oskarżał brata Eliasza o nic takiego, a nawet nie wymienił jego imienia, co byłoby bardzo zaskakujące przy założeniu, że brat Eliaz pochował ciało Biedaczyny trzy dni wcześniej. Wikariusz Chrystusa był rozgoryczony postępowaniem urzędników gminy miasta Asyżu i jego mieszkańców, wymienia bowiem *potestas, consilium et populus Assisiensis*, a nie postawą Eliasza lub innych braci<sup>185</sup>. Nie respektowali oni rozporządzeń papieskich, wiedząc o zaleceniach (być może Grzegorz IX wcześniej napisał też list do władz miasta?), według których przeniesienie ciała św. Franciszka powierzone zostało ministrowi generalnemu. Nie szanując woli Stolicy Apostolskiej mieszkańcy Asyżu i ich zwierzchnicy wyciągnęli ręce po święty skarb (ciało Franciszka), uzurpując sobie władzę, którą mają tylko kapłani (*quod sacra misteria non nisi a sacris sunt tractanda ministris*). Następnie Ojciec Święty wspomina o świętokradztwie i komentuje go poprzez fragmenty z *Pisma Świętego*, odwołując się do przeniesienia Arki Przymierza za czasów króla Dawida i dotknięcie jej przez Uzę, który zmarł po jej dotknięciu. Wypowiedzi Grzegorza IX pozwalają lepiej zrozumieć, na czym polegało zakłócenie porządku i profanacja. Najwyraźniej podczas procesji z ciałem Biedaczyny poprzez ulice miasta od kościoła św. Jerzego do bazyliki św. Franciszka zgromadzony tłum, informowany o dokonujących się cudach, chciał dotknąć trumny, a być może zabrać fragment na relikwię, co spowodowało wielkie zamieszanie. Być może, jak sugeruje Roland Prejs, wśród mieszkańców Asyżu rozeszła się plotka, że Stolica Apostolska chce przenieść ciało Franciszka, co wywołało ogólne wzburzenie<sup>186</sup>. By wprowadzić porządek i uratować ciało Biedaczyny przed profanacją władze miejskie (być może w porozumieniu z bratem Elaszem) zarządziły przejęcie sarkofagu z relikwią przez straż miejską. Taką sytuację Grzegorz IX nazywa złamaniem protokołu i profanacją, bowiem świeccy bez upoważnienia, nie mając święceń, wyciągnęli rękę po świętość, czyli dokonali świętokradztwa. Wydarzenie to za pewne jeszcze bardziej wzburzyło tłum, ale również oburzyło braci. Włodarze miasta w obawie przed zamieszkami i rozruchami zabronili wejścia do bazyliki, pozostawiając wszystkich (łącznie z delegatami papieskimi, generałem zakonu i braćmi) przed zamkniętymi drzwiami bazyliki. Takie zachowanie nie pozwoliło, jak napisał Grzegorz IX, oddać należnej czci świętemu ze strony braci. Papież dawał władzom Asyżu 15 dni na wyjaśnienie zaistniałej sytuacji. Kara dotknęła też braci, bowiem Ojciec Święty,

<sup>183</sup> JL 76, w: ZF, s. 1209.

<sup>184</sup> 1 B 15, 8, w: ZF, s. 965.

<sup>185</sup> Zob. Gregorius IX, *Speravimus hactenus*, w: BF, t. I, s. 66.

<sup>186</sup> Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 149.

przypominając, iż wyłączył bazylikę poświęconą Franciszkowi spod władzy biskupa i kapituły asyckiej, zakazuje, aby w przyszłości odbywała się tam kapituła generalna. Zabronił też, aby mieszkali tam bracia, i poddał miejsce pod karę interdyktu kościelnego do momentu zadośćuczynienia<sup>187</sup>. Na podstawie dokumentu papieskiego niektórzy historycy wyciągają wniosek, iż karą obłożony został także Zakon Braci Mniejszych, albowiem papież napisał o zakazie odbywania kapituł i zamieszkania braci przy bazylice, co według np. Guilli Barone jest to nie do pogodzenia z niewinnością braci. Podobną opinię wyraża franciszkanin Giovanni Odoardi oraz francuski historyk Andre' Vauchez<sup>188</sup>. Gdyby jednak bracia naprawdę byli winni, zapewne wyjaśnień od nich żądałby Grzegorz IX, a nie wspomina o tym encyklika *Speravimus hactenus*. Można przypuszczać, że do zwierzchnika Kościoła katolickiego dotarły skargi braci niemogących uczynić ostatniego pożegnania z ich Ojcem. Świadczyć o tym mogą słowa encykliki: *non passi a fratribus praedicto Sancto venerationem debitem exhiberi* (nie pozwolono braciom na wyrażenie należnej czci wspomnianemu Świętemu)<sup>189</sup>. Zakaz zobaczenia przez braci swojego założyciela przed złożeniem do grobu stało się w przyszłości źródłem wielu legend o ukrytym ciele Świętego, jak również oskarżeń kierowanych w stronę brata Eliasza. Właśnie jednym z elementów owej legendy o winie ekswikariusza i nałożonej nań karze może być opowiadanie o karnym usunięciu go do eremu, aby tam pokutował. O karze jako pierwszy wspomina Tomasz z Eccleston, ale twierdzi, że była wymierzona za rozruchy na kapitule, a nie podczas przeniesienia ciała Franciszka. Autor twierdził też, że Eliasze przeniósł ciało trzy dni wcześniej. Angielski historyk zakonu napisał, iż Eliasze sam usunął się na pustelnię, a tylko bracia, którzy go popierali, zostali karnie rozesłani do różnych prowincji. Dawny wikariusz, przebywając w eremie, zapuścił brodę i włosy, alby symulować świętość i w ten sposób pojednał się z braćmi<sup>190</sup>.

---

<sup>187</sup> Gregorius IX, *Speravimus hactenus: Nos predictam ecclesiam, quam exemimus, episcopi et capi tuli Assisiatis subiicimus ditioni, prohibentes ut ibi de cetero nullatenus generale capitulum celebretur nec aliqui de fratribus commorentur, et locum supposimus ecclesiastico interdicto, donec nobis de tanta iniuria satisfiat*, w: BF, t. I, s. 66.

<sup>188</sup> Zob. G. Barone, *Frate Elia: sugestioni da una rilettura*, w: *I compagni di Francesco e la prima...*, s. 66. Co ciekawe, autorka nie podejmuje tego zarzutu w kolejnej swojej publikacji na temat br. Eliasza. Por. też, *Da frate Elia agli Spirituali*, s. 44-46. Giovanni Odoardi podkreśla, że w bulli papieskiej bracia mniejsi nie są wymienieni jako winni, ale kary nałożone również na nich poświadczają ich winę. G. Odoardi, *S. Francesco e la sua Basilica. Frate Elia e Gregorio IX nella traslazione del 1230*, MF 1982, nr 82, s. 131. Natomiast Andre' Vauchez jest przekonany o winie braci mniejszych, przynajmniej w takim samym stopniu jak gminy asyckiej. Jako dowód podaje również on kary nałożone przez papieża na klasztor braci. Zob. A. Vauchez, *San Francesco d'Assisi*, s. 169. Podobną myśl, ale ograniczającą się tylko do winy brata Eliasza, bowiem to on według autora w uzgodnieniu z burmistrzem zgodził się na użycie gwardii miejskiej, wyraził Gratien de Paris. Por. G. de Paris, *Histoire de la fondation...*, s. 24.

<sup>189</sup> Gregorius IX, *Speravimus hactenus*, s. 66.

<sup>190</sup> Eccleston 77, w: FF, s. 2058. O sankcjach karnych wobec braci, którzy mieli wnieść brata Eliasza na obrady kapituły generalnej, opowiada Cecylian Niezgoda. Zob. C. Niezgoda, *Św. Franciszka towarzyszy: br. Eliasze*, s. 102. Również A. Vauchez, *San Francesco d'Assisi*, s. 169. Autor twierdzi, iż brat Eliasze za nadużycia władzy został skazany na pobyt w eremie. Na temat opowieści powstałych na temat przeniesienia i ukrycia ciała Biedaczyny zob. M. Millozzi, *Alcune favole nate intorno alla traslazione del corpo di S. Francesco*, „San Francesco Patrono d'Italia” 1988, nr 8, s. 53-58. Jak również M. Millozzi, *La tomba di S. Francesco*, s. 31-39. Autor, podsumowując opowiadania o ukryciu lub wcześniejszym pochowaniu ciała Biedaczyny, stwierdził: *Si tratta di affermazioni che sono e rimangono nel mondo delle favole* („Mamy tu do czynienia z przekonaniem, które są i pozostaną w świecie baśni” – tłum. A.H.). M. Millozzi, *La Tomba di san Francesco*, s. 39.

Pozostaje otwarte pytanie: co stało się z ciałem św. Franciszka po przejęciu go przez straż miejską? Brat Eliaszy przygotował pod przyszłym ołtarzem głównym bazyliki dolnej wykop na głębokość 3,50 m o rozmiarach 3,80 m x 4 m, do którego spuszczone sarkofag z ciałem Poverella. Trumna nie była nakryta wiekiem, a tylko zabezpieczona żelazną kratą. Niewielka krypta posiadała sklepienie i przypominała swym wyglądem konfesję (*coffessiones*) męczenników z wczesnochrześcijańskich bazylik<sup>191</sup>. Historycy zajmujący się Bazyliką św. Franciszka w Asyżu dyskutują nad tym, kiedy nad kryptą Biedaczyny został zbudowany kamienny ołtarz? Jedni utrzymują, iż na początku używany był prowizoryczny ołtarz z drewna; inni, że już w czasach brata Eliasza powstał obecnie istniejący ołtarz kamienny<sup>192</sup>. Natomiast sprawą ważniejszą są konsekwencje bulli *Speravimus hactenus*, a mianowicie pytanie: czy bazylika i klasztor zostały obłożone interdyktem? Historycy franciszkańscy twierdzą, że w ciągu piętnastu dni władze miasta i zakonu dostarczyły odpowiednich wyjaśnień papieżowi i zapowiedziane kary nie zostały wprowadzone w życie<sup>193</sup>. Natomiast ci, nieprzynależący do ruchu franciszkańskiego, są przekonani, iż kary na miasto i bazylikę zostały nałożone i jako argument podają fakt, że przyszłe kapituły generalne odbyły się poza Asyżem, ta z 1232 r. w Rieti, a następna z 1239 r. w Rzymie, a papież Grzegorz IX przybył do Asyżu dopiero w 1235 r.<sup>194</sup>. Rzeczywiście następne kapituły odbyły się poza Asyżem, ale nieprawdą jest, iż bazylika została zamknięta. Przeczy temu choćby dokument wydany przez Suppolina, podestę Asyżu, w 1231 r., w którym nakładę karę 50 lirów na Mariana, mieszkańca Asyżu za spowodowanie kłótni (zamieszania) w kościele św. Franciszka (*quia fecie quendam rixam ad ecclesiam Santi Francisci*)<sup>195</sup>, co świadczy o tym, iż kościół był otwarty.

Dnia 24.07.1230 r. w san Germano doszło do podpisania traktatu pokojowego między cesarzem Fryderykiem II a papieżem Grzegorzem IX. Według ustaleń cesarz miał zwrócić skonfiskowaną własność kościelną oraz zagwarantować niezależność i wolność Kościołowi i nie naruszać granic Państwa Kościelnego. Po zawarciu pokoju z papieżem Fryderyk II zajął się umacnianiem swojej władzy w południowych Włoszech i na Sycylii, natomiast Grzegorz IX mógł zająć się sprawami kościelnymi. Wśród nich była też prośba złożona przez delegację braci mniejszych dotycząca poprawnego zrozumienia *Reguły*. Dnia 28.09.1230 r. Ojciec Święty wydaje bullę *Quo elongati*, w której powołując się na dawną przyjaźń z Franciszkiem i znajomość jego intencji, ogłosił, iż *Testament* nie ma mocy obowiązującej oraz że bracia są zobowiązani do zachowywania rad ewangelicznych. Ponadto potwierdził, iż franciszkanie nie posiadają własności ani wspólnotowo, ani prywatnie. Ponadto papież określił rolę i funkcje

<sup>191</sup> Na temat pochówku św. Franciszka w bazylice asyjskiej zob. I. Gatti, *La Tomba di S. Francesco nei secoli*, s. 96-99; C. Niezgoda, *Św. Franciszka towarzyszy: br. Eliaszy*, s. 96.

<sup>192</sup> Na temat dyskusji na temat ołtarza zob. S. Nessi, *La basilica di S. Francesco*, s. 335; I. Gatti, *La Tomba...*, s. 106. Niezgoda przychyliła się do twierdzenia, że najpierw był ołtarz prowizoryczny, a marmurowy został wzniesiony w 1239 r. Zob. C. Niezgoda, *Św. Franciszka towarzyszy: br. Eliaszy*, s. 95.

<sup>193</sup> Zob. M. Millozzi, *La Tomba di S. Francesco*, s. 26-27. Podobnie uważa Giovanni Odoardi, stwierdzając, iż kary zapowiedziane w bulli *Speravimus* nigdy nie zostały wprowadzone w życie. Co więcej, wyjaśnienia nie tylko przekonały Grzegorza IX, ale również braci, skoro za dwa lata wybrali Eliasza na generała zakonu. G. Odoardi, *S. Francesco e la sua basilica*, s. 133-134.

<sup>194</sup> W. Schenkluhn, *San Francesco in Assisi...*, s. 199.

<sup>195</sup> S. Nessi, *La Basilica di S. Francesco in Assisi e la sua documentazione storica*, Casa Editrice Francescana, Assisi 1982. s. 47.

kapituły generalnej oraz poprawne relacje, jakie powinny być między braćmi a klasztorami klarysek. Wszystkie poruszone przez wikariusza Chrystusowego problemy świadczą o przeżywanym kryzysie w Zakonie Braci Mniejszych oraz dyskusjach wewnątrzzakonnych o wartości *Testamentu* i niektórych przepisów *Reguły*. Najwyraźniej wyjaśnienia Grzegorza IX nie uciszyły dysputy i nie spowodowały wyeliminowania polemiki wśród zwolenników zmian i obrońców starego porządku. Wśród tych ostatnich było wielu rozczarowanych i prawdopodobnie oskarżających za powstałą sytuację Jana Parentiego, piastującego urząd generała.

W 1232 r. Jan Parenti złożył rezygnację z pełnienia funkcji generała zakonu. Nieznane są motywy jego dymisji, ale można przypuszczać, iż nie był w stanie ogarnąć procesów zachodzących w zakonie i być może stracił poparcie zwolenników przekształceń. Raoul Manselli twierdzi, iż Jan Parenti mógł być zadowolony ze swoich dokonań, bo utrzymał równowagę różnorodnych części składowych zakonu. Nie wyjaśnia jednak: dlaczego złożył rezygnację z urzędu ministra generalnego? Ponadto autor w bilansie zysków generała Jana dostrzegł próby dostosowania się do innych wspólnot zakonnych epoki, bowiem według niego było to korzystne w ówczesnych historycznych okolicznościach<sup>196</sup>. Trudno jednak zgodzić się z rzymskim historykiem, bowiem owo dostosowanie do innych zakonów spowodowało zatarcie pewnych rysów tożsamości franciszkańskiej, a zarazem właśnie ono mogło zostać uznane przez większość braci jako niewierność duchowi założyciela i przyczynić się do dymisji. Nawet Manselli, mimo iż ogólnie ocenia bardzo pozytywnie okres rządów Jana Parentiego, to zastanawia się, czy uratował to, co najistotniejsze? Wydaje się, że tak się nie stało, skoro zrezygnował z urzędu. Na zwołanej w Rieti kapitule generalnej wybrano brata Eliasza na generała zakonu. Wybór został potwierdzony przez papieża i nawet późniejsi zajadli przeciwnicy brata Eliasza podkreślają, iż dokonał się on jednomyślnie (*concordieter elegerunt*)<sup>197</sup>. Tomasz z Eccleston był przekonany, że papież zatwierdził ów wybór przede wszystkim ze względu na przyjaźń łączącą Eliasza ze św. Franciszkiem. Zapewne ta zażyłość (*familiaritatem quam habuerat cum beato Francisco*) zadecydowała również wśród braci o wyborze Eliasza. Franciszek, wybierając brata Eliasza na swego następcę, miał do niego pełne zaufanie, a zarazem dostrzegł w nim pewne cechy potrzebne do prowadzenia zakonu w tak newralgicznym momencie. Był to bowiem okres, gdy *fraternitas*, braterski ruch założony przez Biedaczyne, przekształcał się i przybierał strukturę zakonu. Do czuwania nad dokonującymi się przemianami potrzebny był człowiek z doświadczeniem praktycznym i umysłem przywódcy. Jeżeli te cechy charakteru dostrzegł w Eliaszu św. Franciszek, to można przypuszczać, iż zauważyli je również bracia w 1232 r. i biorąc je pod uwagę, mianowali brata Eliasza generałem.

Bardzo różnie ocenia się czas, w którym brat Ełiasz sprawował najwyższą władzę w zakonie franciszkańskim. Niektórzy twierdzą, że jego rządy były bardzo szkodliwe dla zakonu, inni zaś są przekonani, iż zakon wiele mu zawdzięcza i że padł on ofiarą stronnictwa mu przeciwnego<sup>198</sup>. Warto przyjrzeć się więc dokumentom wzmiankującym o bracie Eliaszu,

<sup>196</sup> R. Manselli, *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, s. 87.

<sup>197</sup> Eccleston 78, w: FF, s. 2059.

<sup>198</sup> L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 52-53. Giulia Barone zauważyła, iż obecnie w kwestii brata Eliasza mamy do czynienia z dwoma postaciami. Istnieją bowiem: brat Ełiasz „historyczny”, o którym niewiele wiadomo, ale którego życie zrekonstruowano na podstawie świadectw z epoki, oraz Ełiasz „metahistoryczny”,

które przetrwały upływ czasu. Eliaz jako generał zakonu chciał zachować dotychczasowy charakter wspólnoty franciszkańskiej, a mianowicie jej skład świecki (braci bez święceń) i kapłański na równym poziomie, dlatego popierał rozwój zakonu w nowych krajach i przyjmowanie do zakonu zarówno kleryków, jak i laików. W latach jego rządów (1232-1239) bracia osiedlili się w Irlandii, krajach skandynawskich, w Czechach i Polsce. Liczebnie zakon wzrósł z około 10 000 braci w roku 1232 do 15-20 000 w roku 1239<sup>199</sup>. Przy takiej liczbie braci niemożliwe było, aby Eliaz odwiedził wszystkich osobiście, aby wypełnić obowiązek reguły, stanowiący o tym, że ministrowie mają odwiedzać i upominać swoich braci<sup>200</sup>. Brat Eliaz zamierzał go wypełnić poprzez swoich wysłanników, którzy w jego imieniu dokonywali wizytacji prowincji. Delegaci otrzymali zapewne instrukcje, które miały pomóc w zachowaniu i przestrzeganiu życia franciszkańskiego. Nie były to jeszcze w pełnym tego słowa znaczeniu konstytucje, choć niektórzy pisarze franciszkańscy tak je nazywają. Wizytatorzy wysłani przez generała nie zawsze działali rozważnie, stąd coraz częściej bracia skarżyli się na ich sposób postępowania i obarczali Eliasza ich winami. Choć trzeba przyznać, iż skargi nasiliły się pod koniec rządów Eliasza w latach 1237-1239. Sam Eliaz cieszył się dość dużym prestiżem w społeczeństwie, skoro 10.08.1233 r. był proszony jako arbiter w sporze między Spoleto i Cerreti. Sława brata Eliasza docierała również poza granice Italii, czego dowodem są listy skierowane do niego przez profesora uniwersytetu oksfordzkiego Roberta Grossetestę (1175-1253). Robert, będąc również biskupem Lincoln, nie znajdował wśród swoich księży diecezjalnych odpowiednich do wprowadzenia reformy postanowionej przez Sobór Laterański IV, bowiem jego kapłani byli tylko administratorami sakramentów, a poza tym ignorantami i nie potrafili przemawiać do ludu. Sytuację w Anglii pogarszał też fakt, że wielokrotnie troska duszpasterska powierzana była księżom nie pochodzącym z Wysp Brytyjskich, często nieobecnych w swoich parafiach. Z powodu przejęcia przez niektóre rozwijające się prężnie opactwa lokalnych kościołów zostało pozbawionych wiele małych miejscowości własnego proboszcza<sup>201</sup>. Z powodu takiej sytuacji przybycie braci mniejszych do Anglii i podjęta przez nich praca oznaczała przebudzenie religijne w tym kraju. W swoich listach biskup Lincoln prosi generała franciszkanów o nowych braci, którzy są dla niego wielką pomocą. Co więcej, angielski hierarcha proponuje bratu Eliazowi przyjaźń: *desideramus etiam in vos, qui caput forum estis, totum inficium nostrae dilectionis effundere, cuius desiderii oblationem benigne rogamus, quo offeramus pretiosius*<sup>202</sup>. Oczywiście biskup, będący w sporze z kapitułą katedralną, szukał poparcia u generała zakonu, ale nie można zaprzeczyć, że szanował braci mniejszych i ich generała.

Inną osobą, która poświadcza autorytet Eliasza w czasie sprawowania przez niego funkcji najwyższego przełożonego franciszkanów, jest cesarz Fryderyk II. Do czasów współczesnych zachował się list, który 17.05.1236 r. Fryderyk II wysłał do brata Eliasza<sup>203</sup>.

---

służący za symbol bycia złym franciszkaninem i zdrajcą Franciszkowych ideałów. Zob. G. Barone, *Da frate Elia agli Spirituali*, s. 31.

<sup>199</sup> A. Pompei, *Fratre Elia d'Assisi e il francescanesimo*, s. 693.

<sup>200</sup> 2 Reg 10, 1, w: ZF, s. 134.

<sup>201</sup> Tak sytuację w Anglii za czasów Roberta Grossetesty przedstawia Giulia Barone. Zob. G. Barone, *Da frate Elia agli Spirituali*, s. 46-47.

<sup>202</sup> Listy Roberta Grossetesty cytowane są za: G. Baroni, *Da frate Elia agli Spirituali*, s. 48.

<sup>203</sup> Na temat wspomnianego listu zob. G. Odoardi, *Un geniale figlio di s. Francesco...*, s. 120.

Imperator znajdował się w tym czasie w Niemczech i uczestniczył w przeniesieniu ciała św. Elżbiety do kościoła wybudowanego na jej cześć w Turynii. Fryderyk II, oprócz opisu cudów dokonanych przez wstawiennictwo Elżbiety i wspomnienia jej wzorowego życia, prosi o modlitwę w swojej intencji, aby i on po swej śmierci był przyjęty do grona świętych<sup>204</sup>. Cesarz wspomina o więzach krwi łączących go ze św. Elżbietą i o jej życiu w pokucie pod wpływem działalności franciszkanów. Wspomnienie to jest o tyle istotne i zaskakujące jednocześnie, gdyż Grzegorz IX w bulli kanonizacyjnej Elżbiety w ogóle nie wspomina o jej przynależności do franciszkanów. Trudno na podstawie jednego dokumentu wyciągnąć wnioski na temat relacji między cesarzem a generałem braci mniejszych. Najwyraźniej Fryderyk II jako dobry strateg chciał zaskarbić sobie sympatię ministra generalnego, albowiem zdawał sobie sprawę z tego, jak skutecznym narzędziem w prowadzonej propagandzie papieskiej byli franciszkanie. Maria Pia Alberzoni na podstawie braku wzmianki o franciszkanach w bulli kanonizacyjnej Elżbiety konstatuje, iż papież wiedział, że Święta z Turynii inspirowała się franciszkanizmem z pierwszych lat zakonu, gdzie większość stanowili laicy zajmujący się pracą na rzecz biednych i potrzebujących. Jednak fakt ten w koncepcji Grzegorza IX nie zgadzał się z nowym modelem franciszkanina, który chciał zaprezentować światu<sup>205</sup>. Drugą, znaczącą osobą na arenie międzynarodowej XIII wieku, z którą brat Eliasza utrzymywał kontakty, był wspomniany papież Grzegorz IX. Eliasza jako zaufany Biedaczyny i późniejszy jego wikariusz musiał mieć dobre relacje z ówczesnym kardynałem Hugolinem, było to bowiem konieczne ze względu na podejście Franciszka do kardynała. Wystarczy wspomnieć *Testament*, w którym kard. protektor jest podawany jako ostatnia instancja prawna; do niej może zostać odesłany brat, który zgrzeszył<sup>206</sup>. Po śmierci brata Franciszka papież Grzegorz IX wybrał brata Eliasza na budowniczego kościoła na cześć Biedaczyny. Można więc przypuszczać, że od 1228 r. do 1232 r., a może nawet do 1239 r. Eliasza przebywał w Asyżu. W czasie pełnienia swego urzędu brat Eliasza starał się wiernie wypełniać nie tylko *Regulę*, ale i *Testament* założyciela. Jest to szczególnie widoczne w dokumentach dotyczących tzw. przywilejów dla zakonu. W okresie siedmiu lat sprawowania urzędu ministra generalnego Eliasza otrzymał od Stolicy Apostolskiej tylko dziewiętnaście listów, wśród których siedem dotyczyło braci misjonarzy w krajach islamskich. Natomiast dla porównania tylko w jednym roku rządów generała Hajmona z Faversham, w okresie od kwietnia 1240 r. do czerwca 1241 r., zakon otrzymał od papieża Grzegorza IX ponad dwadzieścia listów z przywilejami<sup>207</sup>. Prawdą jest, że również w okresie rządów brata Eliasza Stolica Apostolska wspierała braci mniejszych. Już 21.05.1233 r. i 11.07.1233 r. Grzegorz IX wziął w obronę naśladowców św. Franciszka w ich sporze z kanonikami Santa Cruz w Koimbrze. W swym liście papież przedstawia działalność zakonu jako przywracanie do życia

---

<sup>204</sup> List Fryderyka II został wydany drukiem przez E. Winkelmann, *Acta imperii inedita saeculi XII et XIV*. Innsbruck 1880, s. 299-300. Cyt. za: M.P. Alberzoni, *Frate Elia tra Chiara d'Assisi, Gregorio IX...*, s. 106.

<sup>205</sup> Por. tenże, *Frate Elia...*, s. 106.

<sup>206</sup> Por. T 33, w: ZF, s. 159.

<sup>207</sup> Taką liczbę podaje Maria Pia Alberzoni, opierając się na pracach W.R. Thomsona, *Cheklis of Papal Letters relating to the Orders of St. Francis. Innocent III – Alexander IV. Grottaferrata 1971*. Por. M.P. Alberzoni, *Frate Elia...*, s. 100.

Chrystusa w społeczeństwie<sup>208</sup>. Jeżeli następca św. Piotra nazywa działalność franciszkanów przywracaniem życia Bożego w sercach wiernych, to trudno przypuszczać, aby negatywnie oceniał działania ministra generalnego, który im przewodził. W podobnym tonie Grzegorz IX broni braci przed atakami księży diecezjalnych w hiszpańskiej prowincji Braga<sup>209</sup>. Dawny kardynał protektor wspierał też franciszkanów w ich osiedlaniu się w miastach i przenoszeniu klasztorów z obrzeży do centrum miast. Świadczą o tym listy wysłane do arcybiskupa Mediolanu i do władz miejskich Bolonii. W tym pierwszym przypadku papież potwierdza, iż pozwolił braciom mniejszym na budowę kościoła, natomiast w drugim prosi władze miasta, aby znalazły w centrum teren pod budowę nowego, dużego (*amplum*) klasztoru<sup>210</sup>. Działalność papieska przyczyniała się do porzucenia przez franciszkanów dawnego stylu życia, czyli wędrownego kaznodziejstwa na rzecz pracy duszpasterskiej przede wszystkim w mieście. To z kolei powodowało większe zapotrzebowanie na kandydatów przygotowanych do przyjęcia święceń, czyli przewagę elementu kleryckiego nad laickim w łonie zakonu. Zarazem z lektury *Bullarium franciscanum* wynika, iż brat Elias nie prosił o przywileje dla zakonu, co więcej nie zwracał się też do Stolicy Apostolskiej z prośbą o wyjaśnienia odnoszące się do *Reguły*<sup>211</sup>. Sympatia zaś Grzegorza IX względem franciszkanów i jego działania wspierające braci raczej nie stały w sprzeczności z generałem zakonu? Tak więc brat Elias popierał również taką formę rozwoju braci mniejszych.

Papież Grzegorz IX podczas całego swojego pontyfikatu bardzo mocno angażował się w walkę z herezją. Jak wiadomo, początkowo bracia mniejsi tylko marginalnie spotykali się z tym problemem, ale w późniejszych latach już coraz częściej. Dowodem na to jest przede wszystkim działalność św. Antoniego z Padwy, który w latach 1227-1230 prowadził działalność kaznodziejską skierowaną przeciw heretykom w Tuluzie, na południu Francji, w północnych Włoszech, Mediolanie i Rimini. W 1229 r. Grzegorz IX wprowadził inkwizycję episkopalną w Mediolanie i zarządził, aby w ciągu trzech dni od swego wyboru burmistrz i zarządcy miasta wybrali dwunastu mężczyzn, którzy wraz z braćmi dominikanami i franciszkanami mieli pojmać heretyków<sup>212</sup>. Ten sam papież w bulli z 1.12.1233 r. docenił zasługi w walce arcybiskupa Mediolanu oraz braci kaznodziejów i mniejszych z herezją katarów<sup>213</sup>. Jednak za pontyfikatu Grzegorza IX nieznany jest przypadek żadnego franciszkanina pełniącego urząd inkwizytora we Włoszech.

Sytuacja przedstawiała się inaczej we Francji. Tutaj synod prowincjalny zwołany do Tuluzy w 1229 r. zarządził, aby każdy mieszkaniec Langwedocji złożył wyznanie wiary katolickiej i odnawiał tę przysięgę co dwa lata. Miała ona potwierdzać prawowierność chrześcijańską. Istniał też obowiązek denuncjowania katarów. Natomiast w 1233 r. papież Grzegorz IX powołał tam oficjalnie inkwizycję. Ze względu na dobre wykształcenie, postawę duchową i cel zakonu realizację zadań inkwizycji papież powierzył „synom” św.

---

<sup>208</sup> *Christus in Fratrum Minorum Ordine nascitur, et salutem innumerae multitudinis exemplo, doctrina et miraculis operatur*. List Grzegorza IX znajduje się w *Bullarium Franciscanum*. Zob. BF, t. I, s. 105.

<sup>209</sup> Zob. tamże, s. 246.

<sup>210</sup> Por. tamże, s. 138, 144.

<sup>211</sup> F. Accrocca, *Frate Elia ministro generale*, w: *Elia di Cortona tra realta' e mito...*, s. 66.

<sup>212</sup> M. D'Alatri, *L'inquisizione francescana nell'Italia centrale del duecento*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1996, s. 8.

<sup>213</sup> Gregorius IX, *Benedicimus Deum Coeli*, w: BF, t. I, s. 120.



Dominika<sup>214</sup>. Jednak już w 1235 r. obok dominikanów w komisji interrogacyjnej zasiadali również franciszkanie. Kapucyński historyk Mariano d'Alatri (Vincenzo Raponi) wyjaśnia, iż franciszkanie znaleźli się w komisji inkwizycyjnej Tuluzy przez czysty przypadek. W Wielki Piątek 1235 r. przed trybunałem inkwizycyjnym stanęło tak wielu heretyków, że dominikanie nie byli w stanie wysłuchać wszystkich. Zwrócili się wówczas o pomoc do braci mniejszych, którzy jej udzielili<sup>215</sup>. Natomiast rok później naśladowcy Biedaczyny z Asyżu już oficjalnie zasiadają w trybunale inkwizycyjnym Tuluzy, wspomina o tym papież Grzegorz IX w bulli *Accedens ad Apostolicam Sedem* z 8.11.1236 r.<sup>216</sup>.

Ten sam papież w 1238 r. polecił ministrowi prowincjalnemu franciszkanów i przełożonemu dominikanów w Aragonii, aby zajęli się poszukiwaniem heretyków w tym regionie przy użyciu wszystkich środków kanonicznych i cywilnych, łącznie ze zwróceniem się do „ramienia świeckiego”<sup>217</sup>. Należy jednak podkreślić, iż przez cały pontyfikat Grzegorza IX nie ma ani jednego dokumentu papieskiego (autoryzowanego przez niego), by braci mniejszych zmobilizować jako zakon do zajmowania się inkwizycją. Trudno nie łączyć tego faktu z urzędującym generałem franciszkanów bratem Eliaszem, który wierny Franciszkowemu poleceniu nie zwracał się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o przywileje. Być może Eliazs przeciwstawiał się sprawowaniu takiej funkcji przez braci franciszkanów, bowiem – jak wspomniano – starał się zachowywać wiernie naukę św. Franciszka i było dla niego nie do pogodzenia bycie bratem mniejszym i sługą wszystkich (*minoritas*) z funkcją inkwizytora, który sprawował władzę nad innymi. Dlatego pierwszy akt papieski dotyczący całego zakonu i jego funkcji w dziele inkwizycji pochodzi z 13.01.1246 r., a został wydany przez papieża Innocentego IV, gdy generałem zakonu był Krescenty z Jesi<sup>218</sup>. Według Felicego Accrocci to przywiązanie brata Eliasza do dawnego modelu życia franciszkańskiego było przyczyną konfliktu generała zakonu z papieżem Grzegorzem IX<sup>219</sup>.

Bracia mniejsi nie zaprzestawali kontynuacji swojej działalności misyjnej w krajach muzułmańskich i w tej sytuacji przychodzi im z pomocą Stolica Apostolska, udzielając naśladowcom św. Franciszka różnego typu przywilejów. Dnia 8.04.1233 r. Grzegorz IX pozwolił franciszkanom pracującym na ziemiach rządzonych przez mahometan oraz innych niewiernych na kontakty z tymi, którzy zaciągnęli ekskomunikę. Kapłani otrzymali prawo ściągania zaciągniętych kar i przywracania do łączności z Kościołem katolickim<sup>220</sup>. Natomiast miesiąc później 17.05.1233 r. papież pozwalał, aby misjonarze franciszkańscy mogli udzielać chrztu wszystkim tym, którzy chcieliby się nawrócić. Ponadto bracia mogli przywracać do łączności z Kościołem wszystkich apostatów, heretyków i schizmatyków<sup>221</sup>. Jednak również w wypadku misji prowadzonych przez braci mniejszych na ziemiach zamieszkałych przez innowierców na większe przywileje należy jednak poczekać do 1239 r., czyli do momentu

<sup>214</sup> W.H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, s. 223.

<sup>215</sup> M. D'Alatri, *L'inquisizione francescana...*, s. 9. Cecylian Niezgoda twierdzi, że franciszkańscy inkwizytorzy w odróżnieniu od dominikańskich charakteryzowali się umiarkowaniem. Zob. C. Niezgoda, *Św. Franciszka towarzysz: br. Eliazs*, s. 107.

<sup>216</sup> Gregorius IX, *Accedens ad Apostolicam Sedem*, w: BF, t. I, s. 187.

<sup>217</sup> Tenże, *Rumor, qui de regno*, w: BF, t. I, s. 258.

<sup>218</sup> Zob. M. D'Alatri, *L'inquisizione francescana...*, s. 10.

<sup>219</sup> F. Accrocca, *Frate Elia ministro generale*, s. 69.

<sup>220</sup> Gregorius IX, *Cum messis multa*, w: BF, t. I, s. 100.

<sup>221</sup> Tenże, *Pro zelo fidei*, w: BF, t. I, s. 103.

odwołania brata Eliasza z funkcji generała zakonu. Jak zauważył autor *Bullarium Franciscanum Sbaraglia* po 11.06.1239 r. bracia otrzymali od papieża wiele przywilejów (*multi stipatis privilegiis*)<sup>222</sup>.

Oprócz relacji z najważniejszymi ludźmi swojego czasu brat Eliaz utrzymywał bardzo dobre kontakty ze św. Klarą. Zapewne znali się z wcześniejszych lat, przebywając w Asyżu. Oboje podjęli też naśladowanie Chrystusa, przyłączając się do Franciszka i jego braci. Najwyraźniej Klara w bracie Eliaszu znalazła przyjaciela i powiernika, co potwierdza Celano w opowiadaniu o kazaniu, które wygłosił Franciszek dla Klary i jej sióstr dzięki wstawiennictwu wikariusza zakonu<sup>223</sup>. Po śmierci Poverella nie nastąpiło przerwanie kontaktów Klary i jej sióstr z bratem Eliazem. Biorąc pod uwagę wsparcie wikariusza zakonu, można zrozumieć, skąd Klara czerpała siłę i odwagę, aby przeciwstawić się Grzegorzowi IX. Z okazji kanonizacji Biedaczyny odwiedził ją w san Damiano i zaproponował przyjęcie własności oraz przystąpienie do grupy klasztorów założonego przez niego zakonu *Ordo pauperum dominarum de valle Spoleti sive Tuscia*<sup>224</sup>. Klara widziała w bracie Eliaszu następcę Franciszka i wyraziła jego charyzmatu, dlatego przy wątpliwościach odnoszących się do naśladowania Chrystusa na sposób Biedaczyny kierowała się do generała zakonu. Nie wiadomo, jaki wpływ miał były wikariusz Poverella na papieża Grzegorza IX, który 17.09.1228 r. przyznał *plantula sancti Francisci* („Roślince św. Franciszka”) przywilej ubóstwa (*privilegium paupertatis*)<sup>225</sup>, a 16.06.1229 r. takie samo uprawnienie otrzymała Agnieszka, rodzona siostra Klary, będąca przełożoną klasztoru Monteluce w Perugii<sup>226</sup>. W jednym z listów Agnieszki do Klary prosi ona przełożoną klasztoru San Damiano, by poprosiła brata Eliasza, aby częściej odwiedzał wspólnotę sióstr w Perugii<sup>227</sup>. Na podstawie powyższego listu można stwierdzić, iż Klara miała częste kontakty z bratem Eliazem, co przy fakcie, iż generał zakonu nie posiadał święceń kapłańskich, wyklucza charakter liturgiczno-sakramentalny tych spotkań, tak więc odnosiły się one do wspomnień o św. Franciszku i podtrzymywania wierności pierwotnemu charyzmatowi. Wygląda na to, iż mimo przyjęcia przez Klarę *Konstytucji hugolińskich*<sup>228</sup>, opartych na

---

<sup>222</sup> Por. tamże, s. 269-270.

<sup>223</sup> Zob. 2 Cel 207, w: ZF, s. 717.

<sup>224</sup> Tezę o wsparciu Klary w rozmowach z Grzegorzem IX przez brata Eliasza stawia Maria Pia Alberzoni. Zob. M.P. Alberzoni, *Frate Elia tra Chiara d'Assisi, Gregorio IX...*, s. 96-97. Natomiast na temat działalności kard. Hugolina i utworzonego przez niego *Ordo pauperum dominarum* zob. M. Sykuła, *Złożony proces tworzenia się „Ordo Sanctae Clarae”*, w: „*Forma Sororum*”. Święta Klara z Asyżu 800-lecie powstania Zakonu Świętej Klary. Materiały z sympozjum naukowego, Warszawa, 16 maja 2012 r., Warszawa-Kraków 2012, s. 70-73.

<sup>225</sup> Tekst przywileju znajduje się w bulli Grzegorza IX, *Sicut manifestum est*, w której papież napisał: *auctoritate vobis praesentium indulgentes, ut recipere possessiones a nullo compelli possitis*. Na temat „przywileju ubóstwa” zob. R.M. Rapacz, *Przywilej ubóstwa i spór o regułę ubogich pań*, w: „*Forma Sororum*” Święta Klara z Asyżu..., s. 147-170.

<sup>226</sup> Zob. BF, t. I, s. 50.

<sup>227</sup> List Agnieszki znajduje się w: *Chronica XXIV generaliom Ordinis Minorum, Analecta franciscana III*, Quarachi 1897, s. 175-177.

<sup>228</sup> Mamy tutaj na myśli konstytucje kard. Hugolina z 1219 r. Niektórzy historycy franciszkańscy, jak np. Iriarte, nazywają ów zbiór ustaw *Regułą Hugolina*. Zob. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 465. Należy jednak zaznaczyć, iż zgodnie z zaleceniami Soboru Laterańskiego IV Klarze i jej siostrom narzucono regułę św. Benedykta. Wydaje się więc właściwsze nazywanie dokumentu napisanego przez Hugolina konstytucjami, a nie regułą.

*Regule* św. Benedykta, przełożona damianitek nie stosowała się ściśle do przepisów kard. Hugolina i utrzymywała łączność z braćmi mniejszymi, w szczególności z bratem Eliaszem i pod jego wpływem nie zgodziła się na przyjęcie własności. O silnych więzach między Klarą a bratem Eliaszem świadczy list opatki san Damiano do Agnieszki „Czeskiej”, w którym poucza ją, by nie wierzyła nikomu, kto by chciał ją odwieść od ubóstwa, a w razie wątpliwości miała się stosować do zaleceń brata Eliasza, którego rady są „najdroższym skarbem”<sup>229</sup>. Wynika z tego, iż dla Klary brat Eliasz był wyrazicielem charyzmatu św. Franciszka po śmierci Biedaczyny. Jednak wpływ Eliasza na przyszłe klaryski nie podobał się papieżowi Grzegorzowi IX i mianowanemu przez niego kardynałowi Rinaldowi z Ostii, który z nominacji papieskiej miał się zajmować klasztorami Ubogich Pań (*pauperes dominae*). Świadczy o tym bulla *Angelis gaudium*, w której Grzegorz IX zaleca Agnieszce „Czeskiej”, aby nie słuchała sugestii kogoś, kto być może jest pobożny, ale nie posiada wiedzy potrzebnej do prawidłowego rozpoznania<sup>230</sup>. Najwyraźniej Agnieszka przyjęła papieskie sugestie, bowiem w 1238 r. przerywa korespondencję z Klarą aż do 1253 r. Dzięki czemu asyńskiego modelu życia Klary nie udało się przenieść do Pragi.

Kontakty brata Eliasza z Klarą i jej naśladowczyniami stały się przyczyną kłopotów generała zakonu. Według Tomasza z Eccleston wizytował on klasztor Ubogich Pań, nie uzyskawszy wcześniej pozwolenia papieskiego, co było przekroczeniem zaleceń papieża Grzegorza IX wyłożonych w bulli *Quo elongati* i w konsekwencji ściągnęło karę ekskomuniki na Eliasza<sup>231</sup>. Informacje autora traktatu *De adventu fratrum Minorum in Angliam* nie są zbyt precyzyjne i prawdopodobnie dotyczą działalności brata Eliasza po złożeniu go z urzędu generała zakonu. Natomiast w latach 1238-1239 papież Grzegorz IX zauważył, iż urzędujący generał braci mniejszych związany jest z pierwowzorem życia franciszkańskiego i stał się niewygodny przede wszystkim dla zwolenników modelu kleryckiego w zakonie. Opowiadali się oni za przywilejami papieskimi jako możliwości większego włączenia się w pracę duszpasterską i byli popierani przez papieża. Według niektórych historyków w tym okresie skończyła się przychylność Grzegorza IX dla brata Eliasza i skargi braci z Francji, Anglii i północnych Włoch stały się okazją do usunięcia go z funkcji generała zakonu<sup>232</sup>.

Ostatnie lata rządów brata Eliasza to również czas nowych sporów między papieżem Grzegorzem IX a cesarzem Fryderykiem II. Ten ostatni został ponownie ekskomunikowany z Kościoła w 1238 r. Stolica Apostolska, podejmując kroki w celu pojednania zwaśnionych stron, wysłała generała braci mniejszych w misji pokojowej do cesarza, ale działania brata Eliasza nie przyniosły zamierzonego celu. Jest to okres, gdy przede wszystkim w prowincjach

---

<sup>229</sup> Por. 2 L 15-16, w: ZF, s. 2160-2161: *Stosuj się do rady czcigodnego naszego Ojca, brata Eliasza, ministra generalnego, ceń ją wyżej nad rady innych i uważaj za najdroższy skarb.*

<sup>230</sup> Gregorius IX, *Angelis gaudium*, w: BF, t. I, s. 244.

<sup>231</sup> Eccleston 83, w: FF, s. 2061. Grzegorz IX, wyjaśniając w *Quo elongati* rozdział XI *Reguły zatwierdzonej*, stwierdził, iż zakaz wchodzenia do klasztorów zakonnice odnosi się do klasztorów wszystkich sióstr zakonnych. Natomiast do klasztorów sióstr klauzurowych mogą wchodzić jedynie ci, którzy otrzymali specjalne pozwolenie Stolicy Apostolskiej. Zob. K. Żuchowski, Cz. Gniecki, *Dokumenty papieskie dotyczące Reguły i ideału ubóstwa św. Franciszka z Asyżu do roku 1517*, Wydawnictwo Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 2017, s. 62-63.

<sup>232</sup> Tezę taką stawia m.in. Maria Pia Alberzoni. Zob. M.P. Alberzoni, *Frate Elia tra Chiara d'Assisi, Gregorio IX...*, s. 104. Podobną ideę wyrażał też Ralph Huber. Por. R. Huber, *A documented History of the Franciscan Order...*, s. 105-106.

poza Italią narasta niezadowolenie z rządów brata Eliasza, któremu zarzucano autorytatywne zarządzanie zakonem i niesłuchanie rad ministrów prowincjalnych. Eliaz jako generał sam mianował ministrów prowincjalnych, ale działał zgodnie z *Regulą*, która przewiduje tylko wybór ministra generalnego przez prowincjałów i kustoszy, a nie wspomina o sposobie wyboru prowincjałów. Tak więc Eliaz oskarżany był za brak pewnych rozwiązań prawnych, które w późniejszym czasie znalazły się w konstytucjach. Winą ministra generalnego było niedostrzeżenie szybko dokonujących się zmian w prowincjach, a wśród członków przeważali braci uczeni uważający siebie za zdolnych do sprawowania władzy. Dla tych braci mianowanie przez ministra generalnego prowincjałów spośród braci nie pochodzących z prowincji (w większości Włochów) było nie do zaakceptowania. Ponadto coraz bardziej wzrasta przekonanie, iż przełożeni lokalni są wyrazem rzeczywistości lokalnej, a nie centralnego, ogólnego zarządzania, co było przyczyną sporu między generałem zakonu a prowincją angielską po śmierci ministra Agnella. Bracia angielscy wybrali sobie sami przełożonego, którego nie zaakceptował brat Eliaz, a następnie przedstawili listę kandydatów na to stanowisko. Jednak generał nie wybrał z niej nikogo i dopiero po roku wysłał im jako przełożonego Alberta z Pizy<sup>233</sup>.

Jak zauważyła Giulia Barone, w prowincjach zaalpejskich coraz mocniej wzrasta wpływ dominikanów na życie braci mniejszych, od których franciszkanie przyjmowali rozwiązania organizacyjne<sup>234</sup>. Nie bez znaczenia była też budowa Bazyliki św. Franciszka w Asyżu, na którą Eliaz poprzez wysłanych wizytatorów zbierał środki w każdej prowincji zakonu. Działalność wizytatorów i ich bezwzględność doprowadziły do tego, że niektóre kapituły prowincjalne odwoływały się do generała od decyzji wizytatorów, co więcej: wyrażali wątpliwość, czy wizytatorzy są prawnie ustanowieni, skoro *Reguła* nakładała obowiązek wizytowania braci na ministra generalnego. Trudno jednak wymagać od Eliasza, który najwyraźniej w tym czasie miał około 60 lat, aby wizytował osobiście wszystkie prowincje. Ponadto Eliaz cierpiał na podagrę lub reumatyzm i miał problemy z poruszaniem się<sup>235</sup>. Jednak niezadowolenie z formy sprawowania rządów przez Eliasza wzrastało i dlatego bracia już nie tylko angielscy, ale również niemieccy i francuscy coraz częściej odwoływali się od decyzji wizytatorów generalnych. Na początku wysyłali posłów do brata Eliasza, a gdy to nie skutkowało, zaczęto ze skargami zwracać się do papieża Grzegorza IX. Wykorzystywano w tym celu znajomości z wpływowymi ludźmi, jak np. Robert Grossetesta (biskup Lincoln) lub brat Arnolf (penitencjarz apostolski)<sup>236</sup>. Zabiegi te przyniosły zamierzony efekt i papież Grzegorz IX zwołał do Rzymu kapitułę braci mniejszych na uroczystość Zesłania Ducha Świętego, która przypadała w 1239 r. na dzień 15 maja. Prawdopodobnie kapituła odbyła się w kurii papieskiej<sup>237</sup>. Na bazie zachowanych

<sup>233</sup> Zob. Eccleston 81, w: FF, s. 2061.

<sup>234</sup> G. Barone, *Da frate Elia agli Spirituali*, s. 79.

<sup>235</sup> Zob. C. Niezgoda, *Św. Franciszka towarzyszy: br. Eliaz*, s. 149-150.

<sup>236</sup> Zob. tamże, s. 136-138. G. Barone, *Da frate Elia agli Spirituali*, s. 79-81. Grado Merolo uważa, iż złożenie z urzędu brata Eliasza było poprzedzone dobrze zorganizowanymi działaniami opozycji, która oprócz działań ministrów zaalpejskich miała swoich przedstawicieli w penitencjarzu papieskim pochodzącym z Anglii, bracie Arnolfie i dwóch kardynałach – Rinaldzie z Ostii i Robercie z Somercotes. Zob. G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco*, s. 144-145.

<sup>237</sup> Tak twierdzi, opierając się na wypowiedzi Tomasza z Eccleston (Eccleston 79, w: FF, s. 2059), Silvestro Nessi. Por. S. Nessi, *I „nodi” di frate Elia*, s. 139.

dokumentów bardzo trudno stwierdzić, na podstawie jakiego zarzutu odwołano brata Eliasza z funkcji ministra generalnego. Brakuje bezpośrednich zapisów z dyskusji odbywającej się na kapitule, podczas której obecny był też papież Grzegorz IX. Jedynym pewnym faktem jest, iż brat Eliasza nie został ponownie wybrany, a na stanowisku zastąpił go Albert z Pizy, pierwszy kapłan na stanowisku generała zakonu. Już sam wybór kapłana świadczy o sporze w łonie zakonu między braćmi nieposiadającymi święceń kapłańskich a tymi, którzy je posiadali, przede wszystkim braćmi posiadającymi wyższe wykształcenie (*fratres magistri*). Na kapitule starły się dwie koncepcje na rozwój zakonu. Z jednej strony bracia, w większości laicy i pochodzący z Italii, którzy chcieli zachowania dawnego stylu życia braci mniejszych, a z drugiej bracia uczeni, w większości niepochodzący z Włoch i nieznający osobiście św. Franciszka, którzy forsowali większe włączenie się zakonu w działalność duszpasterską. Najlepiej panującą wówczas w zakonie atmosferę oddał jeden z największych krytyków brata Eliasza Salimbene de Adam<sup>238</sup>. Kronikarz franciszkański twierdził, iż Eliasza w sposób nadmierny faworyzował braci laików, którzy według autora byli nieużyteczni i niegodni, aby piastować funkcje. Eliasza ich przyjął w bardzo wielkiej liczbie i mianował ich ministrami prowincjalnymi, kustoszami i gwardianami w sytuacji, gdy w zakonie – jak twierdził Salimbene – była duża liczba braci kapłanów. Dla kronikarza z Parmy było niezrozumiałe, że Eliasza dawał większy posłuch braciom nieposiadającym święceń niż wykształconym (*viri nominati et litterati*). Ponadto dla wielu braci uczonych, jak również dla Salimbenego, była nie do przyjęcia równość braterska polegająca na wykonywaniu tych samych czynności przez braci laików i kleryków. De Adam podaje przykład jednego klasztoru, gdzie brat kapłan musiał pracować w kuchni, jak wszyscy inni bracia laicy. Podsumowując te wydarzenia, brat Salimbene stwierdził z zadowoleniem, że z biegiem czasu bracia laicy zostali według niego słusznie zredukowani i prawie zabroniono przyjmowania ich do zakonu, bowiem *l'Ordine dei frati minori non ha bisogno di tanta moltitudine di frati laici*<sup>239</sup>. Wybór Alberta z Pizy na ministra generalnego braci mniejszych był momentem decydującym w postępującym procesie klerykalizacji zakonu. Wydaje się więc, że brat Eliasza był przeszkodą w realizacji procesu klerykalizacji i związanej z nią przejęcia działań księży diecezjalnych, takich jak: sprawowanie Mszy św., spowiadanie, udzielanie sakramentów i głoszenie kazań. Zapewne prośba o większy udział w życiu duszpasterskim wpływała od samych wiernych, którzy chcieli, aby bracia objęli ich swoją troską duszpasterską, oraz ze strony licznych braci kapłanów, dostrzegających w takiej pracy realizację swojego powołania. Tak więc złożenie z urzędu brata Eliasza było bardziej wynikiem wewnętrznej polityki zakonu, a nie – jak przedstawiano to później – opozycji dawnych towarzyszy Franciszka wiernych jego pierwotnej intencji<sup>240</sup>.

Kapituła z 1239 r. dokonała wielu zmian, które wpłynęły na charakter Zakonu Braci Mniejszych. Ogłoszono pierwsze w historii zakonu konstytucje regulujące życie braci i

<sup>238</sup> Zob. Salimbene 23-25, w: FF, s. 2111-2114.

<sup>239</sup> *Bowiem Zakon Braci Mniejszych nie potrzebuje tak wielkiej liczby braci laików* (tłum. włoskie A.H.). Zob. tamże, s. 2113.

<sup>240</sup> Tak przedstawia wydarzenia Anioł z Clareno. Zob. A. Clareno, *Expositio super Regulam fratrum Minorum*, Edizioni Biblioteca Franciscana Chiesa Nuova, Assisi 1994, s. 40-41.

ustalono zasady zarządzania zakonem<sup>241</sup>. Dokonano zmiany ustrojowej w stosunku do ministra generalnego. Dotychczas generał posiadał władzę opacką i to on mianował i odwoływał prowincjałów, kustoszów i gwardianów. On też w zależności od potrzeb zwoływał kapitułę generalną. Odtąd ustanowiono, że ma ona wyższą władzę niż ministrowie. Kapituła generalna miała stać ponad generałem i jej decyzje były wiążące również dla generała. Podobnie kapituła prowincjalna miała zwierzchność nad prowincjałem. Na generała nałożono obowiązek zwoływania kapituł regularnie co trzy lata oraz wizytowania prowincji osobiście lub przez wizytatorów wybranych podczas kapituły generalnej. Ministrowie mieli być wybierani na kapitułach, a kustosze i gwardianie mianowani przez prowincjała. Zredukowano liczbę prowincji do 32, po 16 z każdej strony Alp. Poza tym ustanowiono tzw. dyskrety jako przedstawicieli prowincji na kapitułę generalną oraz dodano kilku braci mających doradzać generałowi przy podjęciu ważnych decyzji, co było początkiem późniejszego definitorium generalnego<sup>242</sup>. Dokonane zmiany miały na celu ograniczenie rządów absolutnych i przejście do zarządzania demokratycznego, jednak owa demokracja coraz bardziej ograniczała się do stanu kleryckiego. Bracia bez święceń coraz częściej odsuwani byli od urzędów i już w 1240 r. po śmierci Alberta z Pizy i wyborze Haymona z Faversham na generała zakonu postanowiono, iż żaden brat bez święceń nie może być wybrany na ministra prowincjalnego lub kustosza. Co więcej, nie mógł być nawet przełożonym wspólnoty lokalnej, czyli gwardianem. Decyzje te spowodowały poważne zmiany w dotychczasowym życiu braci mniejszych. Zakon ze wspólnoty braterskiej, gdzie wszyscy członkowie mieli jednakowe prawa, przekształcił się w organizację klerykalną. Widać to szczególnie w podejściu do pracy ręcznej, która do tej pory była głównym źródłem utrzymania braci, a od tego momentu uważana za coś gorszego i przynależącego do braci niemających święceń kapłańskich. Od momentu obalenia brata Eliasza głównym polem działalności zakonu franciszkańskiego stała się praca duszpasterska i studia. To, co św. Franciszek dopuszczał jako środek pomocniczy w wypadku nieotrzymania wynagrodzenia za pracę lub niewystarczającej zapłaty, czyli jałmużna, staje się naturalnym sposobem utrzymania braci i od tego momentu bracia mniejsi stają się zakonem żebrzącym<sup>243</sup>. Zmienił się też rodzaj życia, porzucono wędrowne kaznodziejstwo i osiedlono się przede wszystkim w miastach przy kościołach otwartych dla kultu, przy których prowadzono działalność duszpasterską.

Przyjmuje się wpółcześnie, iż brat Eliaz został złożony z urzędu, choć nie wiadomo, czy sam z niego nie zrezygnował na kapitule lub być może nie został wybrany. Trzeba przyznać, iż taką informację podają późne źródła franciszkańskie, jak *Chronica XXIV generalium*<sup>244</sup>. Wcześniejsze dokumenty nie wspominają o podjętych środkach dyscyplinarnych względem byłego generała zakonu. Te niejasności w przekazach i braki

---

<sup>241</sup> Nie zachował się ów pierwszy kodeks prawa franciszkańskiego. Obecnie naukowcy starają się go odtworzyć przede wszystkim na podstawie rewizji owych konstytucji, którą dokonał Bonawentura w 1260 r. Na temat *Konstytucji prebonawenturiańskich* zob. C. Cenci, *De Fratrum Minorum Constitutionibus Praenarbonesibus*, AFH 1990, nr 83, s. 50-95; P. Etzi, *Iuridica franciscana. Percorsi monografici di storia della legislazione dei tre Ordini francescani*, Edizioni Messaggero, Padova 2005, s. 49-50; G. de Paris, *Histoire de la fondation...*, s. 146.

<sup>242</sup> Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 153.

<sup>243</sup> Por. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 57.

<sup>244</sup> Zob. *Chronica XXIV generalium*, s. 249.

informacji spowodowały, iż niektórzy autorzy twierdzili, iż brat Eliasza został nieprawnie zdjęty z urzędu<sup>245</sup>. Zapisy Tomasza z Eccleston sugerują, że za sprawą papieża oraz kapituły generalnej wskazano Eliaszowi miejsce, w którym miałby oddać się pokucie, a on wybrał miasto Kortona<sup>246</sup>. Dawny brat generała przez jakiś czas przebywał w Asyżu, o czym świadczy akt notarialny z 27.05.1239 r., w którym nazwany jest *dominus et custos ecclesie Sancti Francisci* („panem i stróżem Kościoła świętego Franciszka”)<sup>247</sup>.

Według Ecclestona brat Eliasza bez zgody nowego ministra generalnego wizytował klasztory Ubogich Dam, co było przekroczeniem zapisu *Reguły zatwierdzonej* oraz bulli Grzegorza IX *Quo elongati*<sup>248</sup>, ale głównym jego przestępstwem było przyłączenie się do Fryderyka II, jednoznacznie z wystąpieniem przeciw Stolicy Apostolskiej i opowiedzeniem się po stronie cesarza, który 15.04.1239 r. został ponownie ekskomunikowany przez papieża, a razem z nim wszyscy ci, którzy z nim współdziałali. Tym samym brat Eliasza został objęty ekskomuniką papieską. Nieznane są powody, które kierowały bratem Eliaszem przy podjęciu takiego kroku. obrońcy dawnego generała twierdzą, że został zaproszony przez cesarza, aby być mediatorem w konflikcie między nim a papieżem<sup>249</sup>. Natomiast jego przeciwnicy twierdzą, iż uczynił tak z pychy<sup>250</sup>. Nową hipotezę przedstawił Pietro Messa, który twierdzi, iż Fryderyk II chciał wykorzystać dawnego generała franciszkanów do rozbicia zakonu i w ten sposób osłabić zwolenników papieża<sup>251</sup>.

Pewnym wyjaśnieniem zachowania Eliasz były jego listy, które przez generała zakonu Alberta z Pizy wysłał do papieża Grzegorza IX. Jednak nigdy one nie dotarły do adresata i znaleziono je przy zmarłym nagle 22.01.1240 r. Albercie z Pizy. Żyjący na przełomie XIII i XIV wieku Anioł Clareno twierdził, że przy zmarłym znaleziono również listy Grzegorza IX do brata Eliasz, które albo przez winę, albo przez zaniedbanie (*ex culpa vel neglegentia*) nie zostały dostarczone do Eliasz<sup>252</sup>. Listy jednak zaginęły lub zostały zniszczone, co świadczy o dobrych intencjach brata Eliasz, gdyby bowiem były kompromitujące, ogłoszono by je. Na dworze cesarza brat Eliasza brał udział w oblężeniu Ravenny i Faenzy. Cesarz Fryderyk II już w 1239 r. polecił sporządzić swojej kancelarii list skierowany do papieża Grzegorza IX w obronie dawnego ministra generalnego braci mniejszych, niesłusznie prześladowanego przez Ojca Świętego. Co więcej, doszedł do wniosku, iż papież z nienawiści do niego (Fryderyka II) zdjął z urzędu brata Eliasz<sup>253</sup>. List

---

<sup>245</sup> Zob. S. Nessi, *I „nodi” di frate Elia*, s. 141.

<sup>246</sup> Por. Eccleston 83, w: FF, s. 2061.

<sup>247</sup> Dokument znajduje się w Archiwum Sacro Convento w Asyżu. Został wydany drukiem przez Attila Bartolego Langelego. Zob. A. Bartoli Langeli, *Le carte duecentesche del Sacro Convento di Assisi*, Edizioni Francescane, Padova 1997, s. 23-25.

<sup>248</sup> Eccleston 83, w: FF, s. 2061; Gregorius IX, *Quo elongati*, w: K. Żuchowski, Cz. Gniecki, *Dokumenty papieskie dotyczące Reguły i ideału ubóstwa...*, s. 62-63.

<sup>249</sup> Takie wyjaśnienie podaje Cecylia Niezgoda. Zob. C. Niezgoda, *Św. Franciszka towarzysz...*, s. 157.

<sup>250</sup> Por. Eccleston 83, w: FF, s. 2061; Salimbene 30, w: FF, s. 2117-2118.

<sup>251</sup> P. Messa, *Frater Elia da Assisi a Cortona. Storia di un passaggio*, Accademia Etrusca, Cortona 2005, s. 45-46.

<sup>252</sup> A. Clareno, *Chronicon seu Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, s. 284-285.

<sup>253</sup> List Fryderyka II znajduje się w: *Historia diplomatica Friderici II*, natomiast na temat owego dokumentu zob. G. Barone, *Da frater Elia agli Spirituali*, s. 60-61. Jak również: M.P. Alberzoni, *Frater Elia...*, s. 111; A. Pompei, *Frater Elia d'Assisi nel giudizio...*, s. 587.

cesarza został użyty w walce propagandowej cesarstwa z papieżem i zapewne nie przysporzył zwolenników dawnemu generałowi. Spór między cesarzem i papieżem toczył się bowiem na froncie duchowym, politycznym i militarnym.

W styczniu 1240 r. Fryderyk II zaatakował państwo papieskie w okolicach Jesi, a w lutym był już blisko Rzymu, ale miasta nie zdobył, a nawet zaproponował Grzegorzowi IX rozpoczęcie rokowań pokojowych. Zostały one jednak odrzucone przez papieża. Latem 1240 r. zwołał na Wielkanoc 1241 r. specjalny synod, który miał rozstrzygnąć spór między nim a Fryderykiem II. Niektórzy historycy twierdzą, iż celem synodu była detronizacja cesarza<sup>254</sup>. W odpowiedzi na to cesarz ogłosił blokadę wszystkich biskupów z jego terytorium i zagroził karą więzienia tym, którzy wezmą w nim udział. Ponadto nakazał opuszczenie południowej Italii i Sycylii przez zakon franciszkanów i dominikanów, których uznał za głównych propagatorów papieża. W odpowiedzi na postępowanie cesarza Grzegorz IX 12.02.1241 r. ogłosił oficjalnie krucjatę przeciwko Fryderykowi II i udzielił uczestnikom takich samych odpustów, jak tym, którzy walczyli z niewiernymi w Ziemi Świętej. Flota genueńska zaoferowała dostojnikom kościelnym Francji, Anglii i Hiszpanii przeprawę przez morze, ale flota cesarska rozgromiła wojska genueńskie, w tym trzech kardynałów oraz ponad stu biskupów trafiło do niewoli. Wszystkie te wydarzenia doprowadziły 22.08.1241 r. do śmierci podeszłego w latach Grzegorza IX. Nie ma informacji na temat tego, co w tym czasie działo się z bratem Eliaszem. Wiadomo, iż w 1242 r. został wysłany jako delegat Fryderyka II na Wschód w celu podjęcia rokowań mających doprowadzenie do pogodzenia Kościoła grecki i łaciński. Misja trwała ponad dwa lata, ale nie przyniosła zamierzonych skutków. Natomiast dawny generał franciszkanów wszedł w dobre relacje z cesarzem greckim, od którego otrzymał relikwię Krzyża Świętego<sup>255</sup>.

Po śmierci Grzegorza IX kardynałowie byli bardzo głęboko podzieleni i niezdolni, by wybrać odpowiedniego kandydata. By przyspieszyć elekcję, senator rzymski Matteo Rosso Orsini zamknął kardynałów w pałacu na Monte Celio. Było to pierwsze w historii konklawe, od łacińskiego *conclave*, oznaczającego pokój zamknięty na klucz<sup>256</sup>. Po sześciu dniach na papieża wybrano Goffreda Castiglione, który przyjął imię Celestyn IV. Jednak po dwóch dniach od elekcji papież ze względu na wiek i chorobę zmarł. Po śmierci Celestyna IV Stolica Apostolska przez półtora roku nie posiadała swego zarządcy. Dopiero 25.06.1243 r. zebrani w Anagni kardynałowie wybrali Sinibalda Fieschiego, który przybrał imię Innocenty IV. Nowy papież podjął negocjacje z cesarzem, ale do ugody doszło dopiero 31.03.1244 r. Jednak nie trwała ona zbyt długo, bowiem kilka miesięcy później papież Innocenty IV postanowił zerwać zawarte z cesarzem porozumienie, a następnie uciekł z Rzymu do Genui, a następnie z Italii udał się do Lyonu. Tam zwołał 25.06.1245 r. sobór, którego zasadniczym celem była detronizacja Fryderyka II. Podczas trzeciej sesji soborowej 17.07.1245 r. Fryderyk II został uznany winnym wszystkich zarzucanych mu czynów i nałożono na niego ekskomunikę, a poddani cesarscy zostali zwolnieni z posłuszeństwa cesarzowi<sup>257</sup>. Orzeczenie papieskie w

<sup>254</sup> Taką tezę głosi m.in. Andre' Vauchez. Zob. A. Vauchez, *Kościół, władze i społeczeństwo*, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. V, Wydawnictwo Krupski i S-ka, Warszawa 2001, s. 522.

<sup>255</sup> C. Niezgodą, *Św. Franciszka towarzysz*, s. 160; G. Barone, *Da frate Elia agli Spirituali*, s. 63.

<sup>256</sup> Zob. K. Dopierała, *Księga papieży*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1996, s. 203.

<sup>257</sup> Innocenty IV dnia 17.07.1245 r. wydał bullę *Ad apostolicae dignitatis*, pozbawiającą tronu cesarza Fryderyka II. Jej treść w: A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, s. 332-349.



sprawie cesarza Fryderyka II podpisało 150 prałatów, natomiast protest przedstawiciela cesarskiego oraz posła Anglii i Francji został odrzucony<sup>258</sup>.

Podczas pobytu papieża Innocentego IV w Genui została zwołana kapituła generalna nadzwyczajna franciszkanów. Autor *Chronica XXIV generaliom* stwierdza, że doszło do niej z polecenia papieża Innocentego IV, bowiem w zakonie działo się dużo złego<sup>259</sup>. Kapituła ta jest jednak bardzo słabo udokumentowana. Przytoczona *Chronica* wspomina, że podczas niej obecny był brat Elias. Niektórzy historycy, jak Silvestro Nessi, uważają, iż wówczas doszło do pojednania dawnego generała z zakonem<sup>260</sup>. Giovanni Odoardi, a za nim Cecylia Niezgoda twierdzą, iż brat Elias został wezwany listem apostolskim do wstawienia się na kapitule generalnej celem usprawiedliwienia. List apostolski jednak nie dotarł do Eliasza, bowiem został przejęty przez jego przeciwników, a brat za nieudzielenie odpowiedzi został wyklęty przez Innocentego IV<sup>261</sup>. Natomiast Roland Prejs uważa, iż do pojednania doszło dzięki działalności generała Hajmona z Faversham w 1244 r., po czym brat Elias został skierowany do Kortony, gdzie powierzono mu budowę kościoła św. Franciszka<sup>262</sup>. Jego pobyt potwierdza akt darowizny z 23.01.1245 r., w którym gmina miasta Kortona ofiarowała Eliaszowi teren pod budowę kościoła<sup>263</sup>. Ojciec Prejs zaznacza, że w 1244 r. Elias przyłączył się do sprzysiężenia Tyberiusza Magalottiego, który chciał pozbawić papiestwo zwierzchności nad Asyżem i przyłączyć miasto do terenów cesarstwa. Spisek jednak wyszedł na jaw i za występowanie przeciw Stolicy Apostolskiej kapituła generalna obłożyła brata Eliasza ekskomuniką, którą potwierdził papież Innocenty IV<sup>264</sup>. Inną wersję wydarzeń asyjskich przedstawiają dwaj włoscy historycy – Salvatore Attal i Silvestro Nessi. Attal twierdził, iż Magalotti wysyłał swych emisariuszy do brata Eliasza w celu namówienia go do udziału w spisku, ale Elias odmówił<sup>265</sup>. Natomiast Nessi na podstawie dokumentów z procesu Tyberiusza Magalottiego stwierdził, że brat Elias nie tylko nie uczestniczył w spisku, ale namawiał Magalottiego, aby odstąpił od swego zamiaru<sup>266</sup>.

Na podstawie zachowanych dokumentów trudno rozstrzygnąć, kiedy brat Elias opuścił obóz cesarski: czy w 1245 r. po decyzji soborowej, składającej Fryderyka II z tronu, czy dopiero po śmierci cesarza w 1250 r.? Salimbene de Adam w swojej *Cronica* wspomina, iż w 1247 r. po kapitule generalnej nowy minister generalny Jan z Parmy podjął proces pogodzenia brata Eliasza z Kościołem i zakonem, ale jego propozycja została odrzucona

<sup>258</sup> J. Hauziński, *Imperator „końca świata”...*, s. 162-164. Zob. E. Kantorowicz, *Fryderyk II...*, s. 439-441.

<sup>259</sup> Por. *Chronica XXIV generaliom*, s. 250: *Innocentius IV [...] super tanto malo Ordini compatiens, Anno Domini MCCXLIII iussit, ibidem generale capitulum cogregari.*

<sup>260</sup> Zob. S. Nessi, *I „nodi” di frate Elia*, s. 158. Heribert Holzapfel uważał, że Elias pojawił się na kapitule generalnej w Genui, ale nie w 1241 r., a w 1244 r. Sądził bowiem, iż zostanie ponownie wybrany na generała, gdy do tego nie doszło, usunął się z kilkoma braćmi do Kortony. Zob. H. Holzapfel, *Podręcznik historii Zakonu Braci Mniejszych*, s. 40.

<sup>261</sup> G. Odoardi, *Un geniale figlio di s. Francesco...*, s. 129-130; C. Niezgoda, *Św. Franciszka towarzysz*, s. 158.

<sup>262</sup> R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 154. Autor nie podaje źródeł, na którym opiera swój pogląd. Na podstawie wcześniejszych dokumentów przedstawiających Hajmona z Faversham jako głównego oponenta brata Eliasza trudno uwierzyć, iż Hajmon podjął się dzieła pojednania brata Eliasza z zakonem i Kościołem.

<sup>263</sup> Na temat donacji zob. G. Barone, *Da frate Elia agli Spitturali*, s. 63.

<sup>264</sup> Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 154.

<sup>265</sup> S. Attal, *Fratre Elia, compagno di san Francesco*, Edizioni Arkeios, Roma 1936, s. 141.

<sup>266</sup> S. Nessi, *I „Nodi” di frate Elia*, s. 160-161. Tekst procesu wydał drukiem Faloci Pulignani. Zob. M.F. Pulignani, *Aneddoto sconosciuto di frate Elia*, MF 1929, nr 29, s. 129-133.

przez byłego generała zakonu. Brat Eliasz miał opowiedzieć, iż wierzy w dobroć i miłosierdzie Jana z Parmy, ale obawia się zemsty ministrów prowincjalnych, którzy za karę skazą go na więzienie lub przekażą go protektorowi zakonu, a ten również wtrąci go do więzienia, gdzie będzie karmiony *di pane duro e di poca acqua* (twardym chlebem i odrobiną wody)<sup>267</sup>. Wydaje się więc, iż Eliasz nie przyjął propozycji pojednania w 1247 r., a jeśli tak się stało, to albo nie istniały wcześniejsze powroty do zakonu, albo brat Eliasz po raz drugi przystąpił do Fryderyka II po 1244 r. Jeśli powrócił do cesarza albo pozostał na jego dworze, to tym samym po 17.07.1245 r. zaciągnął na siebie ekskomunikę papieską.

Dnia 13.12.1250 r. w Castelfiorentino nagle umiera cesarz Fryderyk II. Do czasów współczesnych toczą się dyskusje na temat przyczyn jego zgonu. Polski historyk Jerzy Hauziński, opierając się na pracy Georginy Massson i Władysława Szumowskiego, twierdzi, iż cesarz zmarł w wyniku „kuracji arsenikowej”, której poddał go lekarz Jan z Procidy<sup>268</sup>. Po śmierci cesarza Fryderyka II brat Eliasz wrócił do Kortony, gdzie przebywał z wiernymi sobie braćmi. Wśród nich byli między innymi Jan de Laudibus i Anioł z Rieti. Brat Anioł należał do jednych z pierwszych naśladowców św. Franciszka i był też przyjacielem św. Klary. On również jest jednym z trzech autorów *Listu z Greccio*, w którym zebrano *flores* (kwiatki) z życia Biedaczyny, niezawarte w biografiach oficjalnych<sup>269</sup>. Co ciekawe, brat Anioł po złożeniu z urzędu ministra generalnego brata Eliasza pozostał przy nim aż do śmierci. Anioł, będący towarzyszem św. Franciszka, był też *socius* brata Eliasza i św. Klary, co potwierdza, iż między Kortoną a San Damiano miały miejsce przyjacielskie relacje i bracia należący do pierwszych towarzyszy Poverella utrzymywali kontakt z bratem Eliaszem i Klarą. Godny podkreślenia jest fakt, iż bracia ci pamiętali początki ruchu franciszkańskiego i w większości nie posiadali święceń kapłańskich. Po decyzjach podjętych na kapitułach generalnych po 1239 r. czuli się pominięci, wyłączono ich bowiem z możliwości sprawowania urzędów w zakonie, a sam zakon w swym sposobie życia według nich odszedł daleko od życia pierwszego pokolenia braci mniejszych. Można więc postawić hipotezę, iż motywem sporu między bratem Eliaszem a zarządem zakonu był sposób rozumienia wierności Franciszkowi i metoda realizacji życia zakonnego. Można też przypuszczać, że właśnie sposób wierności nauce i przykładowi Biedaczyny leżał u podłoża konfliktu dawnego ministra generalnego z papieżem Grzegorzem IX. Papież i popierające go środowisko uczonych franciszkańskich z północnych Włoch i krajów zaalpejskich mieli inne spojrzenie na rozwój zakonu niż brat Eliasz i bracia pochodzący ze środkowej Italii.

Po powrocie do Kortony brat Eliasz poważnie zachorował, a kiedy choroba się wzmogła, zapragnął wrócić na łono Kościoła i zakonu. Wysłał wówczas jednego z braci do papieża z prośbą o uwolnienie go z ekskomuniki i pojednanie *in articulo mortis*. Zanim jednak nadeszła odpowiedź ze strony Stolicy Apostolskiej, 22.04.1253 r. brat Eliasz zmarł. Umarł jednak pojednany z Bogiem i Kościołem, bowiem Bencio, archiprezbiter Cortony, korzystając z przywileju udzielonego umierającym, uwolnił brata Eliasza z ekskomunik

<sup>267</sup> Salimbene 31, w: FF, s. 2119.

<sup>268</sup> J. Hauziński, *Imperator „końca świata”...*, s. 181-182. Ernst Kantorowicz twierdził, iż Fryderyk II zmarł na skutek zlekceważenia dyzenterii, która doprowadziła do zapalenia żołądka i w konsekwencji do śmierci cesarza. Zob. E. Kantorowicz, *Fryderyk II*, s. 500-501.

<sup>269</sup> Chodzi o tzw. list „trzech towarzyszy” wysłany do Krescentego z Jesi generała zakonu w 1246 r. Zob. ZF, s. 547-548.

papieskich, udzielił mu rozgrzeszenia, namaszczenia chorych i Komunii św., po czym zmarły został pochowany w kościele św. Franciszka w Kortonie<sup>270</sup>. Papież Innocenty IV, przebywający w owym czasie w Asyżu, napisał specjalny list apostolski (*littera apostolica*), w którym polecił bratu Welaskjuszowi (Velasco) przeprowadzenie *inquisitio* (przesłuchanie) świadków pojednania brata Eliasza, by zbadać szczerść jego nawrócenia i pokuty przed udzieleniem mu rozgrzeszenia i zdjęciem kar papieskich. Proces odbył się w dniach 2-6.05.1253 r. w Cortonie<sup>271</sup>. Grupę świadków uzupełniali lekarze, którzy potwierdzili zagrożenie życia (istnienie rzeczywiście *articulo mortis*, na podstawie którego udzielono Eliaszowi rozgrzeszenia i uwolnienia z kar kościelnych) oraz notariusze sporządzający dokument potwierdzający ściągnięcie ekskomuniki z brata Eliasza<sup>272</sup>.

Brat Eliasz był ostatnim generałem zakonu przynależącym do środowiska laickiego i pamiętającym pierwotne życie wspólnoty franciszkańskiej, a wraz z jego złożeniem z urzędu ministra generalnego zamknęła się pewna epoka życia braci mniejszych. Po 1239 r. rozwój zakonu zwrócił się w stronę postępującej klerykalizacji i przyjęcia struktur życia monastycznego. Można więc też uznać, iż był ostatnim reprezentantem Zakonu Braci Mniejszych przed jego klerykalizacją<sup>273</sup>.

Życie w klasztorach franciszkańskich przypominało to prowadzone w opactwach mniszych, z ustalonym porządkiem dnia, modlitwą chórową, osobnymi pomieszczeniami dla gości i klaustrem zajmowanym przez zakonników oraz z okresami ścisłego milczenia<sup>274</sup>. Trudno więc nie zgodzić się z konkluzją Giulii Barone, która zaznacza, iż istotnym problemem było zbyt przywiązanie brata Eliasza do pierwotnego życia franciszkańskiego, a tym samym niepopieranie „elementu klerykalnego”<sup>275</sup>. Można stwierdzić na podstawie późniejszych wydarzeń, że w wielu punktach zachowanie Eliasza było bardziej zgodne z pierwotnym ideałem franciszkańskim niż działania jego następców<sup>276</sup>. Brat Eliasz, wpatrzony w postać św. Franciszka i jego nauczanie, nie był w stanie odczytać znaków czasu. Był podobny do niektórych rodziców, którzy zaślepieni miłością do swoich dzieci, nie są w stanie

---

<sup>270</sup> Pietro Messa sugeruje, że zwolnienie z ekskomuniki i rozgrzeszenie brat Eliasz otrzymał 19.04.1253 r., natomiast 21.04.1253 r. przyjął Komunię św. z rąk brata Diotecefece. Zob. P. Messa, *Frate Elia da Assisi a Cortona...*, s. 47.

<sup>271</sup> Oryginał wysłuchania brata Eliasza i procesu przeprowadzonego przez brata Velasco, a spisane przez notariusza znajduje się w Archiwum *Sacro Convento* w Asyżu. Dokument w 1997 r. został przez Attila Bartolego Langelego wydany drukiem. Zob. A. Bartoli Langeli, *Le carte duecentesche del Sacro Convento*, Padova 1997, s. 52-61. Na temat pojednania brata Eliasza a Kościołem zob. M. Pellegrini, *La Chiesa che perdono' Elia. Clero secolare, societa', monaci e frati a Cortona nella prima meta' del XIII secolo*, w: *Elia di Cortona tra realta' e mito...*, s. 182-238.

<sup>272</sup> Zob. M. Pellegrini, *La Chiesa che perdono' Elia*, s. 210-211.

<sup>273</sup> Zob. R. Lambertini, A. Tabarroni, *Dopo Francesco: l'eredita' difficile*, Edizioni Gruppo Abele, Milano 1989, s. 41.

<sup>274</sup> Por. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 57; R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 154-155.

<sup>275</sup> G. Barone, *Da frate Elia agli Spirituali*, s. 72. Podobną opinię wyraziła również Maria Pia Alberzoni. Zob. M.P. Alberzoni, *Frate Elia tra Chiara d'Assisi, Gregorio IX...*, s. 121.

<sup>276</sup> M.D. Lambert, *Poverta' francescana. La dottrina dell'assoluta poverta' di Cristo e degli apostoli nell'Ordine Francescano*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1995, s. 77.

zaakceptować ich wyborów w przekonaniu, iż zaprowadzą je do nieszczęścia<sup>277</sup>. Takie podejście doprowadziło go do wielu błędnych decyzji.

Wraz ze śmiercią brata Eliasza skończył się okres pierwotnego franciszkanizmu, opartego w większości swych dzieł na braciach nieposiadających święceń kapłańskich. Rozwój zakonu podążył w kierunku życia kleryckiego, a tym samym działalność braci mniejszych ograniczyła się do pracy apostołskiej i do zadań wynikających z posiadania święceń kapłańskich. Pierwszeństwo dane działalności duszpasterskiej spowodowało konieczność dobrego przygotowania kandydatów, czyli uzyskania wykształcenia. Nie dziwi więc, iż największe klasztory Braci Mniejszych powstawały w miastach uniwersyteckich, takich jak: Paryż, Bolonia czy Oksford, a osobami proszącymi o przyjęcie do zakonu byli studenci i profesorowie uniwersytetów. Napływ braci wykształconych spowodował zachwianie się *fraternitas*, opartego na równości praw i obowiązków wynikających z faktu bycia bratem w tym samym zakonie. Decyzje kapituł po 1239 r. ograniczyły możliwości przyjęcia kandydatów nieposiadających wykształcenia oraz zamknęły braciom laikom drogę do sprawowania urzędów w zakonie<sup>278</sup>. Decyzje te zakończyły okres otwartości zakonu na wszystkich kandydatów bez względu na wykształcenie i spowodowały dostosowanie się zakonu do struktur państwowych i eklezjalnych swego czasu<sup>279</sup>.

Należy zaznaczyć, iż było to odejście od myśli św. Franciszka, który nie czynił żadnej różnicy między braćmi posiadającymi lub pozbawionymi wykształcenia. Wszyscy składali taką samą profesję zakonną, nosili taki sam strój oraz posiadali takie same prawa i obowiązki, o czym świadczą zapisy w obu wersjach *Reguły* i w *Testamencie*, gdzie wszyscy członkowie zakonu, czy to laicy, czy klerycy, oznaczani są terminem *fratres* (bracia)<sup>280</sup>. Decyzje kapituł generalnych wyłączające braci laików z możliwości sprawowania funkcji i ograniczenie ich działalności do posług w klasztorze nazywane są klerykalizacją zakonu franciszkańskiego<sup>281</sup>. Podawane są dwie główne przyczyny tego procesu – rozwój liturgii, który wymagał odpowiedniego przygotowania kulturowego, oraz rozwój oświaty, a w szczególności uniwersytetów<sup>282</sup>. Natomiast w Zakonie św. Franciszka dodatkowym motywem był wpływ zakonu kaznodziejskiego na braci mniejszych, z którego wzorców bardzo mocno korzystali niektórzy naśladowcy Biedaczyny, jak np. Hajmon z Faversham przy redagowaniu

---

<sup>277</sup> Takie porównanie na określenie relacji między zakonem a bratem Eliaszem zastosował Felice Accrocca. Por. F. Accrocca, *Frate Elia ministro generale*, s. 90.

<sup>278</sup> Zob. G. de Paris, *Histoire de la fondation...*, s. 152-154.

<sup>279</sup> Andrea Tabarroni i Roberto Lambertini nazywają to procesem osmozy ze strukturami istniejącymi wcześniej. Zob. R. Lambertini, A. Tabarroni, *Dopo Francesco...*, s. 41.

<sup>280</sup> Zob. m.in. 1 Reg 3, 11, w: ZF, s. 100; 2 Reg 2, 16, w: ZF, s. 129; T 18, 38, w: ZF, s. 157.

<sup>281</sup> Na temat tego procesu w Zakonie Braci Mniejszych zob. M. Conti, *Lo sviluppo degli studi e la clericalizzazione dell'Ordine*, w: tegoż, *Temi di Vita e spiritualita' del francescanesimo delle origini*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996, s. 167-193; A. Boni, *L'Ordine dei Frati Minori nella clericalita' delle sue origini*, „Antoniano” 1989, nr 64, s. 540-586. W ostatnich latach w pracach historyków włoskich zaczęto używać terminu *sacerdotalizzazione* w miejsce bardziej znanego *clericalizzazione*, który lepiej oddaje proces zachodzący w Zakonie Braci Mniejszych. Zob. G.G. Merlo, *Storia di frate Francesco e dell'Ordine francescano*, w: *Francesco d'Assisi e il primo secolo della storia francescana*, Edizioni Einaudi, Torino 1997 s. 22.

<sup>282</sup> Zob. J. Leclercq, *Clericalizzazione della vita religiosa*, w: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, t. II, Edizioni Paoline, Roma 1974, s. 1185.

pierwszych konstytucji zakonu<sup>283</sup>. Dzięki takim wpływom w sferach zarządzających zakonem zrodziło się przekonanie, iż działalność duszpasterska jest zasadniczym celem i w ten sposób Zakon Braci Mniejszych coraz bardziej stawał się zakonem kaznodziejskim. Ta zmiana dokonująca się w łonie zakonu nie u wszystkich braci znalazła uznanie i w ten sposób narodziła się opozycja wewnętrzna, która w przyszłości doprowadzi do powstania ruchu spirytualistów. Natomiast druga grupa, składająca się z kapłanów, teologów i braci wykształconych, wśród których wyróżniali się profesorowie Uniwersytetu Paryskiego, m.in. Aleksander z Hales i Jan z La Rochelle, postawiła sobie za cel nadanie Zakonowi Braci Mniejszych większej operatywności, która uczyniłaby go lepiej przygotowanym do posługi wiernym. Ta druga grupa znalazła uznanie w oczach Stolicy Apostolskiej, która dostrzegała w tak rozumianym zakonie św. Franciszka wsparcie w przeprowadzanej reformie Kościoła i jego walce z władzą świecką. Te dwie pozostające w opozycji względem siebie strony w obrębie zakonu świadczą o dwóch sposobach realizacji ideału franciszkańskiego.

Ciekawą interpretację reform i podziałów w zakonie franciszkańskim przedstawił Duncan Nimmo. Według niego od początku w zakonie ukształtowały się trzy sposoby podejścia do charyzmatu św. Franciszka i jego interpretacji, które autor nazywa *observance*. Schemat Duncana Nimmo przyjął polski historyk Roland Prejs<sup>284</sup>. Pierwszą grupę stanowili bracia chcący zachowywać naukę założyciela literalnie (*to the letter – ad litteram*), R. Prejs nazywa ich *observantia extrema*, natomiast Nimmo „rygorystami” (*strict*). Zdaniem uczonych najlepszym modelem dla franciszkanina jest osoba Biedaczyny i odtworzenie jego życia w naśladowcach jest najlepszym sposobem realizacji powołania franciszkańskiego. Odrzucali posługiwanie się pieniędzmi i przyjmowanie dóbr materialnych. Preferowali życie pustelnicze, odrzucając potrzebę studiów i nauki. Drugą grupę stanowili zwolennicy zmian i dostosowania charyzmatu do potrzeb Kościoła, aby w ten sposób lepiej służyć Kościołowi i powierzonym im ludziom. Odłam ten D. Nimmo nazywa „umiarkowanymi” (*moderate*), natomiast ojciec Prejs *observantia laxata*. Zwolennicy tego nurtu oddawali się przede wszystkim kaznodziejstwu i pracy duszpasterskiej, a co za tym idzie: akceptowali studia i pracę naukową na uniwersytetach. Nimmo z tej ostatniej grupy wydzielił jeszcze jedną podgrupę, która akceptowała zachodzące z czasem zmiany w życiu franciszkanów, ale zawsze z zachowaniem wierności *Regule* i *Testamentowi*. R. Prejs określa ją mianem *observantia mitigata*, D. Nimmo zaś *legitimate development*. Odłam ten dawał pierwszeństwo życiu modlitwy, ale nie wykluczał studiów jako przygotowania do pracy kaznodziejskiej oraz akceptował objaśnienia i przywileje udzielone przez Stolicę Apostolską. Jak zauważył Nimmo, to, co na początku było tylko pewną tendencją, z czasem nabrało charakteru walki ideologicznej, a historycy franciszkańscy przejęli sposób opisywania przeciwników, dlatego rygorystów przekształcono na zelantów (gorliwców), a z pozostałych grup laksystów. Rozwiązanie zaproponowane przez Nimmo jest oczywiście schematyczne i jak każdy schemat ujednolici bogatą w różnych swych wymiarach historię zakonu franciszkańskiego. Sugeruje on ponadto, iż Franciszek i wszyscy reformatorzy proponowali jako ideał literalne

<sup>283</sup> Taką tezę stawia Rosalind Brooke. Zob. R.B. Brooke, *Early Franciscan Government*, s. 225-228. Podobnie uważa Grado Merlo. Por. G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco*, s. 150-151.

<sup>284</sup> D. Nimmo, *Reform and division in medieval Franciscan Order. From saint Francis to the foundation of the Capuchins*, Capuchin Historical Institute, Rome 1987, s. 1-7. Taki schemat podziału historii zakonu franciszkańskiego przyjął o. Roland Prejs. Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 143-144.

zachowanie *Reguły* i w konsekwencji wszyscy zwolennicy reform w zakonie odrzucali wszelkie interpretacje, komentarze, a nawet wyjaśnienia papieskie. Jednak nie jest to zgodne z prawdą, jak zauważył Optatus van Osseldonk, gdyż nigdzie w swoich *Pismach* nie wspominał o literalnym zachowaniu *Reguły*, a zawsze podkreślał zachowanie duchowe (*regulam spiritualiter observare*)<sup>285</sup>. Co więcej, komentatorzy *Reguły* św. Franciszka, jak *Quatuor Magistri* i Hugon z Digne (uważany za jednego z ojców zelantów) nie wspominają o literalnym zachowaniu *Reguły*. Czterej Magistrzy podkreślają nawet, że przywileje papieskie nie mogą być rozumiane jako przeciwne duchowi *Reguły*<sup>286</sup>, brat Hugon zaś wyjaśniał, iż ma ona być zachowywana w sposób duchowy<sup>287</sup>. Ponadto wydaje się, iż autor ogranicza różne spojrzenia na sposób naśladowania św. Franciszka do wewnętrznej sprawy zakonu, nie biorąc pod uwagę uwarunkowań zewnętrznych, takich jak choćby wpływ Stolicy Apostolskiej. W następnym punkcie scharakteryzowany zostanie jeden z przedstawicieli Kościoła, który odegrał znaczącą rolę w kształtowaniu się tożsamości braci mniejszych.

## **b. Grzegorz IX i jego wpływ na kształtowanie się tożsamości zakonu**

Na kształtowanie się charteru Zakonu Braci Mniejszych największy wpływ miał założyciel, ale oprócz niego również wspólnota braci, bo to w niej rodził się i był korygowany franciszkański projekt życia. Bardzo dużą rolę w formowaniu się istoty zakonu odegrała również Stolica Apostolska. Franciszek z Asyżu z pierwszymi naśladowcami postanowił w 1209 r. udać się do Rzymu i przedstawić do zatwierdzenia papieżowi Innocentemu III swój sposób życia. Wówczas Biedaczyna przyrzekł mu posłuszeństwo i jego następcom<sup>288</sup>. Jednak zainteresowanie Kościoła małą grupą „Pokutników z Asyżu” było w pierwszych latach istnienia ruchu franciszkańskiego niezbyt duże. Dopiero wzrost liczby naśladowców Poverella spowodował zaniepokojenie ze strony Stolicy Apostolskiej. Dokonało się to po Soborze Laterańskim IV, kiedy pasterze Kościoła zdali sobie sprawę, że do przeprowadzenia zarządzonych przez sobór reform potrzebne są nowe siły. Spowodowało to skierowanie uwagi Stolicy Apostolskiej na nowopowstałe zakony, w szczególności na dominikanów i franciszkanów.

Osobą, która odegrała największą rolę w procesie wykorzystania dwóch nowych zakonów do pracy na rzecz reformy Kościoła, był Hugolin z Segni (*Ugolino dei Conti di Segni*). Późniejszy papież Grzegorz IX urodził się między 1155 a 1170 r. w Anagni<sup>289</sup>. Studiował w Paryżu i Bolonii teologię i prawo kanoniczne. W 1198 r. został mianowany przez Innocentego III kardynałem-diaconem, a w 1206 r. kardynałem-biskupem Ostii. W 1217 r. we Florencji doszło do pierwszego spotkania ówczesnego kardynała Hugolina z Franciszkiem z Asyżu. Wówczas Hugolin przekonał Biedaczynę chcącego udać się na misję, by pozostał w Italii, gdzie jego obecność zabezpiecza jedność w ruchu franciszkańskim. Spotkanie z kard. Ostii musiało zrobić duże wrażenie na Poverellu, skoro podczas pierwszego

<sup>285</sup> Zob. O. van Asseldonk, *Riforme e divisi oni nell'Ordine Francescano nota storico-critica*, „Laurentianum” 1987, nr 28, z. 1, s. 414-415.

<sup>286</sup> Zob. L. Oliger, *Expositio Quatuor Magistrorum super Regulam Fratrum Minorum*, Romae 1950, s. 164.

<sup>287</sup> Por. D. Flood, *Hugh og Digne's Rule Commentary*, Grottaferrat-Roma 1979, s. 182-188.

<sup>288</sup> Zob. 1 Reg, Prolog 2, w: ZF, s. 97.

<sup>289</sup> Na temat Grzegorza IX zob. K. Dopierała, *Księga papieża*, s. 199-202; T. Bach, *Grzegorz IX*, w: EK, t. VI, Lublin 1993, s. 338-339.

dużego kryzysu w zakonie w latach 1219-1220 zwrócił się do Hugolina o pomoc. Skutki owego spotkania bardzo szybko można dostrzec w działalności Stolicy Apostolskiej, mianowicie pojawiły się bulle papieskie biorące w obronę braci mniejszych i utwierdzające przede wszystkim biskupów francuskich w przekonaniu, iż brat Franciszek i jego towarzysze należący do Zakonu Braci Mniejszych są katolikami wiernymi Kościołowi rzymskiemu i że ich sposób życia został zatwierdzony<sup>290</sup>. To wsparcie i obrona Stolicy Apostolskiej przyczyniła się do rozwoju zakonu. Wpływ kard. Hugolina zaznaczył się przede wszystkim w powstaniu pewnych instytucji franciszkańskich i przy redakcji *Reguły zatwierdzonej*<sup>291</sup>.

Franciszek zgadzał się z Hugolinem co do istoty życia braci mniejszych, ale różnili się w sposobie rozumienia realizacji ewangelicznego powołania w Kościele. Kardynał nie podzielał Franciszkowego zdania się całkowicie na opatrność Bożą w działaniach podejmowanych przez braci. Prawdopodobnie on i bracia uczeni przekonali Biedaczynę, iż niepowodzenia wypraw misyjnych w Niemczech i Węgrzech w 1217 r. wynikały z braku jakichkolwiek dokumentów potwierdzających ich przynależność do Kościoła katolickiego i prawowierność głoszonej nauki. Zapewne Hugolin postarał się w kurii rzymskiej o wspomniane wcześniej bulle Honoriusza III, zachęcające do przyjmowania braci mniejszych, bowiem są wiernymi katolikami.

Jednym z największych problemów w relacjach między kardynałem a Poverellem była kwestia *minoritas* (bycia mniejszym). Hugolin, będący jednym z zagorzałych zwolenników reformy Kościoła zaproponowanej przez Sobór Laterański IV, chciał, aby członkowie zakonu franciszkańskiego przyjmowali stanowiska w hierarchii kościelnej i wypełniali publiczne zadania, które zamierzała powierzyć im Stolica Apostolska, by w ten sposób przyczynić się do realizacji poleceń soborowych. Jednak Franciszek w tym punkcie nie dał się przekonać Hugolinowi i utrzymywał, iż do istoty jego zakonu należy *minoritas*, dlatego jego naśladowcy powinni pozostać „mniejszymi” w społeczeństwie i w Kościele, a nie uciekać się do przywilejów oraz zabezpieczeń ze strony Stolicy Apostolskiej.

Hugolin jako protektor zakonu przyczynił się do wydania w 1220 r. przez Honoriusza III bulli *Cum secundum consilium*, która wprowadziła obowiązkowy rok nowicjatu i zabraniała opuszczania wspólnoty po złożeniu profesji zakonnej<sup>292</sup>. Przyczyniła się ona do położenia solidniejszej bazy dla kandydatów chcących wstąpić do zakonu oraz ukróciła zbytnią wolność w przemieszczaniu się, która wielokrotnie przybierała formę wałęsania się (wagabundyzmu), a tym samym wzmocniła wewnętrzną dyscyplinę. Zalecenia dokumentu Honoriusza III zostały wprowadzone przez Franciszka do *Reguły niezatwierdzonej* i tej, która otrzymała bullę papieską. Niektórzy historycy dostrzegają w zapisach reguły powstałych pod wpływem *Cum secundum* ducha roztropności, którym kierował się kard. Hugolin, stąd ostrożność wcześniej nieobecna w przyjmowaniu kandydatów do zakonu<sup>293</sup>. Bulla *Cum secundum consilium* dała przełożonym zakonu franciszkańskiego władzę nakładania kar

---

<sup>290</sup> Por. Honorius III, *Cum dilecti* z 11.06.1219, w: BF, t. I, s. 2; tenże, *Pro dilectis* z 29.05.1220 r., w: BF, t. I, s. 5.

<sup>291</sup> O wkładzie w powstanie *Reguły zatwierdzonej* wspomina sam Hugolin w bulli *Quo elongati*. Zob. Gregorius IX, *Quo elongati*, w: BF, t. I, 68.

<sup>292</sup> Honorius III, *Cum secundum consilium*, w: BF, t. I, s. 6.

<sup>293</sup> Zob. R. Lambertini, A. Tabarroni, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Edizioni Gruppo Abele, Milano 1989, s. 36.

kościelnych na braci, którzy po złożeniu profesji nie przestrzegają ślubu posłuszeństwa<sup>294</sup>. Taki przywilej wyłączał braci spod władzy biskupa, bowiem do ordynariusza miejsca należało nakładanie kar kościelnych, a tym samym przekazywał władzę w ręce braci, przez co przestawali być mniejszymi i sługami wszystkich. Takie rozwiązanie nie było zgodne z duchem *minoritas*, trudno więc przypuszczać, że taki przywilej został udzielony na prośbę Franciszka.

Owocem dialogu między kard. Hugolinem a Franciszkiem z Asyżu jest *Reguła zatwierdzona*. Stanowi ona wyraz prawny charyzmatu franciszkańskiego, który zawiera w sobie z jednej strony chęć bycia mniejszymi, a co za tym idzie: życia na obrzeżach społeczeństwa i służba wszystkim, a z drugiej strony głoszenie wszystkim Ewangelii Jezusa Chrystusa, które od lat dwudziestych XIII wieku wyrażało się w działalności kaznodziejskiej i duszpasterskiej części franciszkanów. Grupę kaznodziei i uczonych popierał w swych działaniach kard. Hugolin. Te „dwie dusze” ruchu franciszkańskiego w owym czasie jeszcze ze sobą ściśle współpracowały, co prowadziło do konwergencji w redakcji reguły.

Niektórzy historycy twierdzą, iż *Reguła zatwierdzona* otwierała furtkę do późniejszych prośb o przywileje papieskie<sup>295</sup>. Znajduje się w niej bowiem w XII rozdziale nakaz skierowany do ministrów, aby prosili Ojca Świętego o jednego z kardynałów, by był protektorem zakonu<sup>296</sup>. Jednak w zamyśle Świętego z Asyżu jest to szczególny protektorat. Nie chodziło w nim o ochronę własności zakonu, ale o działalność dyscyplinarną. Kardynał protektor w Zakonie Braci Mniejszych miał kierować, opiekować się i utrzymywać w karności<sup>297</sup>. Ta prośba Franciszka nie zmienia jednak faktu, iż Asyżanin był przeciwny zwracaniu się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o protekcję i przywileje. Dowodem na to jest zapis w ostatnim dokumencie, który napisał w swoim życiu: *Preacipio firmiter per obedientiam fratribus universis, quo ubicumque sunt, non audeant petere aliquam litteram in curia Romana*<sup>298</sup>. Mimo takiego podejścia do przywilejów papieskich braciom udało się dzięki wstawiennictwu kard. Hugolina jeszcze kilka uzyskać za życia Franciszka, jak np. te wyrażone w bullach *Quia populares tumultus* z 3.12.1224 r. i *Vineae Domini custodes*, ogłoszonej 7.09.1225 r.<sup>299</sup>. Pierwsza pozwalała franciszkanom na celebrowanie Mszy św. i oficjum przy ołtarzu przenośnym, co dawało możliwość celebrowania ofiary Chrystusa wszędzie i dlatego wywołało reakcje kleru diecezjalnego. Natomiast druga odnosiła się do misjonarzy dominikańskich i franciszkańskich pracujących wśród saracenów i pozwalała

---

<sup>294</sup> *Vietiamo inoltre che lacuno di voi possa andare in giro furio del'obedienza con l'abito della vostra religione e corrompere la purezza della vostra poverta'. Se alcuno poi presumera' di farlo, sia lecito a voi infliggere contro tali frati le censure ecclesiastiche.* Por. Honorius III, *Cum secundum*, w: FF, s. 2182.

<sup>295</sup> Tezę taką stawia m.in. Roberto Paciocco. Zob. R. Paciocco, *Frati Minori e privilegi papali tra due e trecento*, Centro Studi Antoniani, Padova 2013, s. 11.

<sup>296</sup> Por. 2 Reg 12, 3, w: ZF, s. 136.

<sup>297</sup> Zob. 2 Reg 12, 4, w: ZF. Tekst łaciński stwierdza, iż kardynał ma być: *gubernator, protector et corrector istius fraternitatis*. Tłumacz ostatni termin *correcotr* oddał jako utrzymujący w karności. Natomiast chodzi tu bardziej o dokonywanie korekt, czyli poprawianie braci źle postępujących, tzn. tych, którzy nie zachowują karności zakonnej.

<sup>298</sup> T 25, w: ZF, s. 158: *Nakazuję stanowczo na mocy posłuszeństwa wszystkim braciom, gdziekolwiek są, aby nie wazyli się ani osobiście, ani przez pośredników prosić w kurii rzymskiej o jakiegokolwiek pisma polecające.*

<sup>299</sup> Zob. Honorius III, *Quia populares tumultus*, w: BF, t. I, s. 20; Honorius III, *Vineae Domini custodes*, w: BF, t. I, s. 24.



misjonarzom uwalniać z ekskomuniki tych, którzy wyrzekli się wiary, oraz udzielać chrztu mahometanom. Potwierdzeniem tego, że to bracia kierowali prośby do Ojca Świętego, są sformułowania zawarte w owych bullach papieskich, gdzie Honoriusz III pisze o petycjach (*petitiones*) skierowanych do Stolicy Apostolskiej<sup>300</sup>. Na podstawie dostępnych obecnie dokumentów trudno wskazać, który z braci i w jakiej formie (ustnej czy pisemnej) zwracał się do papieża, ale prośby o przywileje były faktem.

W podejściu do przywilejów papieskich ze strony Biedaczyny i kard. Hugolina można dostrzec różnice w celach. Franciszek pozwalał na zwracanie się do Stolicy Apostolskiej, aby zachować swój zakon w łączności z Kościołem rzymskim i w prawowiernej nauce, natomiast kardynał i ministrowie franciszkańscy szukali protekcji. Stolica w relacjach z zakonem franciszkańskim coraz częściej będzie używać argumentu, który po raz pierwszy pojawił się w bulli *Ex parte vestra* Honoriusza III, a mianowicie: *urgens necessitas* (nagła konieczność) i *inevitabilis necessitas* (nieuchronna konieczność) oraz *grandis et evidens utilitas* (wielka i ewidentna użyteczność)<sup>301</sup>. Używając tych dwóch argumentów (konieczności i większego dobra), kuria rzymska będzie dyspensować braci od obowiązków wynikających z ich profesji zakonnej lub życia wspólnego, jak np. udzielając pozwolenia na używanie pieniędzy i chodzenie bez habitu zawsze ze względu na większe dobro Kościoła.

Ponadto papieże coraz częściej w dyskusji z Zakonem Braci Mniejszych będą się uciekać do argumentu pełni władzy (*plenitudo potestatis*), który – jak zauważyli niektórzy historycy – doprowadził Zakon św. Franciszka do tego, że stał się mocny i potężny (*potentes*), a tym samym mniej biedny i odchodzący od Franciszkowej *minoritas* (byciu mniejszym), bo poddany protekcji Stolicy Apostolskiej<sup>302</sup>. Ponadto przyjmowanie przywilejów chroniących braci w krajach muzułmańskich sprzeciwiało się woli założyciela chcącego, aby jego bracia byli zawsze sługami i poddanymi również w wypadku saracenów.

W sobotę 3.10.1226 r. zmarł Franciszek z Asyżu, a w niecały rok później 19.03.1227 r. dawny kardynał, protektor zakonu Hugolin został wybrany na tron papieski i przyjął imię Grzegorz IX, nawiązując imieniem do wielkiego reformatora Kościoła Grzegorza VII. Mimo konfliktu z cesarzem Fryderykiem II i problemów z tym związanych papież nie zerwał swego związku z braćmi mniejszymi. Co więcej, można przypuszczać, że już w momencie śmierci Biedaczyny miał plany dotyczące wykorzystania go w przyszłej polityce papieskiej<sup>303</sup>. Hipotezę taką można oprzeć na decyzji (nie wiadomo, kto ją podjął, ale musiała to być osoba stojąca w hierarchii wyżej niż biskup miejsca) o pochowaniu Franciszka w miejscu tymczasowym, a nie w katedrze miejskiej. Tym samym, wyłączając biskupa Guido II z prowadzenia procesu kanonizacyjnego Biedaczyny. A co za tym idzie: nie pozwolić, aby przyszły Święty stał się patronem miasta i w ten sposób zrównać się z wieloma innymi patronami miast włoskich. Kanonizacja Asyżanina od początku planowana była jako model

<sup>300</sup> Zob. S. Brufani, *Le lettere di Onorio III e frate Francesco d'Assisi*, „Franciscana” 2015, nr 17, s. 26-29.

<sup>301</sup> Zob. Honorius III, *Ex parte vestra*, w: BF, t. I, s. 26.

<sup>302</sup> G.G. Merlo, *Venientes ad apostolicam sedem*, w: *Francesco a Roma dal signor Papa*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 2008, s. 242; S. Brufani, *Le lettere di Onorio III e frate Francesco d'Assisi*, „Franciscana” 2015, nr 17, s. 29.

<sup>303</sup> Tezę taką stawia Roberto Paciocco. Zob. R. Paciocco, „*Sublimia negotia*”..., s. 11-12. Wolfgang Schenkluhn uważa, iż Grzegorz IX chciał poprzez postać św. Franciszka, którego rozumiał jako nowego św. Benedykta, doprowadzić do triumfu papiestwa nad cesarstwem. Zob. W. Schenkluhn, *San Francesco in Assisi*..., s. 186.

dla całego chrześcijaństwa. Nawet przy założeniu, iż idea taka zrodziła się wśród braci mniejszych, nie możliwa była realizacja takiego projektu bez wstawiennictwa kogoś ważnego w kurii rzymskiej, a osobą taką był kard. Hugolin<sup>304</sup>. Plany te mogły zostać zrealizowane w pełni po 21.03.1227 r., kiedy to Hugolin został koronowany tiarą papieską<sup>305</sup>. Grzegorz IX był papieżem, który przeprowadzenie reformy Kościoła oparł na nowopowstałych zakonach, przede wszystkim na franciszkanach i dominikanach. Dostrzec to można w dokumentach papieskich, które Grzegorz IX skierował do tych właśnie zakonów<sup>306</sup>.

Pierwszym dokumentem wydanym przez Grzegorza IX, a odnoszącym się do braci mniejszych, było wznowienie 4.05.1227 r. bulli Honoriusza III *Quia populares tumultus*, pozwalającej franciszkanom na celebrowanie Mszy św. i oficjum we własnych oratoriach<sup>307</sup>. Jeszcze w tym samym roku papież wydał bullę *Ita Vobis*, dającą braciom możliwość posiadania własnego cmentarza i chowania na nim członków zakonu<sup>308</sup>. Przywileje te powoli przyczyniały się do coraz większego wyłączenia braci spod jurysdykcji kapłanów i biskupów i doprowadzą w przyszłości do całkowitej egzempeji zakonu. Jednak zmuszały również braci do zajęcia się apostołstwem i wszystkimi sprawami z nim związanymi, takimi jak konieczność przebywania w jednym miejscu i wydatki związane z utrzymaniem kościoła, klasztoru i prowadzonego duszpasterstwa. To z kolei rodziło pytania o zgodność takiego życia ze ślubowanym w regule nieposiadaniem niczego na własność. Otrzymywane przywileje w szczególności za rządów Grzegorza IX przyzwyczały braci do ochrony ze strony papieża, co za panowania dawnego kard. Hugolina, rozumiejącego ideały franciszkańskie, dawało franciszkanom przewagę w dyskusjach z przeciwnikami, ale gdy papieżami zostali kardynałowie niemający kontaktu z ruchem franciszkańskim, stało się ciężarem<sup>309</sup>.

Mając na uwadze plany Grzegorza IX odnośnie do przyszłej kanonizacji św. Franciszka, papież zatroszczył się o teren, na którym miała wznosić się świątynia poświęcona Biedaczynie. Dnia 30.03.1228 r. brat Eliasza w imieniu papieża Grzegorza IX przyjął teren pod budowę przyszłej bazyliki, w którym darczyńca zaznaczył, iż teren ma być wykorzystany pod budowę oratorium na cześć błogosławionego Franciszka<sup>310</sup>. Natomiast miesiąc później Ojciec Święty wydał bullę *Recolentes qualiter*, w której oprócz odpustu zupełnego, udzielonego wszystkim składającym ofiary na budowę przyszłego kościoła, podkreślił, iż donacja otrzymana przez brata Eliasza jest własnością Stolicy Apostolskiej i że kościół tam wznoszony będzie dziełem szczególnym (*Ecclesia specialis*) i w nim spoczną szczątki doczesne Franciszka.

---

<sup>304</sup> F. Accrocca, „*Sancta plantatio Fratrum Minorum Ordinis*”. *Gregorio IX e i Frati Minori dopo Francesco*, w: *Gregorio IX e gli ordini mendicanti*, Atti del XXXVIII Convegno internazionale Assisi, 7-9 ottobre 2010, Spoleto 2011, s. 200-201.

<sup>305</sup> Taką datę koronacji podaje Kazimierz Dopierała. Zob. K. Dopierała, *Księga papieża*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1996, s. 199.

<sup>306</sup> Roberto Paciocco na podstawie wyliczeń Burkharda Mathisa twierdzi, iż Grzegorz IX wydał ponad 350 dokumentów skierowanych do braci mniejszych. Zob. R. Paciocco, *Frati Minori e privilegi papali...*, s. 15.

<sup>307</sup> Gregorius IX, *Quia populares tumultu*, w: BF, t. I, s. 27.

<sup>308</sup> Tenże, *Ita vobis*, w: BF, t. I, s. 31.

<sup>309</sup> Do takiej konkluzji doszedł angielski historyk Malcolm Lambert. Zob. M.D. Lambert, *Poverta' francescana*, s. 80.

<sup>310</sup> Zob. C. Pietramella i in., *Il Sacro Convento di Assisi*, s. 65. Autorzy publikują tekst donacji przyjętej przez brata Eliasza w imieniu papieża Grzegorza IX.

Ponadto papież w swym liście nazywał zakon założony przez Poverella świętą uprawą (*sancta plantatio*)<sup>311</sup>. Niezwykłość zakonu wynikała ze świętego sposobu życia założyciela, dlatego Grzegorz IX zwołał kardynałów do Asyżu celem dokonania *solemnis collatio*, aby rozpocząć proces kanonizacyjny Biedaczyny. Podczas tych spotkań przeprowadzono też weryfikację, wysłuchanie (*inquisitio*) odnośnie do cudów otrzymanych przez wstawiennictwo przyszłego świętego. Nadzwyczajne w porównaniu do innych procesów było to, iż w *inquisitio* Asyżanina, czyli w fazie lokalnej rozpoznania świętości kandydata na ołtarze, uczestniczyli papież i kardynałowie. Tak więc proces kanonizacyjny Biedaczyny na każdym etapie był przeprowadzony przez najwyższą instancję kościelną, co świadczy o randze, jaką Stolica Apostolska nadawała temu wydarzeniu.

Powstaje pytanie: czy było to spowodowane chęcią oddania czci Franciszkowi, wolą skontrolowania wszystkiego albo jakąś inną koniecznością?<sup>312</sup> Trudno uzyskać jednoznaczną odpowiedź na to pytanie. Niektórzy historycy twierdzą, iż wiązało się to ze stygmatami Biedaczyny, bowiem po raz pierwszy w historii Kościoła zajmowano się stygmatykiem<sup>313</sup>. Dziwi tylko, że w dwóch bullach, a mianowicie w *Sicut fiale auree* i w *Mira circa nos*, Ojciec Święty nie wspominał o stygmatach założyciela braci mniejszych<sup>314</sup>. Argument milczenia wykorzystała w swej pracy Chiara Frugoni do podważenia realności znamion Poverella<sup>315</sup>.

Ogłoszenie Franciszka z Asyżu świętym dokonało się 16.07.1228 r., a trzy dni później Grzegorz IX, przebywając w tym czasie w Perugii, wydał bullę kanonizacyjną Franciszka *Mira circa nos*<sup>316</sup>, w której interpretował osobę i działalność Serafickiego Ojca. Dokument papieski pełny jest porównań Franciszka do postaci staro- i nowotestamentowych, przedstawiającego nowego świętego jako przykład do naśladowania. Papież porównuje go do postaci Szamgara, który pługiem pobił sześciuset Filistynów i w ten sposób wybawił swój lud<sup>317</sup>. Podkreślał jednak, że we współczesnych czasach do poruszenia i przygotowania ziemi pod zasiew Bóg jako pług do usunięcia cierni i traw użył przykładowego życia Franciszka. Asyżanin został zaliczony przez papieża do robotników ostatniej godziny (*undecima hora*), których Bóg wysłał do swojej winnicy. Grzegorz IX jest przekonany, iż świat przeżywa swoje ostatnie momenty jak w czasach przed potopem i dlatego Wszechmogący przygotowuje nową arkę, w której schronią się sprawiedliwi przed karą Bożą<sup>318</sup>. Następnie postać Franciszka

<sup>311</sup> Gregorius IX, *Recolentes qualiter*, w: BF, t. I, s. 40-41. Termin *plantatio* przede wszystkim poprzez Vita I Tomasza z Celano wszedł na stałe do tradycji franciszkańskiej. Na ten temat zob. R. Paciocco, F. Accrocca, *La legenda di un Santo di nome Francesco, Tommaso da Celano e la Vita beati Francisci*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1999, s. 127-128.

<sup>312</sup> Takie pytania stawia Roberto Paciocco. Zob. R. Paciocco, „*Sublimia negotia*”, s. 102.

<sup>313</sup> Taką tezę stawia Paciocco, choć podkreśla, że nie jest to jedyny motyw. Zob. tamże.

<sup>314</sup> Zob. Gregorius IX, *Sicut fiale auree*, w: BF, t. I, s. 49; tenże, *Mira circa nos*, w: BF, t. I, s. 42-44.

<sup>315</sup> Ch. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1993, s. 9-10.

<sup>316</sup> Gregorius IX, *Mira circa nos*, w: BF, t. I, s. 42-44.

<sup>317</sup> Sdz 3, 31. Tłumacze Biblii Tysiąclecia mówią o „ościeniu na woły”, a nie o pługu. Zob. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2007, s. 269.

<sup>318</sup> Gregorius IX, *Mira circa nos*, w: FF, s. 2190: *Ecco, il Signore che, mentre distruggeva la terra con l'acqua del diluvio, guidò il giusto mediante una misera arca*. Niektórzy historycy widzą w tej wypowiedzi nawiązanie do idei Joachima z Fiore. Zob. G. Miccoli, *Chiesa gregoriana. Ricerche Sulla riforma del secolo XI*, Firenze 1966, s. 301-303.

została przyrównana do Samsona, który oślą szczęką zabił ponad tysiąc Filistynów<sup>319</sup>. Ojciec Święty porównuje prostą i pozbawioną ozdób mądrości ludzkiej działalność kaznodziejską Poverella do owej oślej szczęki, którą św. Franciszek nie tylko tysiąc, ale wiele tysięcy Filistynów, czyli przeciwników Kościoła, pokonał<sup>320</sup>.

Ukazywanie świętego jako żołnierza Chrystusowego (*miles Christi*) było zjawiskiem zwyczajnym w literaturze chrześcijańskiej średniowiecza. Jednak przedstawienie Serafickiego Ojca w takiej postaci nie do końca korespondowało z jego życiem i działalnością. Franciszek po swym nawróceniu (przynajmniej w pismach, które się zachowały) nigdy nie używał terminu *militare* (walczyć), nie wspomina o żołnierzach i wojownikach. Co więcej, nie mówił nawet o mieczach, tarczach i innym sprzęcie wojskowym<sup>321</sup>. Święty z Asyżu chciał być przede wszystkim sługą i duch służby oraz poddania się innym spowodował wyparcie z jego świata pojęć związanych z walką i wojną. Jednak obraz Poverella jako rycerza i bojownika przedstawiony przez Grzegorza IX bardzo mocno zakorzeni się w hagiografii franciszkańskiej. Już pierwszy życiorys Świętego autorstwa Tomasza z Celano przedstawiał go jako żołnierza Chrystusowego (*miles Christi*)<sup>322</sup>. Co jednak nie dziwi, biorąc pod uwagę, że to papież Grzegorz IX, autor bulli *Mira circa nos*, polecił Cellańczykowi napisać życiorys Biedaczyny.

Dokument papieski misję założyciela braci mniejszych porównuje do powołania Abrahama opuszczającego rodzinę i krewnych oraz swoją ziemię, aby udać się do ziemi wskazanej mu przez Pana. Franciszek pozostawił rodzinę i bogactwa i ze swego ciała złożył Bogu ofiarę, poddając go wielu wyrzeczeniom, takim jak: głód, pragnienie, posty i czuwania, aby w ten sposób ukrzyżować nałogi i grzeszne pragnienie oraz móc powiedzieć za świętym Pawłem: *Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus*<sup>323</sup>. Franciszek według Grzegorza IX nie uległ, jak zaproszeni na ucztę w Chrystusowej przypowieści, ani żonie, ani wołom, ani polu<sup>324</sup>, ale wszedł na ucztę Pańską. Wzmocniony Duchem Świętym i jego darami, podobnie jak starotestamentowy Jakub, udał się do *Bethel*, czyli do domu Pańskiego. Po słowach wychwalających ewangeliczne życie i surową ascezę Franciszka papież Grzegorz IX przechodzi do zaprezentowania dzieła, które Biedaczyna wykonał dla Kościoła. Święty podobny do patriarchy Jakuba, który zakochał się w Racheli, uważanej przez papieża zgodnie z całą tradycją za symbol życia kontemplacyjnego, nie poświęcił całego życia tylko kontemplacji pięknej, ale bezpłodnej (*pulchra sed sterilis*), ale oddał się głoszeniu słowa Bożego, bowiem nie szukał tylko swojego dobra, ale również innych. W ten sposób na wzór Jakuba pojął za żony obie córki Labana – Rachelę i Leę, czyli życie Franciszka było oddaniem się medytacji i kaznodziejstwu<sup>325</sup>. Według bulli papieskiej życie kontemplacyjne samo w sobie jest dobre, ale sterylne, nie przynosi bowiem owoców codzienności. A aktywność apostołska, choć odbywa się wśród wielu niepokojów i trudów, rodzi nowych

---

<sup>319</sup> Zob. Sdz 15, 15-17.

<sup>320</sup> Gregorius IX, *Mira circa nos*, w: FF, s. 2191.

<sup>321</sup> R. Paciocco, F. Accrocca, *La legenda di un santo di nome Francesco*, s. 122-123.

<sup>322</sup> Por. 1 Cel 15, 1, w: ZF, s. 469. *Franciszek jako mężny rycerz Chrystusa*; 1 Cel 27, 72, w: ZF, s. 492: *mężny rycerz Boga*.

<sup>323</sup> Gal 2,20

<sup>324</sup> Por. Łk 14, 16-20

<sup>325</sup> Na temat Jakuba i córek Lebańa zob. Rdz 29, 1-22.

synów dla Kościoła. Święty z Asyżu według papieskiego pisma nie szukał własnego dobra, ale dobra wskazanego mu przez Chrystusa i dlatego poświęcił się służbie Kościołowi jak „pracowita pszczoła”<sup>326</sup>. Oprócz tego obrazu Grzegorz IX posługuje się również porównaniami Asyżanina do księżyca w pełni, słońca świecącego i do gwiazdy porannej. Przede wszystkim to ostatnie *quasi stella matutina* weszło do literatury franciszkańskiej<sup>327</sup>. Porównania odnoszące Franciszka do ciał niebieskich papież zaczerpnął z Eklezjastes, opisującego najwyższego kapłana<sup>328</sup>.

Papież Grzegorz IX, sporządzając wielki obraz Świętego z Asyżu, dokonuje nowego odczytania postaci Biedaczyny, który staje się człowiekiem wysłanym przez Boga do oczyszczenia Kościoła. Założyciel braci mniejszych z pokornego brata przeobraża się w wielkiego wojownika wyzwalającego swój lud z niewoli, jak Samson lub Szamgar, czyni to zaś poprzez swoją działalność kaznodziejską. Papież w ten sposób chce przekonać naśladowców Serafickiego Ojca, aby podobnie jak on włączyli się w aktywność duszpasterską dla dobra wiernych. Dzięki przedstawieniu Biedaczyny jako tego, który preferował Leę nad Rachelę, papież chce przekonać tę część zakonu, kierującą się bardziej w stronę życia pustelniczego i kontemplacyjnego. Grzegorz IX przedstawia przede wszystkim naśladowcom Poverella jako model zakonnika poświęcającego się pracy duszpasterskiej. Papież nie prezentuje swoim słuchaczom Franciszka jako pozbawionego wszystkiego naśladowcy życia ewangelicznego, który poświęca swe życie służbie wykluczonym i biednym. Głównym elementem podkreślanym przez autora bulli jest Franciszkowe głoszenie kazań. Tak więc w niecałe dwa lata od śmierci założyciela Zakon Braci Mniejszych dzięki działaniom papieskim coraz bardziej angażował się w życie Kościoła. Co więcej, ukazując Franciszka jako wielkiego odnowiciela Kościoła, Grzegorz IX wymagał od jego zakonu włączenia się w dzieło reformy. Według Ojca Świętego taką rolę w życiu Kościoła wyznaczyła franciszkanom opatrność Boża, podjęcie zaś prac w winnicy Pańskiej jest pilną koniecznością, bowiem nastała już ostatnia godzina (*undecima hora*).

Model tak rozumianej działalności braci mniejszych, przedstawionej w bulli Grzegorza IX, został przekazany braciom w pierwszym życiorysie św. Franciszka. Tomasz Celano, który z polecenia papieża napisał w latach 1228-1229 *Vita I*, mocno zasugerował się jego sposobem odczytania postaci Biedaczyny, a tym samym przyczynił się do jeszcze większego zaangażowania się franciszkanów w działalność duszpasterską. Po kanonizacji naśladowcy Świętego z Asyżu coraz mniej zajmowali się oni pracami ręcznymi i głoszeniem wezwań do pokuty, a w przeważającej części oddawali się aktywności pastoralnej<sup>329</sup>. Można więc stwierdzić, że papież Grzegorz IX poprzez swą działalność już w pierwszych latach swego pontyfikatu przyczynił się do powstania nowego profilu tożsamości braci mniejszych. Po jego oficjalnych wypowiedziach i dokumentach z okazji kanonizacji Franciszka naśladowcy Poverella powinni pozbyć się wątpliwości odnośnie do sposobu życia, bowiem Święty nie chciał żyć tylko dla siebie, czyli nie poświęcił się tylko kontemplacji, ale życiu

<sup>326</sup> Gregorius IX, *Mira circa nos*, w: FF, s. 2193. Franciszek jako *ape industriosa* („pracowita pszczoła”).

<sup>327</sup> Felice Accrocca jest przekonany, iż oprócz *Vita I* Tomasza z Celano powstał po kanonizacji Franciszka drugi życiorys napisany przez notariusza Jana, noszący tytuł *Quasi stella matutina*. Na ten temat zob. *Francesco e le sue immagini*, Centro Studi Antoniani, Padova 1997, s. 37-56.

<sup>328</sup> Syr 50, 6-7.

<sup>329</sup> F. Accrocca, „*Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco*”, Edizioni Messaggero, Padova 2005, s. 19.

wśród ludzi i głoszeniu kazań. Idąc za jego przykładem, również jego naśladowcy winni wybrać taką drogę.

Biorąc pod uwagę fakt, iż *Mira circa nos* została przez samego autora przedstawiona w sposób syntetyczny i 21.02.1229 r. wysłana do biskupów i opatów zarządzających w Kościele katolickim, można postawić tezę, że przedstawiała nowy model chrześcijanina. Doskonałość chrześcijańską według Grzegorza IX nie zdobywa się, uciekając od świata i zamykając się w klasztorze, ale podejmując walkę o to, aby jak największej liczbie osób przekazać Dobrą Nowinę<sup>330</sup>. Przykładem takiego nowego podejścia do doskonałości chrześcijańskiej jest Franciszek, przedstawiany przez Grzegorza IX jako bojownik walczący z heretykami i wyrrywający chwasty z winnicy Pańskiej. Kanonizacja Biedaczyny z Asyżu była dla papieża testem nowego modelu świętości. Osoba Franciszka łączyła w sobie wszystkie elementy, które w tym czasie doszły do głosu. Nowy Święty był mieszkańcem miasta i nie przynależał do arystokracji, ale do szlachty miejskiej (*homines populi*), ucieleśniał ideał życia ewangelicznego i ubogiego, który od lat wzbudzał wiele fermentu w życiu Kościoła, był więc odpowiedzią na nowe zapotrzebowania dotyczące świętości<sup>331</sup>.

Dzień po ogłoszeniu Franciszka z Asyżu świętym 17.07.1228 r. papież Grzegorz IX położył kamień węgielny pod budowę kościoła na cześć nowego świętego. Świątynia i przylegające do niej budynki miały być własnością Stolicy Apostolskiej, o czym informuje Grzegorz IX w bulli *Rcolectes qualiter*<sup>332</sup>. Można więc przypuszczać, że również wydatki związane z budową (przynajmniej w początkowej fazie) były pokrywane przez Stolicę Apostolską, choć nie ma na potwierdzenie takiej tezy żadnego dokumentu. Po dwóch latach od rozpoczęcia budowy przyszła bazylika była na tyle gotowa, że można było przenieść do niej ciało św. Franciszka. Przygotowując franciszkanów na tę okoliczność, papież Grzegorz IX wydaje bullę *Is qui ecclesiam*, w której wyłącza ją spod jurysdykcji biskupa miejsca i czyni *Caput et Mater* Zakonu Braci Mniejszych<sup>333</sup>. Ojciec Święty wykorzystał system łączności pomiędzy opactwami cysterskimi, gdzie zależności między jednym a drugim klasztorem były określane terminami „matka” i „córka”. Ponadto właśnie w zakonie cysterskim klasztor w Citeaux, gdzie mieli obowiązek stawiać się opaci i delegaci na wybór opata generalnego, nazywany był *capud et mater* zakonu<sup>334</sup>. Wydaje się, że biskup Rzymu chciał model cysterski wprowadzić u franciszkanów. Bazylika, w której pochowany został św. Franciszek, miała stać się „głową” i „matką” nie tylko z powodu złożenia ciała założyciela, ale również być modelem dla wszystkich naśladowców Biedaczyny. Jednak bracia mniejsi i cystersi mieli różne podejścia do miejsca zwanego matką i głową. Dla naśladowców Roberta z Molesme i Bernarda z Clairvaux nie było problemu z rozpoznaniem Citeaux jako matki dla całego zakonu, zgodnie z jego dewizą: *Cistercium mater nostra*.

<sup>330</sup> R. Paciocco, F. Accrocca, *La legenda di un santo di nome Francesco*, s. 181-182.

<sup>331</sup> E. Prinzivalli, *Un Santo da leggere: Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti agiografiche*, w: *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Giulio Einaudi editore, Torino 1997, s. 75.

<sup>332</sup> Gregorius IX, *Recolentes qualiter*, w: BF, t. I, s. 46. W tym wypadku chodzi o drugą noszącą tytuł *Recolentes* bullę Grzegorza IX, w której stwierdził: *Jus et proprietatem Sedis Apostolicae recipimus; de specialis gratia statuentes ut praedicta ecclesia sit omnino libera et nulli alii quam Apostolicae Sedi subiecta*.

<sup>333</sup> Tenże, *Is qui ecclesiam*, w: BF, t. I, s. 60. *Ecclesia ipsa nulli nisi Romano Pontifici sit subiecta et vestri Ordinis, cuius institutor e Pater extitit Confessor Praedictus, Caput habeatur et Mater*.

<sup>334</sup> F. Accrocca, „*Sancta platatio fratrum Minorum Ordinis*”, s. 217.

Natomiast w wypadku synów Świętego z Asyżu sytuacja nie była taka jasna. Wśród braci pierwszej generacji, a nawet w gronie braci pochodzących ze środkowych Włoch istniało przekonanie, że matką zakonu jest klasztor znajdujący się w Porcjunkuli. Właśnie Porcjunkula miała być dla ruchu franciszkańskiego *forma ed esempio* (wzorem i przykładem)<sup>335</sup>. Tam bowiem odbywały się pierwsze kapituły zakonu do 1227 r. i w tym miejscu Poverello chciał być pochowany. Wydaje się więc, że Grzegorz IX chciał z nowej bazyliki w Asyżu uczynić centrum dla zakonu św. Franciszka, a nawet dla całego ruchu franciszkańskiego. Dlatego uzasadnione jest porównanie bazyliki asyjskiej do kościoła św. Jana na Lateranie jako matki wszystkich kościołów i centrum dla całego chrześcijaństwa. Podobnie bazylika przechowująca ciało Asyżanina miała być wzorem dla wszystkich czcicieli Poverella. Od tego momentu miał identyfikować się on z bazyliką w Asyżu, a nie z małym kościołkiem w Porcjunkuli.

Rok 1230 był nie tylko datą przeniesienia ciała Biedaczyny do nowej bazyliki, ale również rokiem, kiedy odbywała się kapituła generalna, na której ujawniły się różne podejścia do sposobu rozwoju zakonu i rozumienia *Reguły* oraz *Testamentu*. Bracia, nie mogąc dojść do wewnętrznego porozumienia, powołali komisję, która w sprawach kontrowersji miała zwrócić się do dawnego protektora zakonu, a ówczesnego papieża Grzegorza IX, aby ten udzielił autorytatywnej odpowiedzi. W skład komisji weszli: Jan Parenti (generał zakonu), Gerard Rosignol (penitencjarz papieski), Hajmon z Faversham (profesor na Uniwersytecie Paryskim), Leon z Perego (kaznodzieja i pierwszy biskup z zakonu franciszkańskiego), Gerard z Modeny i Piotr z Bresci (sławni kaznodzieje). Jak zauważył jeden z historyków, wszyscy członkowie komisji należeli do grona braci uczonych lub słynnych kaznodziejów. Co ciekawe, nie znalazł się w niej nikt z braci pochodzących z centralnych Włoch, a tym bardziej z Umbrii<sup>336</sup>. Ponadto w grupie nie znajdował się żaden z braci należących do pierwszych naśladowców Poverella, a tylko ci związani z działalnością apostolską oraz współpracownicy papieża. Członkowie komisji przekonani byli o włączeniu się zakonu w działalność duszpasterską i o podjęciu przez naśladowców Franciszka roli edukatorów i formatorów w Kościele. Wyprawa komisji do Stolicy Apostolskiej świadczy nie tylko o braku zgody wewnątrz Zakonu Braci Mniejszych, ale również o pozbyciu się trudu związanego z dokonaniem koniecznych przystosowań zgodnie z duchem *Reguły* i *Testamentu*. Kapituła generalna wybrała drogę deklaracji władzy mającej wyjaśnić przede wszystkim znaczenie niektórych terminów i zwrotów<sup>337</sup>. Może też świadczyć o braku odwagi wśród członków kapituły, niechających stawić czoła rodzącym się problemom oraz o słabości władzy. Ten ostatni argument poświadcza rezygnacja z urzędu złożona przez Jana Parentigo w 1232 r.

<sup>335</sup> Bracia, ten klasztor jest wzorcem i przykładem dla całego zakonu. Tak miał się wypowiedzieć o Porcjunkuli Franciszek. Zob. ZA 56, 69, w: ZF, s. 1575. *Iste locus est forma et exemplum totius Religionis*.

<sup>336</sup> A. Rigon, Antonio da Padova e il monoritismo padano, w: *Compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*, Atti del XIX convegno internazionale Assisi, 17-19 ottobre 1991, Spoleto 1992, s.189. Według ojca Holzapfela do komisji należał też Antoni z Padwy, co jednak nie zmienia charakteru komisji. Zob. H. Holzapfel, *Podręcznik historii Zakonu Braci Mniejszych*, s. 35. Merlo Grado dodaje, że byli to bracia znani i umiłowani przez papieża (*conosciuti e graditi da Gregorio IX*). Zob. G.G. Merlo, *Storia di frate Francesco e dell'Ordine...*, s. 20.

<sup>337</sup> L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 53; Cz. Gniecki, *Franciszkańskie ubóstwo i papieskie interpretacje reguły do roku 1517*, w: Cz. Gniecki, K. Żuchowski, *Dokumenty papieskie dotyczące Reguły i ideału ubóstwa...*, s. 22.

Grzegorz IX udzielił odpowiedzi wysłannikom kapituły generalnej, wydając 28.09.1230 r. bullę *Quo elongati*<sup>338</sup>. Papież na początku potwierdza fakt wizyty u niego posłańców kapitulnych i pytań skierowanych przez generała zakonu dotyczących *wątpliwości, niejasności i spraw trudnych do zrozumienia w Regule*<sup>339</sup>. Sceptycyzm braci nie odnosił się tylko do *Reguły*, ale również *Testamentu*, zabraniającego wprowadzenia tłumaczeń (*non mittant glosas*) do *Reguły* i kierowania prośb o przywileje w kurii rzymskiej. Ojciec Święty, odwołując się do długiej zażyłości z Biedaczną, stwierdził, iż zna lepiej intencje Franciszka niż jego naśladowcy i dlatego biorąc pod uwagę niebezpieczeństwa duchowe i trudności, oświadczył, iż franciszkanie nie muszą zachowywać *Testamentu*<sup>340</sup>. Zwierzchnik Kościoła podjął taką decyzję na bazie prawa. Skoro Franciszek w owym czasie nie sprawował oficjalnie władzy w zakonie, nie mógł bez zgody wszystkich ministrów zobowiązać braci do przestrzegania czegokolwiek, bowiem nie mają władzy jeden nad drugim ci, którzy są na tym samym poziomie autorytetu<sup>341</sup>. Papież (z wykształcenia prawnik) właśnie na podstawie prawa kościelnego zadeklarował, iż *Testament* nie ma znaczenia kanonicznego, bowiem według prawa to, co dotyczy wszystkich, musi być przedyskutowane i zatwierdzone przez wszystkich. Tak więc „ostatnia wola” Franciszka powstała poza normami prawnymi, a tym samym nie ma mocy prawa, a co najwyżej jest wyrazem osobistego życzenia założyciela braci mniejszych. W momencie stwierdzenia, że *Testament* nie ma mocy obowiązującej, zniknęła przeszkoda zabraniająca wyjaśnień *Reguły* oraz proszenia o przywileje papieskie. Grzegorz IX, jak wspomniano, oparł swoje decyzje na osobistym doświadczeniu u boku Poverella i przekonaniu, że poznał *intentio*, w jakiej zostały napisane obydwie dokumenty. Mimo takiego odwołania można odnieść wrażenie, iż nie odczytał on woli (*intentio*) św. Franciszka, bowiem *Reguła* i *Testament* nie były na pierwszym miejscu tekstami prawnymi, ale formą życia, czyli postawą duchową konieczną do podjęcia naśladowania Chrystusa. Pozostaje jednak nadal otwarte pytanie postawione przez Rolanda Prejsa: „czy w owych czasach można było wyłożyć doktrynę życia, nie uciekając się do rozwiązań prawnych?”<sup>342</sup>. Zapewne poprzez swoją odpowiedź Grzegorz IX spodziewał się zamknąć wszystkie dyskusje między braćmi. Czas pokazał, że stało się dokładnie odwrotnie. Bardzo długo Franciszkowy *Testament* był przedmiotem dyskusji, wyjaśnień, a nawet podziałów w zakonie. Pierwsze oficjalne wyjaśnienie *Reguły* i *Testamentu* stanowiły „punkt bez możliwości powrotu” w historii braci mniejszych i otworzyły drogę do następnych oficjalnych i prywatnych wyjaśnień *Reguły*<sup>343</sup>. Tym samym *Quo elongati* stała się następnym krokiem w ewolucji tożsamości braci mniejszych.

<sup>338</sup> Gregorius IX, *Quo elongati*, w: BF, t. I, s. 68-70.

<sup>339</sup> Por. tenże, *Quo elongati*, w: Cz. Gniecki, K. Żuchowski, *Dokumenty papieskie dotyczące Reguły i ideału ubóstwa...*, s. 56.

<sup>340</sup> Tamże, s. 56-57.

<sup>341</sup> *Quod sine consensu fratrum maxime ministrorum, quo universos tangebatur, obligare nequivit, nec successorem suum quomodolibet obligavit, cum non habeat imperium par in parem*. Gregorius IX, *Quo elongati*, w: BF, t. I, s. 68. Andre' Vauchez zauważa sarkastycznie, iż była to lekcja demokracji udzielona przez papieża nieżyjącemu już Franciszkowi. Zob. A. Vauches, *Francesco d'Assisi*, s. 171.

<sup>342</sup> R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 146.

<sup>343</sup> Określenie „punkt bez możliwości powrotu” (*punto di non ritorno*) pochodzi od Felicego Accrocci. Por. F. Accrocca, *La povertà delle chiese nella legislazione dell'Ordine francescano*, w: A. Czortek, *L'identità in cammino*, Cittadella Editrice, Assisi 2014, s. 50.



Przywileje udzielone franciszkanom przez papieża Grzegorza IX poszerzały pole działalności duszpasterskiej zakonu i coraz bardziej wyłączały go spod władzy biskupów, a to powodowało coraz większe konflikty z klerem diecezjalnym. Wybuchł on z dużą siłą w sierpniu 1231 r., o czym świadczą aż dwie bulle papieskie wydane w tym czasie. Obie noszą taki sam tytuł *Nimis iniqua*. Pierwsza ukazała się 21.08.1231 r., a druga 28.08.1231r.<sup>344</sup>. Grzegorz IX ganił zachowanie niektórych dostojników kościelnych w stosunku do braci mniejszych, którzy zaślepieni żądzą chciwości, występowali przeciw *Regule* zatwierdzonej przez Stolicę Apostolską. Chcieli słuchać spowiedzi braci, nakładać na nich pokuty, udzielać im Komunii św., ale nie pozwalali braciom na przechowywanie Eucharystii w ich kościołach<sup>345</sup>. Ponadto wymagali od franciszkanów, by chowali swoich zmarłych w kościołach parafialnych i tam odprawiali nabożeństwa pogrzebowe. Nie pozwalali również braciom na posiadanie cmentarza, a nawet dzwonu. W niektórych przypadkach posunęli się do skonfiskowania mienia i opuszczenia budynków. Papież zarzuca prominentom kościelnym chciwość i zachłanność oraz stwierdza, że prześladowując ubogich naśladowców Chrystusa, nie mają skrupułów w prześladowaniu samego Jezusa. W drugiej bulli *Nimis iniqua*, skierowanej do biskupów niemieckich (*Ecclesiarum Prelati per Regnum Almaniae constituti*), papież oprócz wyliczenia braków pozwoleń nieudzielonych braciom z wcześniejszego dokumentu dodaje, iż w zakonie zatwierdzonym przez jego poprzedników Innocentego i Honoriusza kwestionowane są przywileje otrzymane od Stolicy Apostolskiej. Prosi więc biskupów o respektowanie przywilejów i powstrzymanie się od nadużyć względem braci<sup>346</sup>. Jednak jak zauważa Roberto Paciocco, Grzegorz IX, używając określenia „nadużycia”, nazywa tak zgodne z ówczesnym prawem roszczenia kleru diecezjalnego<sup>347</sup>.

Najwyraźniej wypowiedzi papieskie nie uspokoiły sytuacji, skoro 22.06.1233 r. Ojciec Święty Grzegorz IX wydaje kolejną bullę, w której krytykuje tym razem biskupów francuskich za prześladowanie braci mniejszych<sup>348</sup>. Papież, broniąc franciszkanów, stwierdza, iż zakon ten został osadzony w Kościele przez prawicę Bożą i jego pojawienie się jest bardzo użyteczne dla zbawienia dusz<sup>349</sup>. Do głosu dochodzi tu argument *utilitas animarum* (użyteczność dla zbawienia dusz), który odtąd będzie bardzo często używany, aby przekonać braci do włączenia się w pracę duszpasterską, a biskupów diecezjalnych do udzielania im pozwoleń na tego typu pracę. Użycie takiej argumentacji przez papieża wynikało z jego wielkiej troski o zbawienie powierzonych trosce duszpasterskiej Kościoła wiernych. W jednym z listów prawnych Grzegorz IX, pisząc do Konrada z Magdeburga, wyrażał swój ból i cierpienie z faktu, iż ci, którym powierzono troskę pasterską, zamiast emanować „zapachem

<sup>344</sup> Gregorius IX, *Nimis iniqua* 1, w: BF, t. I, s. 74; *Nimis iniqua* 2, w: BF, t. I, s. 75-77. Obie bulle zostały przetłumaczone przez Kazimierza Żuchowskiego na j. polski i znajdują się w: K. Żuchowski, Cz. Gniecki, *Dokumenty papieskie dotyczące Reguły i ideału ubóstwa...*, s. 67-71.

<sup>345</sup> *Nimis iniqua* 1: *Volunt namque contra Regulam a Sede Apostolica approbatam, et sui Ordinis instituta Ipsos invitis forum confessiones audire, a eis iniungere poenitentias, et Eucharistiam exhibere: nec volunt, ut Corpus Christi in eorum Oratoriis reservetur*, w: BF, t. I, s. 74.

<sup>346</sup> Gregorius IX, *Nimis iniqua* 2, w: BF, t. I, s. 75.

<sup>347</sup> R. Paciocco, *Frati Minori e privilegi papali...*, s. 21.

<sup>348</sup> Zob. Gregorius IX, *Cum Ordinem Fratrum Minorum*, AFH 1933, nr 26, s. 6. Dokument nie znajduje się w BF. Został wydany przez Antoniusa de Serenta w 1933 r. w *Archivum Franciscanum Historicum*.

<sup>349</sup> Tamże, s. 6: *Cum Ordinem Fratrum Minorum dextera divina plantarit, per quem Tanta cotidie prenit utilitas animarum*.

wigoru życia” (*odor vite*) roztaczają „zapach śmierci” (*fetor mortis*)<sup>350</sup>. Natomiast w omawianej *Cum Ordinem Fratrum Minorum* oskarża biskupa Lyonu o to, że ani sam, ani przez pośrednika nie głosi słowa Bożego do powierzonego mu ludu, a co gorsze: zabrania głoszenia kazań franciszkanom i dominikanom, tym samym sprzeciwiając się postanowieniom Soboru Laterańskiego IV, który polecał biskupom przyjmowanie wykształconych kandydatów jako współpracowników biskupów w ich pracy pastoralnej.

Otwarcie na działalność duszpasterską przez braci mniejszych spowodowało odpływ wiernych z kościołów parafialnych i katedralnych, a tym samym zmniejszyło dochody kleru diecezjalnego. Fakt ten musiał spowodować reakcję dygnitarzy kościelnych przed Stolicą Apostolską, ale – jak widać – Ojciec Święty brał w obronę franciszkanów i coraz bardziej wyłączał ich spod jurysdykcji biskupów miejsca. Natomiast ze strony naśladowców św. Franciszka napływ wiernych i związana z nim praca duszpasterska wymuszały zmiany wewnątrz zakonu, jak również konieczność podjęcia budowy kościołów, w których wierni mogliby się gromadzić. Do lat trzydziestych XIII wieku miejsca, w których przebywali bracia, były raczej prowizoryczne i usytuowane na obrzeżach miast, na zewnątrz murów miejskich. Natomiast już w połowie XIII wieku większość klasztorów braci mniejszych została przeniesiona do centrum miast. Do wypowiedzi Grzegorz IX w bulli *Quo elongati* w zakonie obowiązywał nakaz z *Testamentu* o nieprzyjmowaniu kościołów i wszystkiego, co się dla braci buduje, jeśli to nie zgadza się ze świętym ubóstwem<sup>351</sup>. Po stwierdzeniu nieobowiązywalności „ostatniej woli” Franciszka i po konstrukcji kościoła na cześć Biedaczyny w Asyżu franciszkanie zaczęli budować różne rodzaje kościołów<sup>352</sup>. Najczęściej było to związane z koniecznością pomieszczenia wiernych korzystających z pracy duszpasterskiej (*cura animarum*) braci. Dlatego większość pierwotnych kościołów franciszkańskich to kościoły jednonawowe z transeptem i absydą<sup>353</sup>. Niektórzy historycy sztuki w wielu konstrukcjach franciszkańskich dostrzegają podobieństwo do Bazyliki św. Franciszka w Asyżu. Jednak – jak zauważył jeden z niemieckich historyków – model asyjskiego kościoła św. Franciszka został tylko w części wykorzystany w wielu świątyniach braci mniejszych, ale nie istnieje nigdzie na świecie replika bazyliki asyjskiej<sup>354</sup>. Odnosząc się do modelu asyjskiego, nie stosuje się porównania do podwójnego kościoła, a tylko do tzw. kościoła górnego. Już samo korzystanie z odniesienia do wzoru asyjskiego jest rozszerzaniem projektu Grzegorza IX, który właśnie ten kościół uczynił wzorcem dla kościołów Franciszkańskich, nazywając go „matką i głową”.

Papież Grzegorz IX już w 1228 r., podczas kanonizacji, przedstawiał Franciszka jako robotnika ostatniej godziny, dokonał odczytu historii oraz obecnej sytuacji w Kościele. Według zarządcy Kościoła czas dawnych zakonów monastycznych przeminął i w obecnych warunkach należało postawić na franciszkanów i dominikanów. Dlatego dla swej wypowiedzi używa klucza wyjaśniającego w postaci Chrystusowej przypowieści o robotnikach w winnicy

<sup>350</sup> Gregorius IX, *Super montem*. Cyt. za: F. Accrocca, „*Sancta platatio Fratrum Minorum Ordinis*”, s. 228-229.

<sup>351</sup> T 24, w: ZF, s. 157.

<sup>352</sup> Na temat architektury kościołów franciszkańskich zob. W. Schenkluhn, *Architettura degli Ordini Mendicanti. Lo stile architettonico dei Domenicani e dei Francescani in Europa*, Editrici Francescane, Padova 2003.

<sup>353</sup> Tamże, s. 57.

<sup>354</sup> Tamże, s. 56.

i o tym, że ostatni będą pierwszymi. W Jezusowej opowieści robotnicy z pierwszych godzin buntują się i uważają się za pokrzywdzonych. Grzegorz IX w ten sposób usprawiedliwiał swoje wybory. Zdaje się mówić, iż postępuje tak samo, jak Jezus Chrystus: wybiera ostatnich, a ci ze wcześniejszych godzin, czyli dawne zakony i kler diecezjalny, się buntują<sup>355</sup>.

Swoją myśl następca św. Piotra rozwinął w bulli kanonizacyjnej *Fons sapientie* św. Dominika, założyciela zakonu kaznodziejskiego z 3.07.1234 r.<sup>356</sup>. Papież oparł swoją wypowiedź o wizję z *Księgi proroka Zachariasza* (Za 6, 1-8), gdzie prorok widzi cztery rydwany ciągnięte przez różnej maści konie. Grzegorz IX każdemu z nich przypisał rolę, jaką odegrał w historii Kościoła. Pierwszy zaprzęg, składający się z koni kasztanowych, według wyjaśnienia Ojca Świętego to męczennicy, którzy dla Chrystusa przelali swoją krew. Drugi, do którego zaprzęgnięto konie kare, to według Grzegorza IX okres w dziejach Kościoła odpowiadający działalności św. Benedykta. Natomiast trzeci rydwan, ciągnięty przez białe konie, to epoka białych mnichów, czyli cystersów, która swojego największego przedstawiciela miała w św. Bernardzie z Clairvaux. Ostatni rydwan z wizji Zachariasza powożą konie srokaty, bardzo silne. Właśnie w tej ostatniej godzinie (*undecima hora*) Pan do swojej winnicy, w której rosną nie tylko ciernie i chwasty, ale również pustoszą ją lisy, posłał wybrane oddziały (*militiam promptiorem*). Według głowy Kościoła ów czwarty rydwan powożony przez różnokolorowe konie to franciszkanie i dominikanie (*Predicatorum et Minorum fratrum*)<sup>357</sup>. Jeżeli to sam Bóg posłał braci dominikanów i franciszkanów do swojej winnicy, to ich obecność w Kościele jest jak najbardziej uprawomocniona. Zarazem to sam Pan wyznaczył im zadanie do wykonania, a mianowicie pracę nad oczyszczeniem winnicy z cierni i chwastów, ale również z lisów. Obraz tego ostatniego stworzenia już w wypowiedziach Bernarda z Clairvaux i Innocentego III został użyty na określenie heretyków<sup>358</sup>.

Grzegorz IX w swoim planie wielkiej reformy Kościoła przewidział dla nowych zakonów konkretne zadania. Jak dało się zauważyć w poprzednich wypowiedziach papieskich, franciszkanie mieli poprzez swoją działalność kaznodziejską wytępić ciernie i chwasty z winnicy Pańskiej, czyli papież przewidywał ich do zadań na polu wewnętrznej reformy Kościoła, natomiast dominikanie mieli zająć się przede wszystkim walką z herezjami. Jednak z biegiem czasu Ojciec Święty do przeciwstawienia się herezji zaangażował również naśladowców św. Franciszka.

Plany Stolicy Apostolskiej dobrze widać na przykładzie działalności św. Antoniego z Padwy. Na początku jego kaznodziejstwo skierowane było do mieszkańców miast i miało na celu nawrócenie poprzez uznanie swoich grzechów, sakramentalną spowiedź, a następnie

---

<sup>355</sup> Taką interpretację użycia obrazu robotnika ostatniej godziny sugeruje Accrocca. Zob. F. Accrocca, „*Sancto plantatio Fratrum Minorum Ordinis*”, s. 230-231.

<sup>356</sup> Gregorius IX, *Fons sapientie*, w: *Monumenta historica sancti patris nostri Dominici*, Romae 1935, s. 190-191.

<sup>357</sup> Tamże, s. 191: *In quadriga quarta quo varios et robustos, Predicatorum et Minorum fratrum agmina.*

<sup>358</sup> Obraz małych lisów, które niszczą winnicę, zaczerpnięty jest z PnP 2, 15. Na temat języka i obrazów używanych na określenie heretyków zob. G.G. Merlo, *Eretici del medioevo. Temi e paradossi di storia e storiografia*, Editrice Morcelliana, Brescia 2011. Innocenty III i Grzegorz IX prawdopodobnie korzystali z komentarza św. Bernarda z Clairvaux do *Pieśni nad pieśniami*. Zob. R. Paciocco, F. Accrocca, *La legenda di un Santo di nome Francesco*, s. 177.

działalność na rzecz poprawy sytuacji socjalnej w mieście<sup>359</sup>. Następnie, w latach 1227-1230, Antoni głosił kazania przeciw heretykom w Rimini, Tuluzie i Mediolanie. Jednak dopiero po kanonizacji 30.05.1232 r. w Spoleto papież Grzegorz IX dostrzegł w nim przede wszystkim kaznodzieję walczącego z heretykami. W bulli *Cum dicat Dominus*, wydanej dzień po kanonizacji (1.06.1232), następca św. Piotra, nakazując wpisać Antoniego do katalogu świętych, stwierdził *confundendam haereticam pravitatem et fidem catholicam roborandam*<sup>360</sup>. To przekonanie o Antonim jako pogromcy heretyków weszło głęboko do tradycji chrześcijańskiej i do dziś Święty z Padwy nazywany jest „młotem na heretyków”, choć już w 1965 r. Mariano d’Alatri wykazał, że udział Antoniego w walce z herezją nie był aż tak wielki<sup>361</sup>. Natomiast Grzegorz IX wykorzystał jego działalność i świętość do walki z heretykami i do przedstawienia Antoniego z Padwy przede wszystkim jako kaznodzieję walczącego z herezją i umacniającego wiarę katolicką.

Papież Grzegorz IX po latach kontaktów z braćmi mniejszymi zdawał sobie sprawę, iż w szeregach braci jest wielu dobrze wykształconych i z dużym doświadczeniem w działalności pastoralnej, dlatego chciał ich wykorzystać w różnych obszarach życia kościelnego, zwłaszcza w miejscach, gdzie biskupi i kapłani diecezjalni nie byli w stanie przeprowadzić zamierzonej przez Sobór Laterański IV reformy. Ojciec Święty coraz bardziej angażował braci do walki z herezją. Również w tym względzie przekonany, że trybunały diecezjalne i biskupi nie są w stanie sprostać tym zadaniom, w 1233 r. powierzył przewodzenie inkwizycji dominikanom, którym od 1235 r. coraz częściej pomagali bracia franciszkanie<sup>362</sup>. Trzeba jednak przyznać, że do czasów papieża Innocentego IV (1243-1254) nie ma dokumentów autoryzujących franciszkanów do sprawowania urzędu inkwizytora. Przyjęcie przez „synów” św. Franciszka posługi inkwizytora wynikało z wierności Kościołowi rzymskiemu i troski o stan Chrystusowego Kościoła. Jednak prawdą jest stwierdzenie Gratiena de Paris, że ze wszystkich misji powierzonych zakonowi najtrudniejszą była właśnie inkwizycja<sup>363</sup>.

Włączenie franciszkanów w walkę z herezją było w szerszej perspektywie zaangażowaniem się w politykę papieską i jego walkę z Fryderykiem II. Dobrym tego przykładem jest Leon z Parego, który na czele wojsk Mediolanu stanął naprzeciw Fryderyka II<sup>364</sup>. Aktywność brat Leona, tamtejszego ministra prowincjalnego, jest dowodem na zmiany

---

<sup>359</sup> Zob. A. Rigon, *Dal libro alla folla. Antonio di Padova e il francescanesimo mediavale*, Libreria editrice Viella, Roma 2002, s. 21-38.

<sup>360</sup> Gregorius IX, *Cum dicat Dominus*, w: BF, t. I, s. 79-80.

<sup>361</sup> M. D’Alatri, *Antonio, martello degli eretici?*, „Il Santo” 1965, nr 5, s. 123-130. W kwestii Antoniego i heretyków zob. G.G. Merlo, *La santità di Antonio e il problema degli eretici*, w: „Vite” e *Vita di Antonio di Padova*, Atti del Convegno internazionale sulla agiografia antoniana Padova 29 maggio – 1 giugno 1995, Centro Studi Antoniani, Padova 1997, s. 187-202.

<sup>362</sup> Zob. M. D’Alatri, *L’inquisizione francescana*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1996, s. 9; G.G. Merlo, *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*, Società editrice il Mulino, Bologna 2008, s. 29-35; C.H. Lawrance, *I Mendicanti*, Edizioni san Paolo, Torino 1989, s. 213-215. Bulla Grzegorza IX, *Accedens ad Apostolicam Sedem* z 8.11.1236 r. wspomina o wspólnej pracy franciszkanów i dominikanów w inkwizycji papieskiej we Francji. Zob. Gregorius IX, *Accedens ad Apostolicam Sedem*, w: BF, t. I, s. 184.

<sup>363</sup> G. de Paris, *Historie de la fondation...*, s. 540.

<sup>364</sup> Na temat Leona z Parego zob. A. Thompson, *Predicatori e politica nell’Italia del XIII*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1996, s. 25-32; G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco*, s. 151-153.

dokonujące się w ruchu franciszkańskim pod wpływem papieża Grzegorza IX. W 1241 r. został on mianowany przez Grzegorza IX biskupem Mediolanu, co wywołało dyskusje w całym zakonie, czy brat mniejszy i sługa wszystkich może objąć godność biskupią?

Echo owej polemiki można dostrzec w *Vita II* Tomasza z Celano, gdzie autor przedstawia rozmowę kard. Hugolina (późniejszego Grzegorza IX) z Franciszkiem i Dominikiem. Kardynał pyta obu założycieli, czy nie byłoby rzeczą dobrą dla Kościoła wybranie z ich szeregów braci wyróżniających się wiedzą i powierzyć im urząd biskupa? Odpowiedź obu świętych jest negatywna. Natomiast takie słowa jako odpowiedź Celano włożył w usta Biedaczyny: *Panie, moi bracia dlatego zostali nazwani mniejszymi, żeby nie ośmielili stać się wielkimi*<sup>365</sup>. Widać więc, iż dla Tomasza z Celano przyjęcie godności biskupiej przez naśladowcę św. Franciszka wydawało się zaprzeczeniem powołania do bycia bratem mniejszym. Zapewne nie był to w owym czasie głos odosobniony.

Po kapitule generalnej w 1239 r., na której został zmuszony do złożenia urzędu brat Elias, relacje między Grzegorzem IX a ministrami franciszkańskimi jeszcze bardziej się zacieśniły. Widać to przede wszystkim w liczbie dokumentów papieskich wydanych po tej dacie<sup>366</sup>. Ojciec Święty w stosunku do braci mniejszych wypowiadał się w takich sprawach, jak używanie habitu i zbieranie kwesty. Grzegorz IX na prośbę naśladowców św. Franciszka 24.03.1240 r. zabronił eremitom św. Augustyna używania habitu podobnego do franciszkańskiego oraz nakazał im podawanie nazwy swego zakonu przy zbieraniu jałmużny, aby nie brano ich za braci mniejszych<sup>367</sup>. Ponadto Grzegorz IX w 1240 r. wznowił wcześniejsze bulle *A nobis humiliter* i *Devotionis vestrae*, w których potwierdził przywilej uwalniania z ekskomuniki udzielony ministrom oraz możliwość odprawiania Mszy św. oraz odmawiania brewiarza w okresie interdyktu, ale przy zamkniętych drzwiach własnego kościoła<sup>368</sup>.

Franciszkanie dzięki uzyskanym przywilejom mogli sprawować liturgię w czasie interdyktu, a 6.06.1241 r. przełożeni franciszkańscy otrzymali również przywilej uwalniania z kar swoich podwładnych bez konieczności odsyłania ich do biskupa miejsca. W tym samym dokumencie następca św. Piotra pozwalał braciom, którzy odmówili oficjum brewiarzowe z innymi zakonnikami, by nie musieli w tym wypadku powtarzać godzin kanonicznych własnego oficjum<sup>369</sup>. Dokumenty te potwierdziły egzempeję franciszkanów spod władzy biskupów i proboszczów. Dnia 19.06.1241 r. Grzegorz IX wydał jeden z ostatnich dokumentów podczas swoich rządów, bullę *Gloriantibus vobis*, która udzielała ministrom prowincjalnym przywileju delegowania na innych obowiązków przyjmowania kandydatów. Nieobecność przełożonych sprzyjała wybraniu innego zakonu przez kandydata<sup>370</sup>. Dokument papieski jest też ostatnim elementem, który dołożył biskup Rzymu do procesu klerykalizacji Zakonu św. Franciszka, a mianowicie polecił braciom, aby przyjmowanie kandydatów do

<sup>365</sup> 2 Cel 109, 8, w: ZF, s. 671-672.

<sup>366</sup> F. Accrocca, „*Sancta plantatio Fratrum Minorum Ordinis*”, s. 254. Autor zauważa, iż w latach 1239-1241 papież Grzegorz IX wydał więcej przywilejów zakonowi franciszkańskiemu niż w całym okresie rządów brata Eliasza.

<sup>367</sup> Zob. Gregorius IX, *Dudum apparuit*, w: BF, t. I, s. 274-275.

<sup>368</sup> Por. tenże, *A nobis humiliter*, w: BF, t. I, s. 285; tenże, *Devotionis vestrae*, w: BF, t. I, s. 285.

<sup>369</sup> Tenże, *Pio vestro collegio*, w: BF, t. I, s. 296.

<sup>370</sup> Tenże, *Gloriantibus vobis*, w: BF, t. I, s. 298.

zakonu nie było bezkrytyczne i by akceptowano tylko tych, którzy będą przydatni i użyteczni dla zakonu.

Grzegorz IX, prowadząc otwarty spór z cesarzem Fryderykiem II, ogłosił 9.08.1240 r. zwołanie na Wielkanoc 1241 r. specjalnego synodu do Rzymu, który miał rozstrzygnąć kontrowersję między nim a cesarzem. W odpowiedzi cesarz Fryderyk II uwięził większość zagranicznych ojców synodalnych, a wojska cesarskie zajęły Tivoli i zaczęły oblężenie Wiecznego Miasta. Sytuacja papieża była bardzo trudna, tym bardziej, że kard. Jan Colonna mający bronić Rzymu w sierpniu 1241 r. opuścił miasto i przyłączył się do cesarza. Ponadto Fryderyk II zdobył zamek w Montefortino, gdzie schronili się krewni i bratankowie papieża, i wszystkich kazał powiesić<sup>371</sup>. Opisane wydarzenia, podeszły wiek i gwałtowne upały panujące w Rzymie przyczyniły się do śmierci papieża Grzegorza IX w dniu 22.08.1241 r.

Franciszek z Asyżu od początku powierzył swój zakon pod opiekę Stolicy Apostolskiej i złożył ślub posłuszeństwa papieżowi Innocentemu III i jego prawowitym następcom. W początkowych latach historii zakonu nie powodowało to zbytniego zainteresowania Stolicy Apostolskiej działalnością Biedaczyny i jego braci. Wzrost liczbowy i rozprzestrzenienie się franciszkanów na wiele krajów europejskich zmieniło ten stan. Jednym z hierarchów Kościoła, który najbardziej wpłynął na kształtowanie się tożsamości młodego ruchu franciszkańskiego, był niewątpliwie Hugolin dei Conti di Segni. Do pierwszego spotkania między Asyżaninem a ówczesnym kard. Hugolinem doszło w 1217 r. we Florencji, ale nie miało to większych konsekwencji. Natomiast ich następne spotkanie odbyło się na prośbę Poverella po jego powrocie z wyprawy do Ziemi Świętej w 1220 r. Po spotkaniu tym kard. Hugolin został mianowany przez papieża Honoriusza III protektorem zakonu franciszkańskiego. Trzeba jednak podkreślić, iż to Franciszek wystąpił z prośbą o kardynała protektora, aby w ten sposób wzmocnić swoje powiązanie ze Stolicą Apostolską i aby pomógł on młodemu zakonowi w życiu zgodnie z *Ewangelią* i w wierności Kościołowi.

Protekcja kardynała objawiała się w dwóch typach działalności na rzecz braci mniejszych. Z jednej strony wpływał na papieża Honoriusza III, aby ten oficjalnymi dokumentami potwierdził ortodoksyjność wiary i wierność Kościołowi franciszkanów, bowiem w wielu miejscach oskarżani byli oni o herezję. Natomiast z drugiej strony naciskał na Franciszka, aby zrehabilitował dokument regulujący życie braci mniejszych i przedstawił go Stolicy Apostolskiej do zatwierdzenia. Efekty pracy Hugolina widoczne są w bullach Honoriusza III, które od 1220 r. biorą w obronę naśladowców Biedaczyny, oraz w redakcjach reguły, która 29.11.1223 r. została zatwierdzona przez Stolicę Apostolską.

Kardynał Hugolin w swej działalności zachęcał zakon, który w coraz większym stopniu składał się z osób wykształconych, do podjęcia działalności duszpasterskiej i realizacji projektu reformy Kościoła. Miała ona nakłaniać braci mniejszych do przyjęcia form życia bardziej stabilnych i podjęcia troski duszpasterskiej, a tym samym porzucenia wędrownego kaznodziejstwa i osiedlenia się przede wszystkim w miastach. Realizację tego projektu można zobaczyć już w wydanej przez Honoriusza III 22.09.1220 r. bulli *Cum secundum*, nakazującej wprowadzenie nowicjatu jako roku próby i zakazującej wędrówek bez pozwolenia przełożonych. Decyzje te przyczyniły się do przyjęcia bardziej uporządkowanych,

---

<sup>371</sup> Na temat ostatnich lat wojny między cesarzem Fryderykiem II a papieżem Grzegorzem IX zob. W.H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, s. 235-238; E. Kantorowicz, *Fryderyk II...*, s. 398-417.

trochę mniszych form życia zakonnego, a zarazem zapoczątkowały wyłączenie braci spod jurysdykcji proboszczów i biskupów miejsca, co z czasem doprowadziło do całkowitej egzempcji zakonu.

Następne dokumenty papieskie dotyczące naśladowców św. Franciszka, które – jak można przypuszczać – nie wychodziły z kancelarii papieskiej bez wiedzy kard. Hugolina, pozwoliły franciszkanom na odprawianie Mszy św. i oficjum przy przenośnych ołtarzach, a następnie na odprawianie obrzędów we własnych kościołach i oratoriach. Co więcej, kolejne dokumenty papieskie wyrażały zgodę na celebrację Mszy św. i brewiarza w kościołach braci nawet podczas interdyktu generalnego dla całego regionu. Powyższe przywileje papieskie uczyniły z braci mniejszych zakon niezależny od lokalnej władzy duchownej i poddany tylko Stolicy Apostolskiej. Fakt ten oprócz tego, iż był powodem kontrastów z klerem diecezjalnym, miał też swoje konsekwencje wewnątrz zakonu.

Franciszek jednym z filarów tożsamości braci mniejszych uczynił ich bycie mniejszymi i podległymi wszystkim (*minoritas*), natomiast przywileje papieskie podważyły ten istotny element życia franciszkańskiego, co powodowało powstawanie wewnątrzzakonnych dyskusji nad wiernością pierwotnemu charyzmatowi. Wyrazem podejmowanej debaty nad tym, jak powinno wyglądać życie brata mniejszego, jest *Testament* św. Franciszka. Biedaczyna powracał w nim do początków ruchu franciszkańskiego i zabraniał dokonywania wyjaśnień *Reguły* i proszenia o przywileje w Stolicy Apostolskiej. Jednak 3.10.1226 r. Franciszek z Asyżu zmarł, a 19.03.1227 r. kardynał Hugolin został wybrany na papieża. Po swym wyborze obiera imię Grzegorz IX. Nowy papież w swej polityce chciał zrealizować reformę Kościoła, rozpoczętą przez Grzegorza VII. Do tego celu postanowił wykorzystać dominikanów i franciszkanów, bowiem dawne zakony mnisze poza kilkoma wyjątkami w ich wielowiekowej historii nie zajmowały się w sposób systematyczny działalnością pastoralną. Ojciec Święty Grzegorz IX dobrze znał Zakon Braci Mniejszych i wiedział, że wśród jego członków było bardzo wielu braci wykształconych, dlatego chciał wykorzystać ich wiedzę. Również bracia uczeni byli bardziej wrażliwi na problemy pastoralne niż ich współbracia niemający święceń i dlatego chętniej przyjmowali zadania związane z kaznodziejstwem lub nauczaniem. Ponadto wstępujący do zakonu profesorowie uniwersyteccy lub studenci posiadali większą wiedzę i kulturę, dlatego często byli wybierani na przełożonych prowincji lub na urząd kaznodziejski. Oni też przyczynili się do otwarcia szkół wyższych (studium) w Bolonii i Padwie.

Papież Grzegorz IX 16.07.1228 r. ogłosił Franciszka z Asyżu świętym i z tej okazji wydał bullę *Mira circa nos*. Dokument papieski był nowym odczytaniem postaci Biedaczyny. Poverello został przedstawiony nie tylko jako nowy model zakonnika, ale również jako nowy wzór świętości. Następca św. Piotra zaprezentował Franciszka jako robotnika ostatniej godziny, który przez Boga został wysłany do pracy w jego winnicy, aby oczyścić ją z cierni i chwastów. Asyżanin w wypowiedzi papieskiej stał się nowym Samsonem, który szczęką osła, czyli prostym słowem swojego kaznodziejstwa, pokonał rzesze wrogów. Ponadto Franciszek był tym, który wybrał dla pożytku wiernych życie aktywne, czyli głoszenie kazań, a nie ograniczał się jedynie do kontemplacji. Wszystkie te wzorce miały przekonać braci mniejszych, aby w jak największej liczbie włączyli się w pracę duszpasterską. Aby wzmocnić swoją argumentację, Grzegorz IX odwołał się do woli Bożej. Skoro to Pan wysłał św. Franciszka w tych ostatnich czasach do pracy w winnicy, aby oczyścić ją z chwastów poprzez

swoją działalność kaznodziejską, to taką samą drogą powinni podążać jego naśladowcy. Jeśli Seraficki Ojciec dla dobra wiernych przedłożył życie aktywne nad kontemplacyjne, to również franciszkanie powinni oddać swe siły i zdolności działalności duszpasterskiej. Taka według papieża była wola Boża względem zakonu. Jeśli Bóg prostego swojego sługę Franciszka uczynił rycerzem Chrystusa (*milites Christi*), to również franciszkanie powinni włączyć się w walkę toczącą się w Kościele, a wówczas było to wystąpienie przeciw herezji. Z tego powodu Grzegorz IX zachęcał braci do takiego zaangażowania poprzez kaznodziejstwo i przyjęcie posługi inkwizytora.

Wskazany przez Grzegorza IX wzór nowego brata mniejszego z polecenia następcy św. Piotra został utrwalony w napisanym przez Tomasza z Celano życiorysie Franciszka zwanym *Vita I*. Zewnętrznym zaś symbolem wielkości Świętego z Asyżu miała być wznoszona na jego cześć z polecenia Grzegorza IX bazylika asyjska. Papież wyjął spod wszelkiej jurysdykcji świeckiej i kościelnej i poddał bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Uczynił też wspomniany kościół *Caput et Mater* całego zakonu franciszkańskiego. Tym samym stał się on punktem odniesienia do identyfikacji franciszkańskiej. Przede wszystkim miał świadczyć o wielkości założyciela braci mniejszych i chlubić, jaką jego świętość przyniosła Kościołowi, oraz przekonać wszystkich, iż zakon franciszkański jest potęgą religijną w Kościele.

Papież Grzegorz IX dnia 28.09.1230 r. wydał bullę *Quo elongati*, która przez historyków ruchu franciszkańskiego nazywana jest punktem zwrotnym w historii zakonu. Głowa Kościoła katolickiego stwierdziła, iż *Testament* św. Franciszka nie ma mocy prawnej i bracia nie są obowiązani do zachowywania go. Decyzja ta otwierała drogę do zwracania się do Stolicy Apostolskiej o wszelkiego rodzaju przywileje. Wcześniej *Testament* jasno zabraniał składania takich prośb braciom. W tym samym dokumencie Grzegorz IX zniósł też inny zapis z „ostatniej woli” Biedaczyny, a mianowicie zakaz nanoszenia interpretacji do *Reguły*. Papież dokonał w omawianej bulli pierwszego oficjalnego wyjaśnienia tekstu *Reguły*, co stało się asumptem do kolejnych objaśnień. Bulla Grzegorza IX przyczyniła się do trwającego kilka wieków prawnego podejścia do *Reguły*, który traktował ją jak akt prawny podlegający różnorodnym wykładniom.

Grzegorz IX wysunął także argument, który w historii franciszkańskiej będzie używany za każdym razem, by przekonać braci do pracy pastoralnej i uświadomić, że przyczynia się ona do zbawienia dusz. Przesłankę *utilitas animarum* zastosował papież w bulli *Cum Ordinem Fratrum Minorum* z 28.06.1233 r. Argument papieski wynikał z troski o zbawienie powierzonych Kościołowi wiernych i z chęci wprowadzenia w życie dekretów Soboru Laterańskiego IV.

Decyzje Grzegorza IX przyczyniły się do przeobrażenia wewnętrznej fizjonomii Zakonu Braci Mniejszych. Stawał się coraz bardziej wspólnotą klerykalną złożoną z braci kapłanów, oddających się działalności homiletycznej, co w konsekwencji pociągnęło konieczność wprowadzenia studiów teologicznych jako przygotowania do pracy duszpasterskiej. Zarazem spowodowało porzucenie dawnego wędrownego stylu życia i osiedlenie się przede wszystkim w miastach. Sugestie i wyjaśnienia Grzegorza IX sprawiły, iż dawna *fraternitas* stała się *Ordo*, a element klerykalny przeważał nad częścią laikalną zakonu. Wydaje się, że właśnie spór między tymi dwoma elementami składowymi wspólnoty franciszkańskiej doprowadził do zdjecia z urzędu ministra generalnego brata Eliasza, co



dokonało się podczas kapituły, której przewodniczył Grzegorz IX w 1239 r., i było następnym krokiem do klerykalizacji zakonu.

Bracia mniejsi poprzez swoje działania coraz bardziej upodabniali się do wcześniejszych zakonów, a w szczególności do dominikanów. Zauważył to również Grzegorz IX, który już 3.07.1234 r. w bulli na kanonizację św. Dominika *Fons sapientiae* przypisał oba zakony do ostatniego rydwanu z wizji proroka Zachariasza, czyli do oddziałów najlepszych rycerzy, których Bóg posłał do walki w ostatnim czasie. Papież był przekonany, że właśnie poprzez działalność franciszkanów i dominikanów Chrystus przeprowadzi reformę swojego Kościoła i zetrze jego przeciwników. Z tego przekonania następcy św. Piotra wynikał jego nacisk na naśladowców Biedaczyny, aby podejmowali działania duszpasterskie i włączali się w działalność zwalczającą herezję, czy to poprzez kaznodziejstwo, czy udział w sądach inkwizycji.

To utożsamianie obu zakonów widać w dokumentach papieskich, które o tej samej treści wysyłane są raz do jednego, a później do drugiego zakonu. Przykładem takiego postępowania kurii papieskiej jest bulla *Quoniam habundavit iniquitas*, która 21.04.1227 r. po raz pierwszy została skierowana do dominikanów, następnie 6.04.1237 r. znów do „synów” św. Dominika, po czym 7 i 30.05.1237 r. do naśladowców św. Franciszka. Wynika z tego, że przynajmniej w intencjach Stolicy Apostolskiej dokonało się ujednolicenie obu zakonów. Można zaryzykować daleko posunięte przypuszczenie, że obydwa utraciły swą pierwotną tożsamość i dzięki interwencjom kurii rzymskiej uzyskały nową. Ta nowa forma tożsamości przejawiała się w prowadzonych wspólnie przez dominikanów i franciszkanów akcjach kaznodziejskich, przede wszystkim w północnych i środkowych Włoszech, mających na celu przywrócenie jedności między Kościołem a nową klasą społeczną rządzącą w miastach. Zależało im na przywróceniu ortodoksji w miastach narażonych na działanie heretyków.

Właśnie spośród braci franciszkanów i dominikanów działających wspólnie w regionie Lombardii w lipcu 1241 r. papież Grzegorz IX wybrał członka braci mniejszych na biskupa Mediolanu. Był to pierwszy w historii przypadek, gdy jeden z naśladowców św. Franciszka został wyniesiony do godności biskupiej. Wydarzenie to było jednym z tych, które na wieki zmieniły charakter zakonu franciszkańskiego. Do tej pory „synowie” Serafickiego Ojca uważali, iż ich bycie mniejszymi (*minoritas*) nie pozwala im na przyjęcie godności kościelnych, które są wyrazem władzy. Po tej decyzji dotyczącej brata Leona z Parego wielu naśladowców Biedaczyny dostąpił godności biskupiej. Fakt ten zmienił samoświadomość braci mniejszych i wpłynął na kształtowanie się ich tożsamości.

Dnia 28.08.1241 r. zmarł papież Grzegorz IX, lecz jego działania odnoszące się do braci mniejszych ukształtowały ich charakter i bardzo mocno wpłynęły na kształtowanie się tożsamości zakonu założonego przez Franciszka z Asyżu. To dzięki niemu i współpracującym z nim ministrom prowincjalnym naśladowcy Poverella włączyli się w działalność duszpasterską, co spowodowało zmianę ich sposobu życia. Dzięki decyzjom Grzegorza IX *Testament* św. Franciszka przestał obowiązywać jako element składowy tworzący wraz z *Regulą* tożsamość braci mniejszych. Rozstrzygnięcia papieża otwały naśladowcom Biedaczyny drogę do przywilejów papieskich oraz interpretacji *Reguły*. To tłumaczenia Grzegorza IX stworzyły z Franciszka z Asyżu wojownika Bożego, a z jego naśladowców rycerzy Chrystusowych walczących pod dowództwem Stolicy Apostolskiej. Dzięki zaś

działalności byłego kardynała Hugolina grupa wędrownych robotników najemnych z pierwotnej *fraternitas* stała się potężnym zakonem z własną regułą. To zapewne działania Hugolina sprawiły, że franciszkanie nie zostali włączeni na Soborze Laterańskim IV do innych zakonów i że nie narzucono im reguły św. Augustyna lub św. Benedykta. A dokumenty udzielone przez Grzegorza IX spowodowały wyłączenie braci mniejszych spod władzy najpierw proboszczów, których nie musieli zgodnie z ówczesnym prawem prosić o pozwolenie na sprawowanie Eucharystii i oficjum we własnych oratoriach i kościołach, a następnie również spod władzy biskupiej. W okresach interdyktów mogli bowiem sprawować liturgię, a z zaciągniętych przez braci kar mógł ich zwalniać własny przełożony. To sugestie następcy Honoriusza III spowodowały znaczne zaangażowanie się braci w działalność naukową na uniwersytetach oraz w akcje przeciw heretykom. Tak więc można stwierdzić, iż Grzegorz IX w bardzo istotny sposób wpłynął na kształtowanie się tożsamości pierwotnego ruchu franciszkańskiego.

## 2. Pisma kształtujące obraz św. Franciszka i model brata mniejszego

### a. *Vita I* Tomasza z Celano i początki hagiografii franciszkańskiej

Termin „hagiografia” pochodzi z języka greckiego i etymologicznie oznacza pisanie o świętym (*hagios* – święty oraz *grafein* – pisać)<sup>372</sup>. Natomiast Hippolyte Delehaye, jeden z większych ekspertów w tej dziedzinie, twierdzi, iż hagiografia to dokument o charakterze religijnym, stawiający sobie za cel zbudowanie duchowe czytelnika oraz promocję kultu nowego świętego<sup>373</sup>. Zatem dzieło hagiograficzne ze względu na swój cel pokazuje model do naśladowania, czyni to, opierając się na poprzednich wzorach świętości. Tak też uczynił w swym dziele Tomasz z Celano, a mianowicie wykorzystał wcześniejsze prawzory świętości, jak np. żywot św. Marcina z Tours, napisany przez Sulpicjusza Sewera, lub żywot św. Benedykta, opisany przez Grzegorza Wielkiego.

Celano sporządził życiorys św. Franciszka, ale w średniowiecznym znaczeniu słowa *vita*, a nie biografię w rozumieniu współczesnym. W okresie, w którym rodziła się hagiografia franciszkańska, oprócz życiorysów (*vitae*) znane były *legendae* obejmujące życie i cuda świętego (*vita et miracula*). Termin oznaczał „coś, co należy przeczytać”, był to więc życiorys świętego przeznaczony do publicznego czytania<sup>374</sup>. Legendy musiały być skomponowane według określonych zasad, ponadto posiadać pewną formę stylistyczną, tzn. napisane prozą rytmiczną, zwaną *cursus*, która nadawała dziełu uroczysty charakter. Dlatego

---

<sup>372</sup> Zob. A. Witkowska, *Hagiografia*, t. VI, w: EK, Lublin 1993, k. 475. Na temat hagiografii, a w szczególności hagiografii franciszkańskiej zob. W. Block, *Figury biblijne w „Vita secunda” zastosowane do św. Franciszka z Asyżu na tle wcześniejszej literatury hagiograficznej*, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Lublin 2003, s. 33-34. A. Witkowska, *Sancti. Miracula. Peregrinationes. Wybór tekstów z lat 1974/2008*, Lublin 2009, s. 193-200.

<sup>373</sup> H. Delehaye, *Les legendes hagiographiques*, Bruxelles 1905. Cyt. za: E. Prinzivalli, *Un santo da leggere*, s. 71.

<sup>374</sup> Na temat hagiografii średniowiecznej i franciszkańskiej zob. Cz. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie powstałe w XIII i XIV w.* Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2005, s. 19-20.

odwoływano się do literatury klasycznej przede wszystkim do Swetoniusza<sup>375</sup>. Średniowieczna *legenda* miała perspektywę chrystologiczną. Chrystus był zawsze punktem odniesienia, dzięki któremu wyjaśniano życie świętego. Taka forma wynikała z potrzeb pastoralnych i katechetycznych. Żywot nowego świętego był ukazywany jako program życia dla chrześcijan i dlatego w celu ukazania dobrego przykładu niektóre wydarzenia z życia świętego pomijano, a inne nadmiernie rozbudowywano. Bardzo ważną rolę z tej perspektywy odgrywały cuda, które miały potwierdzić świętość kandydata na ołtarze.

Obok legend znane były w tym czasie również zbiory lub kompilacje wydarzeń dowolnie wybranych z życia świętego, zwane *florilegia*. W podobnym do *florileggi* stylu utrzymane były *specula* (zwierciadła), w których świętego przedstawiano jako ideał do naśladowania. W okresie średniowiecza powstały też materiały z procesów kanonizacyjnych zarządzonych w XIII wieku przez kurię rzymską, podczas których oprócz życiorysu świętego należało także opisać dokonane przez niego cuda. Zbiór opowiadań o cudach nazywano *miracula*<sup>376</sup>.

W okresie średniowiecza *Vitae* uważane były za opisy historyczne, jednak wówczas inaczej pojmowano historię niż w obecnym czasie<sup>377</sup>. Hagiograf nie opisuje udokumentowanego życia świętego, jak wspomniano, ale przedstawia żywot jako przykład. Nie interesuje go, czy dany fakt zaistniał w rzeczywistości. Należy jednak podkreślić, że sposób pisania hagiografii i zwracania uwagi na wydarzenia historyczne uległ zmianie w momencie, kiedy Stolica Apostolska zaczęła kontrolować kult świętych. Do XII wieku kult świętych przynależał do kompetencji kościołów lokalnych i opactw. To przełożeni zakonni, opaci lub miejscowi biskupi podejmowali inicjatywę napisania życiorysu świętego, pochowanego w ich katedrze lub opactwie<sup>378</sup>. Nikt owych *vitae* nie poddawał pod osąd papieski, np. w wypadku zakonu cystersów życiorys nowego świętego był zatwierdzany przez kapitułę generalną<sup>379</sup>. Dopiero w XIII wieku kuria rzymska zaczęła przejmować prowadzenie procesów kanonizacyjnych, aby w ten sposób stworzyć jeden model dla całego Kościoła. Procesy kanonizacyjne weszły w życie za pontyfikatu Aleksandra III (1159-1181). To podczas jego rządów odbyła się kanonizacja Tomasza Becketa (1173 r.), z której zachowało się tzw. *negotium*. Papież Aleksander III jest też autorem dekretu, zgodnie z którym bez zgody papieskiej nie można było nikomu oddawać czci jako świętemu<sup>380</sup>. Następnie założenia Aleksandra III uzyskały formalne wyjaśnienia w wypowiedziach Innocentego III, a stały się obowiązującym prawem od czasu ogłoszenia ich w 1234 r. w *Decretales Gregorii IX*<sup>381</sup>. Od wypowiedzi Aleksandra III wszystkie *Vitae* były pisane ze świadomością, iż będą musiały

<sup>375</sup> R. Paciocco, „*Come ho potuto e con parole improprie*”, s. 29-30.

<sup>376</sup> Na temat *miracula* zob. A. Witkowska, *Sancti. Miracula. Peregrinationes...*, s. 193-194.

<sup>377</sup> Na ten temat zob. E. Prinzivalii, *Un santo da leggere: Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti agiografiche*, w: *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Giulio Einaudi editore, Torino 1997, s. 72.

<sup>378</sup> Na temat procesów kanonizacyjnych do XII wieku zob. R. Paciocco, „*Sublimia negotia*”..., s. 17-29; tenże, *Da Francesco ai „Catalogi Sanctorum”*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1999, s. 25-47; W. Block, *Figury biblijne w „Vita secunda”*..., s. 49-50.

<sup>379</sup> Por. *Statuta capitulorum generalium Ordinis Cistercensis ab anno 1116 ad annum 1786*, Louvain 1933, s. 26.

<sup>380</sup> *Sine pape licentia non licet aliquem venerari pro sancto*. Cyt. z dekretu Aleksandra III *Audivimus*. Por. R. Paciocco, „*Sublimia negotia*”..., s. 17.

<sup>381</sup> Zob. tamże, s. 25.

być wysłane do Rzymu i tam podlegać ocenie Stolicy Apostolskiej. Od XIII wieku, zwracając się z prośbą o kanonizację, czyli wysyłając *petitio* z wnioskiem o otworzenie procesu kanonizacyjnego, należało przedstawić kurii rzymskiej życiorys kandydata na świętego, zawierający również proces przesłuchania świadków odnoszący się do życia i cudów przyszłego świętego. Tak więc dzieło hagiografa miało ogromne znaczenie, gdyż od niego zależał wynik procesu. Należało tak go zredagować, aby papież i kolegium kardynalskie zostało przekonane o świętości i o wielkiej wartości nowego świętego dla ugruntowania życia chrześcijańskiego. Biorąc więc pod uwagę *Vita beati Francisci*, Tomasza z Celano musiał uwzględnić w nim wszystkie wymagania formalne i oczekiwania ze strony papieża i zakonu, miał być to bowiem pierwszy oficjalny życiorys Świętego z Asyżu.

Wspomniany w poprzednim paragrafie papież Grzegorz IX dnia 16.07.1228 r. ogłosił świętym Franciszka z Asyżu, a w bulli kanonizacyjnej *Mira circa nos* przedstawił obraz nowego świętego, którego Bóg podarował Kościołowi. W wypowiedzi papieskiej Franciszek został przedstawiony jako wielki reformator i obrońca wiary katolickiej. Wiele wskazuje na to, że w tym dniu następca św. Piotra spotkał się też z Tomaszem z Celano, któremu powierzył zadanie napisania życiorysu stygmatyka z Asyżu. O tym fakcie informuje sam Tomasz w prologu do swojego dzieła, gdzie twierdzi, iż napisał je *za rozkazaniem pana papieża Grzegorza*<sup>382</sup>. Brat Tomasz nie opisuje dokładnie ani okoliczności tego polecenia, ani nie podaje daty, kiedy ukończył pracę nad *Vita sancti Francisci*. Na podstawie wiadomości zawartej w kodeksie 3817 przechowywanym w paryskiej Bibliotece Narodowej przyjmuje się, iż Celano ukończył swą legendę przed 25.02.1229 r., bowiem tego dnia miała być zatwierdzona przez Grzegorza IX znajdującą się w owym czasie w Perugii<sup>383</sup>. Informację taką podał w 1937 r. Michael Bihl<sup>384</sup>. Jednak należy wziąć pod uwagę, iż wspomniany kodeks pochodzi z drugiej połowy XIV wieku, a więc wiadomość tam zawarta jest dość późna. Wydaje się więc najpewniejsze, iż *Vita I* powstała między 16.07.1228 r. a 25.05.1230 r. Pierwsza data oznacza kanonizację Serafickiego Ojca, a druga przeniesienie jego ciała do nowo wybudowanej bazyliki. Ten ostatni fakt nie został opisany przez Tomasza z Celano, co pozwala przypuszczać, iż dzieło zostało ukończone przed tą datą. Polecenie napisania żywota nie było niczym nadzwyczajnym w średniowiecznej hagiografii. Zdarzało się często, iż przy okazji kanonizacji zamawiano jeden lub więcej życiorysów (*vitae*) nowego świętego. Jednak nie zdarzało się zbyt często, żeby zlecniodawcą był sam papież. Podobna sytuacja powtórzy się przy kanonizacji Klary z Asyżu, gdy Aleksander IV poleci Tomaszowi z Celano opisać jej

---

<sup>382</sup> 1 Cel 1, 1, w: ZF, s. 441. Według Czesława Gnieckiego przypuszczalnie przy okazji pobytu Grzegorza IX w Asyżu z okazji kanonizacji Franciszka powierzył on zadanie napisania *Vita I* Tomaszowi z Celano. Zob. Cz. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie powstałe w XIII i XIV w.*, ISF, Kraków 2005, s. 67. Natomiast Stanislao da Campagnola opowiada się za wcześniejszą datą przekazania Tomaszowi z Celano dyspozycji napisania *Vita I*. Zob. S. da Campagnola, *Introduzione*, w: *Fonti Francescane*, Edizioni Messaggero, Padova 1990, s. 219.

<sup>383</sup> Informację taką podaje Fernando Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 66. Datę 25.02.1229 r. jako zatwierdzenie *Vita I* przyjmuje Emmanuela Prinzivalli. Por. E. Prinzivalli, *Un Santo da leggere...*, s. 78. Taką datę przyjmuje również Wiesław Block. Zob. W. Block, *Franciszek z Asyżu i jego bracia*, s. 196. Raimondo Michetti uważa, iż zatwierdzenie w 1229 r. nie było końcem prac nad *Vita I* ze strony Tomasza z Celano i że autor dopracowywał swoje dzieło jeszcze w późniejszym czasie. Zob. R. Michetti, *La „Vita beati Francisci” di Tommaso da Celano: storia di un’agiografia medievale*, „Franciscana” 1999, nr 1, s. 132-133.

<sup>384</sup> M. Bihl, *De codicibus*, AFH 1937, nr 30, s. 20.

życie<sup>385</sup>. Normalnym trybem postępowania było napisanie życiorysu zleconego przez biskupa miejsca lub przełożonego zakonu albo opactwa, w którym święty zmarł. W tym przypadku polecenie opisanie życia Świętego z Asyżu powinno wyjść od ministra generalnego, którym w owym czasie był Jan Parenti lub też od Guidona II, biskupa asyńskiego. Trudno na podstawie zachowanych dokumentów odpowiedzieć: dlaczego tak się nie stało? I dlaczego polecenie wyszło od Grzegorza IX? Odpowiedzi można szukać w przyjaźni Biedaczyny z następcą św. Piotra i jego wierności Kościołowi świętemu, ale również w polityce papieskiej. Najwyraźniej zadziałały obydwa motywy. Za pierwszym argumentem opowiadał się m.in. Fernando Uribe, który uważał, iż Grzegorz IX podziwiał swego przyjaciela Franciszka i z tego powodu na jego cześć chciał zbudować dwa monumenty – bazylikę asyńską jako dzieło architektoniczne i *Vita I* Tomasza z Celano – dzieło literackie<sup>386</sup>. Natomiast za motywem polityki papieskiej opowiada się Felice Accrocca, przekonany o wielkiej randze, jaką Grzegorz IX nadawał nowym zakonom w ich dziele reformy Kościoła. Właśnie chęć wykorzystania osoby Poverella do wzmocnienia tej reformy legła u podstaw papieskiego zlecenia<sup>387</sup>. Nie wiadomo, czy papież sam wybrał Tomasza z Celano do napisania *Vita I*, czy też został on przedstawiony przez braci znanych Grzegorzowi IX lub przez brata Eliasza?

Tomasz z Celano nie należał do najbliższych towarzyszy św. Franciszka, być może był członkiem grupy bogatych i uczonych mężczyzn, która przyłączyła się do naśladowców Biedaczyny około 1215 r. i została przyjęta do zakonu przez samego założyciela<sup>388</sup>. Niewiele jest informacji na temat osoby pierwszego biografa Biedaczyny. Prawdopodobnie urodził się między 1185 a 1190 r. w mieście Celano, stąd określany jest celańczykiem, w regionie Abruzji. Niczego konkretnego nie wiadomo o jego rodzinie, ale musiała być dość zamożna, skoro Tomasz mógł studiować, o czym świadczy jego twórczość literacka i wysoka kultura. Znał bardzo dobrze *Biblię* i łacińskich klasyków oraz ojców Kościoła. Niektórzy przypuszczają, że odbył studia na Uniwersytecie Bolońskim i pracował na dworze papieskim<sup>389</sup>. Prawdopodobnie w momencie przystąpienia do ruchu franciszkańskiego był już kapłanem. Przez krótki czas przebywał wraz z braćmi przy kościele Matki Bożej Anielskiej, choć pewności na ten temat nie ma. Pewna wiadomość o bracie Tomaszu z Celano pochodzi z 1221 r., bowiem autor po kapitule generalnej w tym roku podjął decyzję o wybraniu się na misję do Niemiec. Był jednym z dwudziestu pięciu braci, którzy wraz z Cezarym ze Spiry wyruszyli tam, o czym informuje w *Kronice* Jordan z Giano<sup>390</sup>. Nie wiadomo, do kiedy

<sup>385</sup> Zob. R. Paciocco: *Come ho potuto e con parole improprie*, w: R. Paciocco, F. Accrocca, *La leggenda di un santo di nome Francesco*, s. 83-84.

<sup>386</sup> F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 67.

<sup>387</sup> F. Accrocca, „*Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco*”, s. 42. Opinię Accrocchy można znaleźć też we *Wstępie* do polskiego wydania *Źródeł franciszkańskich*. Zob. ZF, s. 408.

<sup>388</sup> Por. 1 Cel 57, 1, w: ZF, s. 482. Zob. G. Odoardi, *Il b. Tommaso da Celano compagno e biografo di s. Francesco*, w: N. Petrone, *Fra Tommaso da Celano*, Tagliacozzo 1992, s. 28-29. Zob. też: W. Block, *Figury biblijne w „Vita secunda”...*, s. 149-153; R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 21.

<sup>389</sup> Por. W. Block, *Franciszek z Asyżu i jego bracia*, s. 193; F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 63.

<sup>390</sup> Por. JanoChron, 19; *Fr. Thomas de Zelano, qui legendam sancti Francisci et primam et secundam postea conscripsit*.

Celańczyk pozostał w Niemczech. Niektórzy historycy utrzymują, że do 1224 r.<sup>391</sup>. Prawdopodobny wydaje się jego pobyt w Asyżu podczas śmierci Franciszka, bowiem jego opisy mają znamiona naoczności świadectwa. Natomiast na pewno był obecny na kanonizacji Poverella 16.07.1228 r.<sup>392</sup>. Jak wspomniano wcześniej, wysoce prawdopodobne jest, iż wówczas papież Grzegorz IX polecił mu napisanie *Vita* nowo kanonizowanego Świętego. Nieznana jest jednak dokładna data papieskiego zlecenia. Polecenie to zmieniło jego dotychczasowe życie, przestał być misjonarzem w Niemczech, a został hagiografem świętego Franciszka. Od tego momentu nie ma żadnych informacji o bracie Tomasz, przetrwały tylko jego dzieła.

Tomasz z Celano, pisząc życiorys Serafickiego Ojca, opierał się przede wszystkim na wypowiedziach Biedaczyny lub informacjach na jego temat od wiarygodnych świadków<sup>393</sup>. Jak wspomniano, Celańczyk nie należał do grupy pierwszych naśladowców Asyżanina i nie przebywał z Biedaczną przez długi okres czasu, dlatego w większości wypadków odwoływał się do „wiarygodnych świadków”. Być może miał też do dyspozycji źródła pisane, takie jak: bulle papieskie, akta z procesu kanonizacyjnego i opis niektórych cudów. Z tekstu jego dzieła wynika, że znał *Pisma* św. Franciszka i *List okólny* brata Eliasza. Niektóre wiadomości mógł zaczerpnąć od papieża Grzegorza IX, który jako kardynał protektor i przyjaciel Franciszka zapewne posiadał niektóre informacje odmienne od św. Klary i biskupa Asyżu<sup>394</sup>. Co ciekawe, jak wykazał w swych pracach Roberto Paciocco, Tomasz z Celano nie skorzystał ze świadectwa brata Leona i najbliższych towarzyszy, bowiem ci nie złożyli swojego świadectwa podczas procesu kanonizacyjnego<sup>395</sup>.

Autor *Vita I* podzielił swe dzieło na trzy części. Całość poprzedzona jest prologiem, a kończy się epilogiem. W *Prologu* Tomasz podaje cel oraz uzasadnienie napisania *Życiorysu* św. Franciszka. Ponadto określa źródła, z których korzystał. Pierwsza część zawiera informacje o życiu Franciszka od jego narodzin do 25.12.1223 r., czyli do osiemnastego roku od jego nawrócenia. W tej części autor poświęca dużo miejsca procesowi nawrócenia Biedaczyny oraz początkom ruchu franciszkańskiego. Natomiast dziwi przemilczenie

---

<sup>391</sup> Tak utrzymuje Stanislao da Campagnola. Por. S. da Campagnola, *Introduzione*, w: *Fonti Francescane*, Edizioni Messaggero, Padova 1990, s. 218.

<sup>392</sup> F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 64, F. Accrocca, „*Viveva ad Assisi...*”, s. 43. Wiesław Block twierdzi, że prawdopodobnie był obecny podczas kanonizacji. Por. W. Block, *Franciszek z Asyżu i jego bracia*, s. 195.

<sup>393</sup> Por. 1 Cel 1, w: ZF, s. 441: *To, co słyszałem z jego własnych ust lub czego dowiedziałem się od wiarygodnych świadków*. Na temat źródeł do napisania *Vita I* zob. W. Block, *Figury biblijne w „Vita secunda”*..., s. 157-158.

<sup>394</sup> Taką informację podaje, cytując Cecylia Niezgoda, Czesław Gniecki. Zob. Cz. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie*, s. 68. Piszący w 1981 r. *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”* ojciec Cecylia Niezgoda nie mógł znać prac Nicolangelo D’Acunta, który na początku XXI w. udowodnił, że za życia Biedaczyny dwóch biskupów asyjskich nosiło imię Gwidon i dlatego Celano, piszący w latach 1228-1230 *Vita I*, nie mógł skorzystać z informacji biskupa Gwidona, który znał Franciszka od młodości, bowiem biskup Gwidon I już nie żył. Zob. C. Niezgoda, *Wprowadzenie. Wczesne źródła franciszkańskie*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1981, s. 12; N. D’Acunto, *Il vescovo Guido oppure i vescovi Guido? Cronotassi episcopale assisiana e fonti francescane*, w: *Assisi nel medioevo*, Accademia Proporziana del Subasio, Assisi 2002, s. 103-155.

<sup>395</sup> Zob. R. Paciocco, „*Sublimia negotia*”..., s. 120-127. Autor stwierdza, iż pierwsi towarzysze Franciszka odmówili składania zeznań przed komisją papieską z dwóch powodów. Po pierwsze, zgodnie z poleceniem Chrystusa nie składali przysięgi, a ta była wymagana podczas procesu. Po drugie, nie chcieli poprzez swoją opowieść przysporzyć sobie chwały tego świata, czyli nie składali świadectwa z pokory.

wydarzeń z lat 1219-1221, czyli okresu pierwszego wielkiego kryzysu w zakonie. Druga część *Vita I* poświęcona jest opisowi faktów z dwóch ostatnich lat życia Poverella. Autor zatrzymuje się przede wszystkim na okolicznościach otrzymania stygmatów przez Serafickiego Ojca. Ostatnia trzecia część dzieła obejmuje okres po 3.10.1226 r. Szczegółowo została opisana ceremonia kanonizacyjna i cuda otrzymane przez wstawiennictwo Biedaczyny. Zakończenie, czyli epilog, jest bardzo krótki. Tomasz z Celano usprawiedliwia się z faktu opuszczenia opisu wielu cudów i prosi czytelników, nazywając siebie grzesznikiem, aby pamiętali o nim przed Bogiem. Mimo zapowiedzi w prologu o nieudolności i nieporadności stylu swoich wypowiedzi, dzieło zostało napisane językiem poprawnym, a niekiedy nawet wykwintnym. Autor potrafił sprawnie posługiwać się językiem łacińskim, ale również był dobrym znawcą *Biblii*. W sztuce pisarskiej zastosował tzw. *cursus*, czyli rytmiczne uporządkowanie budowy zdania. W ten sposób tekst podczas głośnego czytania odznaczał się dźwięcznością i rytmicznością<sup>396</sup>.

Tomasz swe dzieło *Vita I* skierował głównie do członków zakonu franciszkańskiego. Życiorys pisany jest na polecenie Grzegorza IX i ma ukazać nowego świętego jako wzór dla wszystkich chrześcijan, o czym wspomina sam autor, według którego każdy stan ma w nim (Franciszku) przykład świętych uczynków<sup>397</sup>. Celano z jednej strony chce przekazać informacje o świętym z Asyżu, a z drugiej mają one posłużyć za przykład dla czytelników, aby w ten sposób pobudzić kult i pobożność wobec Biedaczyny. Dzieło jest więc poświęcone wysławianiu świętości Serafickiego Ojca. Świętość Franciszka ujawnia się już w jego nawróceniu, a następnie w przykładowym życiu oraz znoszeniu choroby i stygmatów, natomiast po śmierci – w cudach otrzymywanych przez jego wstawiennictwo.

*Vita I* Tomasza z Celano jako tekst urzędowy była rozpowszechniana nie tylko w Zakonie Braci Mniejszych, ale również w zakonach mniszych, które wprowadziły do swojej liturgii wspomnienie św. Franciszka z Asyżu. Jednak mimo wielu manuskryptów powstałych po kanonizacji Biedaczyny obecnie nie ma rękopisu, który Cellańczyk przekazał papieżowi Grzegorzowi IX. Wpłynęły na to przede wszystkim decyzje podjęte na kapitule generalnej w Paryżu w 1266 r., gdzie *Legendę* napisaną przez św. Bonawenturę uznano za jedyny oficjalny życiorys Poverella, a wszystkie inne nakazano zniszczyć<sup>398</sup>. Postanowienie kapituły paryskiej spowodowało, iż z dwudziestu zachowanych trzynastowiecznych rękopisów *Vita I* tylko jeden pochodzi ze środowiska franciszkańskiego. Jest nim manuskrypt z Falerone, obecnie przechowywany w Foligno<sup>399</sup>. *Życiorys pierwszy* jest jednak najstarszą biografią stygmatyka z Asyżu i stanowi punkt odniesienia do wszystkich późniejszych opracowań i wspomnień o Franciszku z Asyżu.

<sup>396</sup> Na temat *cursus* zob. J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Warszawa 1988, s. 78.

<sup>397</sup> 1 Cel 90, w: ZF, s. 505. Na podstawie tego tekstu Marek Sykuła wyciąga wniosek, iż adresatami *Vita I* nie byli bracia, ale przede wszystkim wierni Kościoła, którym ukazuje się nowy model świętości. Zob. M. Sykuła, *Najstarsze hagiografie świętego Franciszka jako szczególny przykład hagiografii XIII wieku*, „Lignum Vitae” 2002, nr 3, s. 18.

<sup>398</sup> Kapituła generalna nakazała pod posłuszeństwem zniszczenie wszystkich poprzedzających *Legendę* większą życiorysów Franciszka znajdujących się w zakonie, jak również tych znajdujących się w innych zakonach. Tekst postanowienia kapituły opublikował Giuseppe Abate. Zob. G. Abate, *Le „Difinitiones” del Capitolo di Parigi del 1266*, MF 1932, nr 32, s. 5.

<sup>399</sup> Zob. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 79.

Celańczyk rozpoczął swoje opowiadanie o św. Franciszku słowami: *Vir erat in civitate Assisii*, które według historyków zaczerpnął z *Księgi Hioba*, gdzie znajduje się stwierdzenie: *Vir erat in terra Hus* (Hb 1, 1) lub z dzieła św. Grzegorza Wielkiego o Benedykcie z Nursji<sup>400</sup>. Użycie wcześniejszych modeli nie jest niczym zaskakującym. Tomasz z Celano otrzymał polecenie napisania oficjalnego *Życiorysu* Biedaczyny dla braci i Kościoła, dlatego wykorzystał wszystkie wcześniejsze prawzory świętości, aby z nich stworzyć nowy obraz świętego, który zgodnie z charakterystyką dzieła hagiograficznego został przekazany czytelnikom. Co ciekawe, Celano, opisując wygląd Świętego z Asyżu, nie uległ kanonom hagiograficznym, gdzie bohater jest zawsze dobrze zbudowany, natomiast autor przedstawił Poverella zgodnie z prawdą historyczną jako człowieka średniego wzrostu, raczej niskiego<sup>401</sup>.

Brat Tomasz z Celano jako autor oficjalnej legendy zleconej przez samego papieża nie mógł nie uwzględnić oczekiwań zleceńodawcy wobec nowego Świętego wyrażonych w bulli kanonizacyjnej *Mira circa nos*. Tam następca św. Piotra przedstawił Franciszka jako robotnika w winnicy Pańskiej, który zostaje doń wysłany w ostatniej godzinie, aby usunął ciernie i osty oraz poprzez swoją pracę spowodował, że zacznie ona przynosić owoce. Biedaczyna według wyjaśnień Grzegorza IX był człowiekiem według zamysłu Bożego „lampą świecącą wzgardzoną przez bogatych”<sup>402</sup>. Papież Grzegorz IX, uprawomocniając obecność braci mniejszych w Kościele, wskazuje ich zadanie, a mianowicie mają postępować tak, jak ich założyciel, czyli pracować w winnicy Pańskiej przy oczyszczaniu i użyźnianiu jej, aby przynosiła coraz większe plony. Tak więc franciszkanie powinni poświęcić swoje siły pracy nad reformą Kościoła. Co więcej, papież przedstawił Biedaczynę nie tylko jako pokornego robotnika, ale również wojownika walczącego z nieprzyjaciółmi Kościoła jak biblijny Samson z Filistynami. Dzięki tym porównaniom Biedaczyna z Asyżu zostaje włączony w dzieło reformy Kościoła, a nawet w „teologię reformy”<sup>403</sup>.

Jednak bulla papieska nie była dla Tomasza tylko jednym z wielu źródeł przy pisaniu *Vita I*. Był on bardzo dobrym artystą i dlatego cały materiał wykorzystał w taki sposób, że trudno dostrzec treści, które zapożyczył. W *Życiorysie* nie ma np. odwołania do postaci Samsona czy Gedeona. Wykorzystany zaś został obraz Franciszka jako robotnika w winnicy Pańskiej, ale Asyżanin bardziej przypomina nieustającego w swych dziełach duszpasterskich św. Pawła niż wojowników ze *Starego Testamentu*. Pod wpływem sugestii papieskich Tomasz z Celano przedstawił Franciszka jako robotnika walczącego z cierniami i chwastami w winnicy Pańskiej, używając do tego dzieła słowa, czyli nauczania. Z tego powodu Biedaczyna w pewnym momencie został przez Celańczyka nazwany „nowym ewangelistą”<sup>404</sup>.

Przedstawiając św. Franciszka jako wzór postępowania dla braci mniejszych, Tomasz z Celano stwierdził, iż głównym pragnieniem Biedaczyny było zachowanie *Świętej Ewangelii* oraz naśladowanie nauki i postępowania Jezusa Chrystusa, dlatego oddawał się on

---

<sup>400</sup> Zob. F. Accrocca, „*Alter apostolus*”. *Per una rilettura della Vita beati Francisci*, w: R. Paciocco, F. Accrocca, *La leggenda di un santo di nome Francesco*, s. 146.

<sup>401</sup> Por. 1. Cel 83, 8, w: ZF, s. 499.

<sup>402</sup> Gregorius IX, *Mira circa nos*, w: BF, t. I, s. 42.

<sup>403</sup> Por. R.J. Armstrong, „*Mira circa nos*”. *Gregory IX's View of the Saint Francis of Assisi*, „*Laurentianum*” 1984, nr 25, s. 398-405.

<sup>404</sup> 1 Cel 89, 4, w: ZF, s. 505.



rozpatrywaniu Jego czynów i medytacjom nad Jego słowem, przede wszystkim nad wcieleniem i męką<sup>405</sup>. Mimo że autor odwołał się do *Reguły bez bulli*, to jednak delikatnie zmienił jej sens. Tekst reguły mówił bowiem o zachowywaniu nauki i naśladowaniu przykładu (*Domini nostri Jesu Christi doctrinam et vestigia sequi*), dosłownie o chodzeniu po śladach Chrystusa i zachowywaniu Jego nauki, co było odwołaniem się do *Listu św. Piotra* (1 Pt 2,21). Natomiast Celano napisał o *vestigia imitari*, czyli nie o tym, by iść po śladach Zbawiciela, ale by Go naśladować, inaczej mówiąc odwzorowywać, kopiować Jego życie, a nie *sequire* (iść, podążać) za Jego doktryną. Takie postawienie sprawy zmieniło perspektywę i doprowadziło autora do stwierdzenia, że Franciszek doskonale utożsamiał się z Chrystusem, idąc za życiem i śladami apostołów<sup>406</sup>. Tak więc Franciszek i jego następcy nie mają iść po śladach Chrystusa (*vestigia Christi*), ale po śladach apostołów (*vestigia Apostolorum*). Zmienia się tutaj nie tylko perspektywa, ale przesuwają istotą zakonu franciszkańskiego, a tym samym jego tożsamości. Bracia mniejsi nie muszą postępować po śladach Chrystusa i słuchać jego nauki, ale powinni na wzór apostołów głosić naukę Zbawiciela.

Zgodnie z tą strategią istotą zakonu stała się jego apostołskość. W ten sposób Tomasz z Celano zaakceptował koncepcję Stolicy Apostolskiej na dzieło Poverella. Już bowiem Honoriusz III widział we Franciszku i jego towarzyszach tych, którzy za pozwoleniem Kościoła rozsiewają ziarno Słowa Bożego na wzór apostołów<sup>407</sup>. Konsekwencją takiego podejścia było przedstawienie przez Tomasza z Celano sceny odkrycia własnego powołania najpierw przez Franciszka, a później przez jego naśladowców. W obu wypadkach jest to tekst ewangeliczny przedstawiający wysłanie apostołów na misję do głoszenia Ewangelii<sup>408</sup>.

Według brata Tomasza głównym zadaniem, któremu oddawał się Asyżanin po swoim nawróceniu, była odbudowa kościołów. W *Życiorysie pierwszym* stanie się ona symbolem misji, którą od Pana otrzymał Święty, a mianowicie odbudowy Kościoła Chrystusowego. Właśnie w jednym z odbudowanych kościołów Franciszek, według Celano, miał dokonać ostatecznego wyboru sposobu życia, o czym świadczą słowa *Pisma Świętego* usłyszane przez Biedaczną na temat wysłania apostołów na misję ewangelizacyjną (*missio apostolorum*). W taki właśnie sposób kościółek Matki Bożej Anielskiej stał się miejscem narodzin Zakonu Braci Mniejszych, a usłyszane tam słowa *Ewangelii* bazą określającą działalność franciszkanów<sup>409</sup>. W opisie autora *Vita I* nowo powstałemu Zakonowi Braci Mniejszych od początku została powierzona w Kościele misja głoszenia kazań.

Brat Tomasz z Celano był świadomy odmienności (*novitas*), którą sam Franciszek i jego zakon posiadają w Kościele. Poverello od momentu swego nawrócenia został napełniony nowym duchem, który przekształcił go w nowego żołnierza Chrystusowego (*novus Christi miles*) gotowego do walki z piekielnym nieprzyjacielem i w nowego Jezusowego atletę (*novus*

<sup>405</sup> 1 Cel 84, 1, w: ZF, s. 499. Tekst łaciński brzmi: *Sanctum Evangelium observare... Domini nostri Iesu Christi doctrinam sequi et vestigia imitari*, przez co cytuję Rnbu1, 1. Zob. FF1, s. 359

<sup>406</sup> Por. 1 Cel 88, 3, w: ZF, s. 504: *W sposób doskonały przystał do Chrystusa, idąc za życiem i śladami apostołów*. Wersja łacińska tak to oddaje: *Perfectissime adhaesit Christo, Apostolorum vitam et vestigia sequens*. Por. 1 Cel 88, 3, w: FF1, s. 364.

<sup>407</sup> Por. Honorius III, *Cum dilecti filii*, w: BF, t. I, s. 2.

<sup>408</sup> Por. 1 Cel 22, 1-4, w: ZF, s. 458.

<sup>409</sup> Zob. G. Miccoli, *Francesco d'Assisi memoria, storia e storiografia*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2010, s. 116-117.

*Christi atleta*). Co więcej, Seraficki Ojciec był nowym światłem (*nova lux*) posłanym z nieba, aby założyć nową winnicę złożoną z nowych uczniów Chrystus (*novi Christi discipuli*), dla których napisał nową formę życia. Na tym jednak nie koniec nowości. Dzięki swej działalności Franciszek przekształcił Greccio w nowe Betlejem (*quasi nova Bethlehem de Graecio facta est*), a on sam stał się nowym ewangelistą (*novus evangelista*), który poprzez swoją działalność kaznodziejską rozlał jak strumienie na pustyni wodę zdrowej nauki. Poprzez niego Bóg odnowił zapisane cuda ze *Starego Testamentu* i zasadził nowy zakon (*ordine novo*), który jest cudownie kwitnącą rośliną, wydającą słodkie kwiaty „świętych cnót”<sup>410</sup>.

Święty z Asyżu został przedstawiony przez Celano jako nowy apostoł głoszący światu Ewangelię, który założył zakon przeznaczony do rozsiewania po całym świecie ziarna słowa Bożego. Z opisu Tomasza z Celano wynika, że Poverello od samego początku swojego powołania chciał założyć nowy zakon, który bardzo szybko został nazwany Zakonem Braci Mniejszych<sup>411</sup>. Można tu dostrzec projekcję wtórną, czyli przenoszenie życia franciszkańskiego z lat 1226-1230 na początki zakonu. W tym miejscu warto zauważyć, iż Tomasz z Celano tylko raz w swoim dziele użył terminu *fraternitas* na określenie całości zakonu, w innych wypadkach używał pojęć *ordo* lub *religio*, a nawet to pojedyncze określenie związane jest z nazwą Zakon Braci Mniejszych<sup>412</sup>. Wygląda, że również w tym wypadku Celano przyjął sposób postrzegania Stolicy Apostolskiej na ruch franciszkański. Kuria rzymska od czasów Honoriusza III i jego bulli *Cum dilecti* z 1219 r. określała naśladowców Franciszka jako *religione Minorum Fratrum*, a od 1220 r. i bulli *Pro dilectis* nazywała *Ordine Fratrum Minorum*<sup>413</sup>.

Według Tomasza Celano ruch franciszkański od swojego powstania był zakonem z jasno określonym zadaniem w Kościele, którym było głoszenie kazań. Dlatego po usłyszeniu *Ewangeli* o rozesłaniu apostołów Franciszek według Tomasza zaczął głosić kazania i wzywać do nawrócenia<sup>414</sup>. Jeżeli porównać opis Celano z wypowiedziami Biedaczyny, choćby z jego *Testamentu*, w którym zabronił przemawiania braciom bez pozwolenia proboszcza (choć byliby bardzo mądrzy) lub nakazywał pracę rąk własnych jako środek do utrzymania się, lub też zabroniał zwracania się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o przywileje, to widać, iż autor *Vita I* o nich kompletnie nie wspomina. Dla niego działalność kaznodziejska stała się głównym zajęciem braci mniejszych. Jednak ten proces dokonał się w zakonie po 1223 r., więc przenoszenie go na początkowe lata działalności franciszkańskiej jest anachronizmem.

Zmiany, które dokonały się w ruchu franciszkańskim, były spowodowane jego rozwojem i wstąpieniem do braterstwa wielu uczonych i wykształconych kandydatów, dla

---

<sup>410</sup> Wszystkie porównania wzięte są z *Vita I* Tomasza z Celano. Zob. *Novo ac singularis perfusus spiritu*, 1 Cel 6, 7, w: FF1, s. 282; *Novus Christi miles*, 1 Cel 9, 1, w: FF1, s. 284; *Novus Christi athleta*, 1 Cel 10, 3, w: FF1, s. 286. *Nova lux*, 1 Cel 36, 6, w: FF1, s. 311; *Quasi nova Bethlehem*, 1 Cel 85, 5, w: FF 1, s. 360; *Novus evangelista*, 1 Cel 89, 4, w: FF1, s. 365, *Ordine novo*, 1 Cel 89, 7, w: FF1, s. 365.

<sup>411</sup> Taką wizję początku zakonu przyjął za Tomaszem z Celano Kajetan Esser. Zob. K. Esser, *Origini e inizi del movimento e dell'ordine francescano*, Editoriale Jaca Book, Milano 1975, s. 25-42.

<sup>412</sup> Por. 1 Cel 38, 3: *Volo inquit ut Ordo Fratrum Minorum fraternitas haec vocetur*, w: FF1, s. 312.

<sup>413</sup> Por. Honorius III, *Cum dilecti*, w: BF, t. I, s. 2; tenże, *Pro dilectis*, w: BF, t. I, s. 5.

<sup>414</sup> Zob. 1. Cel 23, 1-2, w: ZF, s. 458.

których działalność pastoralna była oczywistością. Ową zmianę myślenia w podejściu do kaznodziejstwa i zaangażowanie duszpasterskie widać dobrze w dziele Celańczyka. Jeśli wziąć pod uwagę np. jego przedstawienie spotkania Franciszka z Innocentym III, to można zauważyć, iż papież zachęcał Franciszka i jego braci do działalności pastoralnej, nawet obiecywał udzielić im przywilejów, jeśli wrośnie ich liczba<sup>415</sup>.

Przedstawienie w ten sposób zatwierdzenia sposobu życia jest włączeniem się Tomasza w dyskusję wewnątrzzakonną o zwracaniu się do Stolicy Apostolskiej o przywileje, aby usprawnić działalność pastoralną. Według Celano problem i dyskusja na ten temat nie powinna mieć miejsca w zakonie, bowiem to sam papież Innocenty III obiecał Franciszkowi udzielenie przywilejów. Taki sam tok myślenia można dostrzec w rozwiązaniu dylematu, jaki miał mieć Biedaczyna i jego bracia po powrocie z Rzymu, a mianowicie czy powinni przebywać między ludźmi, czy też udać się na pustelnię<sup>416</sup>. Poverello zdecydował o życiu wśród ludzi, a autor *Vita I* uzasadnia ten wybór świadomością Serafickiego Ojca, który został posłany, aby zdobywać dusze dla Boga. Cecylian Niezgoda, komentując tę wypowiedź Asyżanina, umieszczoną w *Życiorysie pierwszym*, stwierdza, iż jest to decyzja, do której odnoszą się wszystkie najstarsze źródła i wskazuje na aspekt apostolski powołania franciszkańskiego<sup>417</sup>. Wniosek wyciągnięty przez polskiego franciszkanina jest oczywiście prawdziwy przy założeniu, że bierze się pod uwagę tylko hagiografię franciszkańską, a nie *Pisma św. Franciszka*.

Po rozwiązaniu dylematów związanych z prośbą o przywileje oraz o tym, czy franciszkanie mają poświęcać się życiu czynnemu czy też kontemplacji, Tomasz z Celano przedstawił założyciela braci mniejszych jako rycerza Chrystusa, który posiadając upoważnienie apostolskie, przeprawiał się przez wioski i miasta, głosząc królestwo Boże<sup>418</sup>. Pojawia się tu znowu zapożyczenie z języka papieża Grzegorza IX i ówczesnej hagiografii, gdzie Święty przedstawiany był jako zwycięski rycerz. Franciszek do swej walki używał Słowa Bożego. Na podstawie opisów *Vita I* czytelnik mógł wyrobić sobie przekonanie, iż głównym jego zajęciem było homiletyka. Biedaczyna głosił kazania, bowiem w jego czasach – jak pisze Celano – nauka ewangeliczna była zaniedbana i bezsilna. Święty zaś został powołany przez Boga, aby za przykładem apostołów wszędzie po całym świecie głosić Ewangelię Chrystusową. Nie dziwi więc, iż Tomasz Celano po takim przedstawieniu działalności Poverella nazwał go „nowym ewangelistą”<sup>419</sup>, który triumfalnie wkracza do miast, a poprzez jego kazania wiara Kościoła rośnie, a przewrotność heretycka doznaje klęski<sup>420</sup>.

Jednak nie można dzieła Tomasza z Celano zredukować do utworu pochwalnego na cześć działalności duszpasterskiej Franciszka i Zakonu Braci Mniejszych. Autor bowiem zauważył też inne doświadczenia w obrębie zakonu i sprawy, które nie zostały rozwiązane. Felice Accrocca nazwał model zastosowany przez Celano do napisania *Życiorysu pierwszego*

---

<sup>415</sup> Por. 1 Cel 33, 7-8, w: ZF, s. 446.

<sup>416</sup> Zob. 1 Cel 35, 5, w: ZF, s. 468.

<sup>417</sup> C. Niezgoda, *Życiorys pierwszy*, przypis do wersetu 35, 6, w: ZF, s. 468.

<sup>418</sup> Zob. 1 Cel 36, 1-3, w: ZF, s. 469.

<sup>419</sup> 1 Cel 89, 4, w: ZF, s. 504.

<sup>420</sup> 1 Cel 62, 6, w: ZF, s. 486.

modelem otwartym (*un modello aperto*)<sup>421</sup>. Autor nie ukrywa bowiem zaniepokojenia odnośnie do kierunków rozwoju zakonu. Był zadowolony z jego wielkości i faktu, że wśród jego członków byli przedstawiciele wielu krajów europejskich, ale wkłada w usta Franciszka prorocstwo, według którego jego zakon porównany jest do jabłoni przynoszącej na początku słodkie jabłka, później mniej słodkie, a następnie gorzkie i nienadające się do spożycia, choć na zewnątrz pięknie wyglądające<sup>422</sup>.

Troska Tomasza z Celano o przyszłość zakonu wynikała przede wszystkim ze śmierci Franciszka, który nie był już w stanie korygować swoich braci. Ponadto naśladowcy Biedaczyny poprzez śmierć swego założyciela stracili przykład pokory i dobroczynności. Tomasz zdaje się twierdzić, że śmierć Poverella była karą dla zakonu za to, iż nie umiał go docenić, gdy go miał u siebie<sup>423</sup>. Mimo krytycznych uwag i z troską o przyszłość nie ma u Tomasza krytyki rozwoju zakonu, co więcej: proces rozwoju i wzrostu zakonu jest przez niego rozumiany jako forma błogosławieństwa dla dzieła zapoczątkowanego przez Franciszka. Choć wspomniana wizja o coraz gorszych owocach może świadczyć o tym, iż Tomasz był przekonany, że czas działa na niekorzyść franciszkanów i wraz z jego upływem nastąpiło pogorszenie jakości życia braci mniejszych<sup>424</sup>.

Tomasz z Celano, pisząc *Vita I*, podjął się przedstawienia Franciszka z jednej strony jako wzoru moralnego dla swoich naśladowców, czyli ukazania Biedaczyny jako modelu dla brata mniejszego, a z drugiej chciał zaprezentować nowy wzorzec chrześcijanina dla całego Kościoła. Musiał więc połączyć świat franciszkański z kulturą chrześcijańską<sup>425</sup>. Tak więc wszyscy, ale w sposób szczególny bracia mniejsi, zostali zaproszeni przez Tomasza Celano do spojrzenia w lustro (*respiciant in speculo viae suae*), którym dla nich miała być *Vita I*. Choć Tomaszowe określenie „zwierciadło życia” (*speculum vitae*), czyli Franciszek jako model świętości dla wszystkich franciszkanów, bardzo mocno weszło do hagiografii franciszkańskiej, trudno jednak przyjąć, iż szablon (matryca) świętości Biedaczyny zaproponowana przez Celano była możliwa do zastosowania w życiu naśladowców Poverella. Trudno bowiem naśladować życie człowieka, który pałał seraficką miłością do Boga, a na swym ciele nosił stygmaty. Autor *Życiorysu pierwszego* nie określił jeszcze Świętego z Asyżu *alter Christus*, ale położył fundamenty pod taki tytuł. Ze stronic *Vita I* czytelnicy mogą poznać życie Franciszka z Asyżu, człowieka, który dzięki łasce Bożej zmienił swoje życie. Z młodzieńca bogatego i rozpieszczonego przez rodziców stał się biednym, wędrownym kaznodzieją. Na tej drodze postępują z nim jego naśladowcy, którzy tak jak on wybrali drogę ubóstwa. Życie w niedostatku dla Tomasza staje się znakiem zewnętrznym obranej drogi do świętości. Franciszkowe naśladowanie Chrystusa ubogiego nie ograniczało się tylko do

<sup>421</sup> F. Accrocca, „*Alter apostolus*”..., s. 252.

<sup>422</sup> 1 Cel 28, 2-4, w: ZF, s. 462. Na temat tej wizji Franciszka zob. E. Prinzivalli, *Un santo da leggere...*, s. 84; F. Accrocca, „*Viveva ad Assisi*”, s. 50-51.

<sup>423</sup> 1 Cel 54, 5, w: ZF, s. 481: *Słusznie ponieśliśmy tę stratę, bośmy zaniedbali cię [Franciszka] doceniać, gdyśmy cię mieli wśród siebie*.

<sup>424</sup> Por. F. Accrocca, „*Specchio santissimo della santità del Signore*”. *Il Francesco narrato da Tommaso da Celano*, w: tegoż, *Francesco e i suoi frati. Dalle origini ai Cappuccini*, Istituto Storico Cappuccini, Roma 2017, s. 225.

<sup>425</sup> Tak pracę nad *Vita I* Tomasza z Celano określa Stanisław da Campagnola. Zob. S. da Campagnola, *Introduzione*, w: FF1, s. 262.

ubóstwa związanego z przedmiotami (z rzeczami materialnymi), ale łączyło się z pokorą Chrystusa i byciem Jego sługą, co Biedaczyna rozumiał jako bycie mniejszym (*minoritas*)<sup>426</sup>.

Dzieło *Vita I* spotkało się z wieloma pochwałami, ale także zarzutami. Większość insynuacji skupiała się na tym, że autor uwypuklił w tekście trzy osoby: papieża Grzegorza IX, brata Eliasza i Klarę z Asyżu<sup>427</sup>. Francuski historyk Jacques Dalarun uważa nawet, iż Celano podzielił swoje dzieło na trzy części, bowiem oparł je na trzech rodzajach dokumentów. Pierwsza część skupiona wokół *Pism* św. Franciszka, druga oparta na *Epistola encyclica* brata Eliasza, natomiast trzecia na aktach z procesu kanonizacyjnego<sup>428</sup>. Z tak dokonanego podziału Dalarun wyciąga wniosek, iż w pierwszej części główną postacią jest Biedaczyna, w drugiej brat Eliaz, a w trzeciej Grzegorz IX.

Niektórzy historycy zauważają wyjątkową wartość artystyczną *Vita I*, podkreślając jednak niewielki walor historyczny dzieła<sup>429</sup>. Biorąc jednak pod uwagę charakter hagiograficzny dzieła pisanego zgodnie z kanonem tradycji średniowiecznej, Tomasz z Celano jest autorem wrażliwym na rzeczywistość historyczną, dowodem na to jest choćby opis wyglądu fizycznego Świętego z Asyżu, niepowtórzony przez żadnego z jego późniejszych biografów<sup>430</sup>. Wiele zarzutów skierowanych do autora *Życiorysu pierwszego* można wytłumaczyć pośpiechem w pisaniu dzieła oraz brakiem wystarczających informacji. Należy przyznać, że mimo wielu zastrzeżeń nie umniejszają one wartości tekstu Tomasza z Celano. *Vita I* jako najstarsza biografia Biedaczyny jest bazą i punktem odniesienia dla wszystkich późniejszych opracowań traktujących o Franciszku, a zarazem ważnym źródłem służącym do poznania życia Serafickiego Ojca i założonej przez niego wspólnoty braci.

## **b. Dzieła zależne od *Vita I* Tomasza z Celano**

Z *Vita I* Tomasza z Celano ściśle związane jest inne dzieło, a mianowicie *Legenda do użytku chórowego* (*Legenda ad usum chori*), które powstało w związku z modlitwą brewiarzową<sup>431</sup>. Jest to synteza życia św. Franciszka sporządzona na bazie *Życiorysu pierwszego* Celano. Do niedawna nie było jeszcze żadnego dokumentu posiadającego wzmiankę o autorze tego tekstu. Na podstawie jego analizy, języka i stylu zauważono znaczne podobieństwo do *Vita I* brata Tomasza z Celano i z tego powodu zaczęto przypisywać autorstwo tego dziełka Celano<sup>432</sup>. Jednak w 2011 r. dwoje włoskich badaczy – Eleonora Rava

<sup>426</sup> G. Iammarrone, *Francesco seguace di Cristo nelle biografie di Tommaso da Celano*, w: N. Petrone, *Fra Tommaso da Celano*, Tagliacozzo 1992, s. 109.

<sup>427</sup> Zob. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 81.

<sup>428</sup> J. Dalarun, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1996, s. 89.

<sup>429</sup> Zob. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 82.

<sup>430</sup> E. Prinzivalli, *Un Santo da leggere...*, s. 85.

<sup>431</sup> Tekst *Legendy do użytku chórowego* nie znajduje się ani w polskim, ani włoskim wydaniu *Źródeł franciszkańskich*. Zawiera go łacińska wersja *Źródeł franciszkańskich*. Zob. FF1, s. 427-439.

<sup>432</sup> Fernando Uribe przypisuje autorstwo Celano. Zob. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 84. Natomiast Czesław Gniecki przyjmuje to jako pewnik: *Stwierdzono, że autorem jest Tomasz z Celano*. Por. Cz. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie*, s. 72. Podobnie sądzi W. Block, *Figury biblijne w „Vita secunda”*..., s. 163. Również R. Prejs i autorzy *Fontes Francescani* podają jako autora Tomasza z Celano. Por. FF1, s. 426; R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 22.

i Filippo Sedda dokonali analizy leksykologicznej dzieła i na jej podstawie postawili tezę, iż autorem *Legendy* był Julian ze Spiry<sup>433</sup>.

Utwór powstał w 1230 r. Z treści dzieła wynika, iż ciało św. Franciszka zostało już przeniesione do bazyliki jemu poświęconej, a dokonało się to 25.05.1230 r. Michael Bihl, opierając się na tej informacji, twierdził, iż zostało ono napisane między 17 a 25.05.1230 r.<sup>434</sup>. Natomiast Chiara Frugoni uważa, że *Legenda* powstała w latach czterdziestych XIII wieku, bowiem zawiera opisy cudów znajdujące się w *Tractatus de miraculis* Tomasza z Celano, powstałym po 1244 r. Włoska uczona zauważa, iż niemożliwe jest, aby opis niektórych cudów pojawił się po raz pierwszy w *Legendzie do użytku chórowego*, skoro jest ona streszczeniem<sup>435</sup>. Jednak większość znawców tematyki franciszkańskiej przekonana jest, iż *Legenda* powstała w 1230 r. W tym roku odbywała się kapituła generalna w Asyżu. Wziął w niej udział Benedykt z Arezzo, utożsamiany z Benedyktem, wspominanym w tekście *Legendy*, który prosił autora o napisanie tekstu dostosowanego do potrzeb brewiarza<sup>436</sup>. Z podobieństwa jego imienia narodziły się hipotezy, iż jest on zleceniodawcą *Legendy*. Jak na razie jest to tylko opinia, która nie została udowodniona.

Autor wspomina w *Prologu*, że jest to synteza życia św. Franciszka bazująca na wydarzeniach opisanych w *Vita I*. Trudno określić, jakim kryterium posługiwał się autor przy wyborze poszczególnych wydarzeń z życia Biedaczyny. Z względu na zwięzłość dzieła liczy tylko siedemnaście paragrafów, autor musiał bowiem przedstawić całość w dziewięciu czytaniach brewiarzowych, tak więc zredukował treść do jego zdaniem najważniejszych faktów. Jednak można w niej znaleźć elementy, których nie ma w *Życiorysie pierwszym* Tomasza z Celano, np. miejsce złożenia ciała Poverella<sup>437</sup>.

*Legenda ad usum chori* została przyjęta w całym zakonie i z tego faktu wynika jej znaczenie dla niniejszej dysertacji. Nie wszyscy bracia czytali *Vita I* opracowane przez Tomasza z Celano, ale wszyscy członkowie Zakonu Braci Mniejszych umiejący czytać, a tym samym odmawiający brewiarz, poznali *Legendę do użytku chórowego*. Jak zauważył Jacques Dalarun, każdy brat mniejszy i siostra klaryska kilka razy w roku, biorąc pod uwagę, że od 1244 r. obchodzono oktawę uroczystości św. Franciszka, wysłuchiwali odczytywanego opisu życia św. Franciszka zawarty w *Legendzie do użytku chórowego*<sup>438</sup>. Tekst ten kształtował wyobrażenia franciszkanów o Serafickim Ojcu, a zarazem tożsamość braci mniejszych do czasów św. Bonawentury i jego *Legendy mniejszej*. Dziwi więc fakt, że *Legenda* znalazła się tylko w *Fontes Francescani*, a nie ma jej w żadnym tłumaczeniu *Źródeł franciszkańskich*.

Tomasz z Celano, któremu przypisywano autorstwo powstałej w 1230 r. *Legenda ad usum chori*, napisał w tym czasie nieznane do niedawna hagiografii franciszkańskiej dzieło

<sup>433</sup> E. Rava, F. Sedda, *Sulle tracce dell'autore della Legenda ad usum chori. Analisi lessicografica e ipotesi di attribuzione*, „Archivum Latinitas Medii Aevi” 2011, nr 69, s. 142-143.

<sup>434</sup> M. Bihl, *De S. Francisco Legenda ad usum chori auctore Fr. Thoma Celanensis iuxta novum codicem Sensensem*, AFH 1939, nr 29, s. 257-358.

<sup>435</sup> Zob. Ch. Frugoni, *Francesco e l'invenzione...*, s. 189-199.

<sup>436</sup> Por. 4 Cel 1, 1, w: FF1, s. 427: *Regasti me, frater Benedicte, ut de Legenda beatissimi patris nos tri Francisci quaedam exciperem et ea in novem lectionum seriem ordinare, quatenus in breviariis deberent haec poni, cum ob suam brevitatem ab omnibus possent haberi*.

<sup>437</sup> 4 Cel 13, 2, w: FF1, s. 435.

<sup>438</sup> J. Dalarun, *Dal Francesco storico al Francesco della storia*, w: *Fonti Liturgiche Francescane. L'immagine di san Francesco d'Assisi nei testi liturgici del XIII secolo*, Edizioni Francescane, Padova 2015, s. 18-21.

*Vita brevior*. Odkrył je francuski mediewista i koordynator francuskiego wydania *Źródeł franciszkańskich* J. Dalarun. Dom aukcyjny Les Enluminures 15.09.2014 r. wystawił na sprzedaż rękopis zawierający nieznaną dotychczas średniowieczny życiorys św. Franciszka. Nabyła go za pośrednictwem Dalaruna Biblioteka Narodowa Francji (Bibliothèque Nationale de France). Wolumen niewielkich rozmiarów (120 x 82 mm), zawierający 122 karty pergaminu, był kopią sporządzoną na użytek wędrownego kaznodziei franciszkańskiego. Wspomniany Dalarun opracował wydanie krytyczne znalezionej dzieła i wydał je w 2015 r., nadając mu tytuł *Vita beati patris nostri Francisci (Vita brevior)*<sup>439</sup>. Francuski wydawca nie miał wątpliwości, iż dzieło jest autorstwa Tomasza z Celano, bowiem już w dedykacji autor zanotował, że jest to streszczenie *Żywota*, który napisał na polecenie Grzegorza IX<sup>440</sup>. Z dedykacji wynika więc, iż dzieło zostało opracowane na prośbę brata Eliasza, który w tym czasie sprawował urząd ministra generalnego. A powodem tego były skargi braci na wielkość *Vita I*. Tytuł jednoznacznie wskazuje na przeznaczenie dzieła dla naśladowców Biedaczyny. Określenie Franciszka „naszym ojcem” świadczy, że autor jest franciszkaninem i kieruje swój utwór do współbraci.

*Vita brevior* miała zapewnić dziewięć czytań w liturgicznym obchodzie uroczystości św. Franciszka. Dalarun uważa, że wbrew powszechnemu przekonaniu, o którym wspomniano wcześniej, *Legenda do użytku chórowego* nie jest skrótem z *Vita I*, a zamieszczona we wstępie prośba brata Benedykta o wybranie czytań do użytku liturgicznego nie odnosi się do *Życiorysu pierwszego*, ale właśnie do *Żywota naszego ojca*, który w przekonaniu braci nadal za obszerny. Tak więc *Legenda ad usum chori* jest streszczeniem *Vita brevior* Tomasza z Celano<sup>441</sup>. Wynika z tego, że omawiany życiorys jest drugim w kolejności historycznej i pierwszym, który został napisany do specjalnego użytku braci mniejszych. Takiej chronologii dzieła przeciwstawia się praca Eleonory Ravy i Filippa Seddy, którzy uznali udokumentowaną hipotezę pochodzenia *Legenda ad usum chori* od Juliana ze Spiry, a nie od Tomasza z Celano.

Ponadto prace niemieckiej badaczki Pauli Bosch nad *Legendą wierszowaną* Henryka z Avranches, *Żywotem świętego Franciszka* Juliana ze Spiry oraz zaginioną legendą *Quasi stella matutina*, napisanej przez notariusza kurii Grzegorza IX, doprowadziły go do postawienia hipotezy o istnieniu pierwotnego żywota, od którego miałyby pochodzić pozostałe biografie. Bosch nazywa ten życiorys *Legenda prima*. Według tego założenia Tomasz Celano miałyby tylko częściowo wykorzystać ową protolegendę, opierając się na własnych źródłach i aktach z procesu kanonizacyjnego. Natomiast *Legenda do użytku chórowego* miałyby być wykorzystaniem *Legenda prima* i *Vita brevior* Tomasza z Celano<sup>442</sup>.

---

<sup>439</sup> Tenże, *Thome Celanensis Vita Beati patris nostri Francisci (Vita brevior)*. *Presentation ed edition critique*, „Analecta Bollandiana” 2015, nr 133, s. 23-86. Aleksander Horowski dokonał przekładu na język polski i w 2017 r. ukazało się polskie wydanie dzieła. Zob. T. Celano, *Żywoł naszego Ojca Błogosławionego Franciszka*, ISF, Kraków 2017.

<sup>440</sup> Zob. T. Celano, *Żywoł naszego Ojca...*, s. 53: *Żywoł przechwalebnego ojca naszego Franciszka, który dawniej na rozkaz wielmożnego papieża Grzegorza [...] ułożyłem w nieco pełniejszej formie, teraz [...] streściłem w krótszym dziełku.*

<sup>441</sup> J. Dalarun, *Przedmowa*, w: *Żywoł naszego Ojca...*, s. 15.

<sup>442</sup> P. Bosch, *Die verschollene Vita „Quasi stella matutina” im Gesamt der fruhen Franciscus-Quellen*, AFH 2015, nr 108, s. 3-40.

W 2016 r. Paul Bosch pogłębił i zaktualizował swą hipotezę. Obecnie zakłada on istnienie dwóch redakcji *Legenda prima*, starszą nazwaną przez niego *anterior* oraz wcześniejszą określaną *posteriori*. Według niemieckiego uczonego pierwotnym żywotem poświęconym św. Franciszkowi miałyby być *Legenda prima (anterior)*, od której pochodzą *Legenda wierszowana* Henryka z Avranches oraz zaginiona *Quasi stella matutina* notariusza Jana. Przed 1229 r. powstała według naszego autora druga redakcja *Legenda prima (posterior)*. Od niej miałyby zależeć *Żywot błogosławionego Franciszka Celano* oraz *Oficjum rytmiczne* Juliana ze Spiry. Natomiast *Vita brevior* Tomasza z Celano i *Żywot świętego Franciszka* Juliana ze Spiry miałyby powstać na podstawie *Legenda prima posteriori*<sup>443</sup>.

W tym przypadku należy się zgodzić z Aleksandrem Horowskim, który zauważył, iż do wyjaśnienia zależności między *Żywotem naszego Ojca Celano* a *Żywotem św. Franciszka* Juliana ze Spiry nie ma konieczności uciekania się do skomplikowanych hipotez Paula Boscha. Prostszy jest przyjęcie faktu, że Tomasz z Celano, wykonując polecenie brata Eliasza, posłużył się istniejącym już dziełem Juliana ze Spiry, czyli streszczeniem jego *Vita I*, do którego dodał cuda zaistniałe po przeniesieniu ciała Franciszka do nowo wybudowanej bazyliki<sup>444</sup>. Kapucyński uczony zauważył, iż część biograficzna zawierająca epizody jest najobszerniejsza w *Vita I*, średniej długości w *Żywocie świętego Franciszka* Juliana ze Spiry, a najkrótsze w *Vita brevior*. Fakt ten świadczy o procesie streszczania i skracania opisu wydarzeń, aby uzyskać tekst odpowiedni do liturgii godzin. Końcowym efektem procesu skracania była *Legenda ad usum chori*. Horowski nie zgadza się też z Dalarun w kwestii datowania *Vita brevior*. Francuski uczony uważa, że powstała ona w pierwszych latach rządów brata Eliasza, czyli około 1232 r., natomiast polski kapucyn przeszuwa jej powstanie na ostatnie lata sprawowania władzy generała zakonu przez brata Eliasza, czyli na lata 1237-1239. Data taka pozwala wyjaśnić bardzo słabe rozpowszechnienie dzieła. Między powstaniem utworu a depozycją brata Eliasza upłynęło zbyt mało czasu, aby mogło się ono rozpowszechnić w całym zakonie<sup>445</sup>. Nie wiadomo, czy *Żywot naszego Ojca* został kiedykolwiek oficjalnie zatwierdzony? Eliaz nie zwoływał kapituł generalnych, więc utwór Tomasza z Celano nie został zatwierdzony przez kapitułę generalną, ale mógł otrzymać aprobatę samego generała. Jeśli tak było, to fakt ten po degradacji brata Eliasza jeszcze mocniej wpłynął na skazanie go na zapomnienie.

Odnaleziony przez Dalaruna *Żywot naszego ojca* jest – jak wspomniano – skróconą wersją *Vita I*, ale również aktualizacją tego, co nie zostało zapisane w *Pierwszym życiorysie*, np. w utworze wspomina się o kardynale Rinaldzie, przyszłym papieżu Aleksandrze IV jako o biskupie Ostii. Informacja ta nie mogła znaleźć się w *Życiorysie pierwszym*, bowiem Rinaldo został biskupem w 1231 r. Podobnie *Vita brevior* wspomina o kanonizacji Antoniego z Padwy, która miała miejsce 30.05.1232 r. Informacje te sugerują jej powstanie po 1232 r. Drugie dzieło Celano zawiera opis trzydziestu nowych w stosunku do *Vita I* cudów św. Franciszka, ponadto niektóre nieznane wydarzenia.

<sup>443</sup> Na temat hipotez Paula Boscha zob. A. Horowski, „*Żywot naszego Ojca, Błogosławionego Franciszka*” w *kontekście najnowszych badań hagiograficznych*, w: T. Celano, *Żywot naszego Ojca...*, s. 36-39.

<sup>444</sup> Tamże, s. 40-42.

<sup>445</sup> Tamże, s. 43. Podaną przez Jacquesa Dalaruna datę 1232 r. przyjmuje natomiast inny polski kapucyn. Zob. W. Block, *Franciszek z Asyżu i jego bracia*, s. 196.



*Żywot* przedstawia braciom obraz Franciszka ubogiego, który starał się dostosować swoje życie do tego, jak żyli inni ubodzy w tym czasie. Tomasz Celano napisał, że Seraficki Ojciec był bardzo ubogi; tunikę, którą był odziany, często cerował, ale nie nićmi, a łykiem drzew i traw<sup>446</sup>. Uczył też swoich naśladowców, aby trzymali się drogi świętego ubóstwa i błogosławionej prostoty. Ten opis ubrania jest typowym dla sezonowych robotników rolnych, którzy przemierzali miejscowości w poszukiwaniu pracy. Tomasz z Celano swoim dziełem włącza się w dyskusję o pierwotnym ideale franciszkańskim.

W latach dwudziestych XII wieku w Zakonie Braci Mniejszych do głosu doszli bracia wykładający na uniwersytetach i sławni kaznodzieje. Oni to zaczęli w nowy sposób interpretować tożsamość naśladowców Biedaczyny z Asyżu, dla których ubóstwo stało się prawnym nieposiadaniem własności, a nie rzeczywistym przeżywaniem życia ubogich. Natomiast bycie mniejszym (*minoritas*) i poddanym wszystkim tylko postawą symboliczną. Być może – jak chce Dalarun – dochodzi tu głos towarzyszy św. Franciszka, dla których dokonujące się zmiany w zakonie były sprzeniewierzeniem się ideałom przekazanym im przez Poverella<sup>447</sup>.

Na pewno dzieło jest dowodem na toczącą się dyskusję o tożsamości braci mniejszych w zmieniającej się rzeczywistości. Celano zdaje się sugerować braciom, że najważniejszym faktem w ich życiu jest podążać za Chrystusem na wzór Franciszka. Stać się przyjacielem Chrystusa i jego sługą oraz idąc przez świat, głosić wszystkim Ewangelię królestwa Bożego<sup>448</sup>. Ponadto *Vita brevior* podkreśla katolickość Franciszka i jego umiłowanie Kościoła rzymskiego, bo tylko w nim jest zbawienie, oraz cześć oddawaną przez niego wszelkiej hierarchii kościelnej, przez co wiara katolicka doznawała chwały, a heretycka przewrotność zawstydzania<sup>449</sup>. Tak przedstawiony model Franciszka sugerował franciszkanom, iż powinni poddać się inicjatywom Stolicy Apostolskiej, zaakceptować jej interpretacje charyzmatu (znana jest już *Quo elongati* Grzegorza IX) i włączyć się do walki z herezją.

Pozbawienie brata Eliasza funkcji ministra generalnego w 1239 r. spowodowało nieużywanie i prawie *damnatio memorie* (skazanie na zapomnienie) *Vita brevior*, przede wszystkim po ekskomunie rzuconej przez Grzegorza IX na byłego generała zakonu. Tekst wzbudził ponowne zainteresowanie po decyzjach kapituły generalnej z 1244 r. i wprowadzeniu obowiązkowej oktawy po uroczystości św. Franciszka, bowiem od tego momentu do liturgii brewiarzowej potrzebnych było nie dziewięć, a sześćdziesiąt trzy czytania. *Żywot naszego ojca* zniknął z obiegu po 1266 r. Wówczas, chcąc położyć kres sporom w zakonie, które odwoływały się do różnych życiorysów założyciela, kapituła generalna nakazała zniszczenie wszystkich legend poprzedzających *Życiorys większy* św. Bonawentury. Natomiast do liturgii brewiarzowej wprowadzono czytania z *Życiorysu mniejszego*, napisanego przez generała zakonu.

Z dziełami Tomasza z Celano *Vita I* i *Vita brevior* łączą się też inne życiorysy św. Franciszka, powstałe w latach trzydziestych XIII wieku. Wśród nich omawiana już wcześniej *Legenda ad usum chori* i wspomniane pisma Juliana ze Spiry oraz Henryka z Avranches. O autorze *Vita sancti Francisci* oraz *Officium Rhythmicum* Julianie ze Spiry dostępne są skąpe

<sup>446</sup> T. Celano, *Żywot naszego Ojca...*, s. 98.

<sup>447</sup> J. Dalarun, *Przedmowa*, s. 22-23.

<sup>448</sup> Por. T. Celano, *Żywot naszego Ojca...*, s. 79.

<sup>449</sup> Tamże, s. 81.

informacje historyczne<sup>450</sup>. Prawdopodobnie urodził się pod koniec XII wieku i mimo że nazywany jest Julianem ze Spiry, o jego miejscu narodzin nie ma potwierdzonych danych. Większość źródeł określa Juliana jako *Theutonicus* (Niemiec), a dopiero te pochodzące z XVI wieku przyjmują Spirę jako miejsce jego urodzenia. W latach młodzieńczych studiował muzykę w Paryżu i był członkiem chóru kaplicy królewskiej, a następnie nawet nauczycielem śpiewu na dworze króla Francji. Nie wiadomo, kiedy wstąpił do Zakonu Braci Mniejszych. Pewne jest, że w 1227 r. towarzyszył prowincjałowi Niemiec Szymonowi na kapitule generalnej, o czym napisał Jordan z Giano<sup>451</sup>. Jego pobyt w Niemczech był prawdopodobnie krótki, gdyż uczestniczył w Asyżu 25.05.1230 r. podczas przeniesienia ciała Franciszka do nowej bazyliki. Informacji tej nie potwierdza jednak żaden dokument. Wnioskuje się o tym na podstawie żywego opisu translacji w jego dziele, co sugeruje, że był naocznym świadkiem tego wydarzenia. Nie wiadomo, czy po kapitule generalnej, odbytej w tym roku, wrócił do Niemiec, bowiem już w 1232 r. przebywał w Paryżu, pełniąc obowiązek *cantor et corrector mensae*. Urząd ten zakładał nauczanie muzyki w paryskim Generalnym Studium Zakonu oraz kontrolowanie śpiewu oficjum w chórze zakonnym i poprawianie błędów<sup>452</sup>. Podczas pobytu we Francji Julian napisał *Życiorys św. Franciszka* i *Oficjum rytmiczne o św. Franciszku*.

Trwają badania na temat daty powstania tych dzieł oraz toczy się dyskusja o tym, które powstało wcześniej: czy *Oficjum* przed *Vita*, czy na odwrót. Obecnie przyjmuje się, iż oba dzieła Juliana ze Spiry powstały między 1232 a 1235 r. i *Oficjum* powstało przed *Vita*, bowiem ta ostatnia komentuje w niektórych miejscach zapisy z *Oficjum*<sup>453</sup>. Dzieło Juliana *Officium rhythmicum* to charakterystyczne dla średniowiecza oficjum rymowane ze skomponowaną do niego muzyką. Nie jest ono ani legendą, ani życiorysem. Zbudowane zostało na strukturze liturgii godzin i jest utworem przeznaczonym do śpiewania w dniu liturgicznego święta Biedaczyny z Asyżu. Utwór składa się z hymnów, antyfon i responsoriów. Hymny już ze swej natury przeznaczone są do wychwalania świętości, natomiast antyfony i responsoria opowiadają o niej. Styl całego *Oficjum* jest dość zróżnicowany i odzwierciedla zdolności poetyckie Juliana. Autor, wykorzystując swoje uzdolnienia muzyczne, skomponował też muzykę do całego dzieła. Franciszek, przedstawiony w dziele Juliana, jest przede wszystkim świętym, ale o szczególnej charakterystyce. W antyfonie do *I Nieszporów* Biedaczyna jest przedstawiony jako *vir catholicus et totus apostolicus*<sup>454</sup>. Seraficki Ojciec jest człowiekiem Kościoła katolickiego w pełni ortodoksyjnym, czyli zgadzającym się z jego doktryną i uznającym autorytet papieża. W swym działaniu Poverello na wzór apostołów Chrystusa oddaje się głoszeniu słowa Bożego. Taki obraz założyciela ma przypominać braciom odmawiającym oficjum o ich ideale. O tym, że mają być wierni Kościołowi i głosić kazania. Według Juliana ze Spiry istotą życia

<sup>450</sup> Na temat Juliana ze Spiry zob. J. Norel, *Oficjum rymowane o świętym Franciszku*. Wprowadzenie, w: ZF, s. 1133-1137; F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 115-117; Cz. Gniecki, *Hagiograficzne „Źródła franciszkańskie”*, s. 95; W. Block, *Franciszek z Asyżu i jego bracia*, s. 75-76.

<sup>451</sup> Zob. Jordan 53, w: FF, s. 2001: *Frate Simone, tenendo in Germania con frate Giuliano, che poi compose con ottimo stile e bella melodia la storia del Beato Francesco e del Beato Antonio*.

<sup>452</sup> Zob. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 117.

<sup>453</sup> Zob. Cz. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie*, s. 102; F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 119.

<sup>454</sup> *Franciszek, mąż katolicki i w pełni apostolski*. Por. JOf 1, 1, w: ZF, s. 1151.

franciszkańskiego jest ortodoksja rozumiana jako wierność doktrynie Kościoła i głoszenie kazań.

Drugie dzieło Juliana ze Spiry *Vita sancti Francisci* przez długi czas uznawane było za anonimowe. Dopiero na początku XX wieku przypisano jego autorstwo twórcy *Oficjum*. Czas powstania tego utworu wyznaczają dwie daty – 30.05.1232 r. i uroczystość Zesłania Ducha Świętego w 1239 r. Pierwsza to dzień kanonizacji Antoniego z Padwy, o którym autor wspomina jako o świętym, czyli utwór nie mógł powstać wcześniej. A druga to rok złożenia z urzędu generała brata Eliasza, o którym Julian mówi jako o pełniącym urząd<sup>455</sup>. *Życiorys* autorstwa Juliana ze Spiry składa się z prologu i trzynastu rozdziałów. Nad omawianym dziełem od powstania ciąży opinia całkowicie zależnego od *Vita I* Celano. Jeden z badaczy źródeł franciszkańskich stwierdził, iż utwór ten nie posiada żadnego znaczenia historycznego, a inny nazwał go *breviator Thomae* (streszczeniem Tomasza z Celano)<sup>456</sup>.

Julian postawił sobie potrójny cel dla swego dzieła: 1. Chwalić Boga jako autora nawrócenia Franciszka; 2. Przyczynić się do wzrostu pokory i 3. Oczekiwać nadziei na przebaczenie grzesznikom. Tak więc jest to bardziej utwór pastoralny niż historiograficzny. Mimo zależności od *Życiorysu pierwszego* dzieło Juliana ze Spiry prezentuje elementy własne. Autor po swojemu zorganizował materiał, w którym skupił się wyłącznie na osobie św. Franciszka, odrzucając informacje odnoszące się do innych postaci, dlatego nie wspomina o św. Klarze i bardzo niewiele o pierwszych towarzyszach Poverella. Prawdą jest, iż utwory Juliana wzorowały się na *Vita I* Celano, ale także – jak zauważył Felice Accrocca – *Legenda o św. Franciszku* wywarła wpływ na kolejne prace Tomasza z Celano, jak *Vita II* i *Traktat o cudach*<sup>457</sup>. Na zależność dzieła Juliana ze Spiry od *Życiorysu pierwszego* należy patrzeć w perspektywie praktyk średniowiecznej hagiografii, a mianowicie w tamtych czasach dość powszechna była praktyka wykorzystywania tzw. oficjalnego życiorysu nowego świętego jako bazy do tworzenia nowych opracowań i redagowania „legend mniejszych”.

Zarzuty kierowane w stronę Juliana ze Spiry i jego *Życiorysu św. Franciszka* o zbytnią zależność z *Vita I* Celano, a nawet o to, że jest streszczeniem *Życiorysu* napisanego przez Tomasza, mogą być odebrane jako pochwała skierowana w stronę Tomasza z Celano od profesorów głównego studium zakonu. Świadczą bowiem o tym, że dzieło odpowiadało przekonaniom profesorów i studentów o ideałach franciszkańskich, a jedynym problemem była obszerność utworu. Dlatego postanowiono dokonać redukcji lub stworzyć kompendium dzieła Celano. Prace nad nim powierzono Julianowi, będącemu *corrector mensae* studium paryskiego; on bowiem wybierał dzieła do czytania podczas posiłków w refektarzu zakonnym. Już sam fakt czytania podczas spożywania pokarmów świadczy o tym, jak głęboko tradycja zakonów mniszych weszła w praktykę zakonu franciszkańskiego. Zarazem – jak wspomniano – przyjęcie w centrum intelektualnym zakonu skróconej wersji *Vita I* świadczy, iż model świętości oraz sposobu życia braci mniejszych, zaproponowany przez

<sup>455</sup> Por. JL, 30, 2, w: ZF, s. 1186: *Uczestniczył w kapitule również czcigodny brat, który teraz jest jako święty i chwalebny wyznawca Chrystusa: Antoni*. Natomiast na podstawie JL 57; 63; 65 mówiących o bracie Eliaszu można wywnioskować, że pełni on urząd generała.

<sup>456</sup> Pierwsza opinia pochodzi od Michelego Falociego Pulignaniego (1856-1940). Cyt. za: F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 129. Natomiast druga od Michaela Bihla. Cyt. za: F. Accrocca, *„Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco”*, s. 20-21.

<sup>457</sup> F. Accrocca, *„Viveva ad Assisi”*, s. 21.

Tomasza z Celano i Grzegorza IX, odpowiadał temu środowisku<sup>458</sup>. Należy też pamiętać, że właśnie w tym klasztorze studiował Jan Fidanza, późniejszy generał zakonu, który do historii przeszedł jako Bonawentura z Bagnoregio, i że *Vita sancti Francisci* Juliana ze Spiry ukształtowała jego spojrzenie na Franciszka z Asyżu oraz tożsamość braci mniejszych.

W czasie, gdy powstawały *Legenda sancti Francisci* i *Officium Rhythmicum* Juliana ze Spiry, swe dzieło poświęcone Świętemu z Asyżu *Legenda sancti Francisci versificata* tworzył też Henryk z Avranches<sup>459</sup>. Autor do połowy XX wieku uchodził w bibliografii franciszkańskiej za anonimowego, a za czasów Łukasza Waddinga (1588-1657) za *anglicus quidam* (pewnego Anglika)<sup>460</sup>. Dopiero Andrew G. Little w 1920 r. odkrył w jednym z rękopisów zawierających *Legendę wierszowaną* prawdziwe imię twórcy<sup>461</sup>. Prawdopodobnie Henryk urodził się w Niemczech, niektórzy wskazują jako miejsce urodzenia Kolonię, około roku 1190, natomiast Avranches (miasto w Normandii) dodano do jego imienia nie jako miejsce pochodzenia, ale teren głównej działalności. Nie ma wiadomości na temat jego wykształcenia ani informacji, gdzie otrzymał święcenia kapłańskie. Na podstawie jego dzieł można stwierdzić, iż uzyskał dobrą i gruntowną wiedzę uniwersytecką. Pośrednio odbyte studia poświadczą jego kariera kościelna. Henryk przed 1234 r. został kanonikiem katedry w Avranches, a w 1237 r. dziekanem kapituły katedralnej w Maastricht. Dużą część swego życia *magister Henricus* spędził na różnych dworach Europy jako członek delegacji dyplomatycznych. Zmarł około 1272 r.

*Legenda wierszowana* w swojej pierwszej redakcji powstała między 1232-1234 r., istnieją jeszcze redakcje późniejsze dokonane przez samego autora. Dzieło dedykowane jest papieżowi Grzegorzowi IX, każda zaś z czternastu części zaczyna się kolejną literą od imienia papieża *Gregorius nonus*. Autor utworu na cześć papieża, który kanonizował Franciszka z Asyżu, niezbyt rygorystycznie trzyma się chronologii wydarzeń. Często daje się ponieść poetyckiej inspiracji i dodaje osobiste upiększenia. Z punktu widzenia historycznego dzieło Henryka z Avranches nie wnosi nic nowego, czego nie posiadałby już *Życiorys* napisany przez Tomasza z Celano. Jednak lektura obydwu dokumentów wykazuje pewne zmiany, niekiedy wynikające z nieuwagi, jak ta opisująca pochowanie ciała Franciszka w kościele św. Damiana<sup>462</sup>. Autor wykazał się dobrą znajomością poetów łacińskich, z których obficie czerpie, w szczególności z Owidiusza. Jako uczony kapłan umiejętnie korzystał też z *Pisma Świętego*. Do czasów współczesnych nie zachował się oryginał utworu Henryka. Najstarsza forma poematu, która została przedstawiona Grzegorzowi IX nieposiadająca późniejszych

---

<sup>458</sup> Marek Sykuła zauważa, że *Vita sancti Francisci* Juliana ze Spiry przeznaczona była dla braci paryskiego studium, bowiem lepiej odpowiadała ich mentalności. Zob. M. Sykuła, *Najstarsze hagiografie świętego Franciszka*, „Lignum Vitae” 2002, nr 3, s. 21.

<sup>459</sup> Na temat Henryka z Avranches zob. R. Prejs, *Legenda wierszowana o świętym Franciszku. Wprowadzenie*, ZF, s. 1213-1215; Cz. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie*, s. 105; F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 136-138.

<sup>460</sup> Zob. L. Waddingus, *Annales minorum seu trium ordinum a S. Francisco instituorum*, t. II, Sumtibus Claudi Landry, bmv 1636, s. 240.

<sup>461</sup> Kodeks przechowywany w Bibliotece Uniwersyteckiej w Cambridge posiada taki zapis: *Super Vita beati Francisci versus magistri Henrici Abrincensis ad Gregorium papam nonum*. Cyt. za: R. Prejs, *Wprowadzenie*, w: ZF, s. 1214.

<sup>462</sup> Błąd poprawiony przez autora kodeksu z Cambridge. Zob. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 140.

dotatków przetrwała w asyckim kodeksie 338 przepisana doń przed rokiem 1279. W tej edycji nie istnieją jeszcze podziały na księgi tematyczne. Dodano je w późniejszym czasie, o czym świadczy kodeks z Cambridge. Ten ostatni skompilowany został przed 1250 r., bowiem posiada dodatki odnoszące się do śmierci Grzegorza IX i usuwa informacje o bracie Eliaszu, czyli dokonało się już jego złożenie z urzędu generała (1239 r.).

Zamiarem autora nie było napisanie nowej *Vita Biedaczyny* z Asyżu, ale wyśpiewanie wspaniałych czynów dokonanych przez Franciszka. Mimo że autor czerpie informacje z *Życiorysu pierwszego* Tomasza z Celano, dokonuje interpretacji jego osoby. Już sam najstarszy tytuł dzieła: *Gesta sacri cantabo ducis* podkreśla czyny sławnego wodza. Henryk z Avranches stworzył obraz Franciszka jako wielkiego zwycięzcę, bohatera większego od Aleksandra Wielkiego i Juliusza Cezara, który odniósł zwycięstwo nie tyle nad nieprzyjaciółmi politycznymi, ale zwyciężył samego siebie i grzeszny świat. Cały poemat przepełniony jest klimatem czynów zbrojnych i duchem kawalerii duchowej. Autor znający dobrze literaturę klasyczną chciał stworzyć pewną formę franciszkańskiej *Iliady*, dlatego Gregory Shanahan nazwał to dzieło *Franceschiadą*<sup>463</sup>. Można więc stwierdzić, że są to w pełni zastosowane do życia Poverella obrazy użyte przez Grzegorza IX w bulli kanonizacyjnej *Mira circa nos*, gdzie papież porównał Biedacznę do wojowników starotestamentowych Samsona i Gedeona.

Dzieło Henryka jest utworem o własnej tożsamości niezależnym pod względem językowym od *Vita I* Celano. Autor stworzył własny słownik i interpretację postaci św. Franciszka. Jego *Legenda wierszowana* jest świadectwem na recepcję nowego Świętego w środowisku dworskim i niezwiązanym z Zakonem Braci Mniejszych. Ponadto model Franciszka jako wodza prowadzącego własne zastępy, czyli swoich naśladowców do zwycięstwa, bardzo mocno wejdzie do tradycji franciszkańskiej. Można stwierdzić, że dzieło Henryka z Avranches miało swój wpływ na tworzenie się wyobrażeń o św. Franciszku w ówczesnej Europie, ale również na kształtowanie się tożsamości braci mniejszych, którzy coraz bardziej postrzegali siebie jako rycerzy Chrystusowych, a swojego założyciela uznawali za *sacri ducis* (świętego wodza).

Podsumowując pierwszą grupę pism hagiograficznych powstałych w latach 1228-1240, można stwierdzić, że wszystkie są dostatecznie zgodne z obrazem określonym przez *Vita I* Tomasza z Celano, czyli z życiorysem oficjalnym zatwierdzonym przez Stolicę Apostolską i władze Zakonu Braci Mniejszych. Poszczególni autorzy zmieniają niektóre szczegóły lub wyrażają je innymi słowami albo dostosowują *Życiorys pierwszy* do wymogów związanych z liturgią mszalną lub brewiarzową, jednak jest to zawsze obraz zgodny z napisaną na polecenie Grzegorza IX *Vita I*.

### c. Życiorysy nieurzędowe

Życiorys pierwszy Tomasza z Celano z upływem czasu stawał się niewystarczający nie tylko dla braci, ale również dla wiernych. Zakon Braci Mniejszych rozprzestrzenił się prawie po całej Europie, a to spowodowało wzrost popularności św. Franciszka. Dokonywał

---

<sup>463</sup> G. Shanahan, *Henry of Avranches: Poem on the Life of Saint Francis*, „Franciscan Studies” 1988, nr 26, s. 131.

się też proces zmian w samym zakonie. Wzrosła liczba wielkich klasztorów w ośrodkach miejskich, gdzie franciszkanie prowadzili zakrojoną na dużą skalę działalność pastoralną oraz naukową. Zewnętrznym przejawem tych zmian było przesunięcie się centrum decyzyjnego zakonu, po abdykacji brata Eliasza, z Asyżu do Paryża. W wyniku przemian wewnątrz zakonu po usunięciu z urzędu brata Eliasza i śmierci Grzegorza IX autorzy dzieł powstałych po 1241 r. poszukiwali w pisanych przez siebie życiorysach potwierdzenia zmian dokonujących się w zakonie po śmierci Poverella lub też uzasadnienia ich krytyki jako niezgodnych z wolą Franciszka. W taki sposób powstały życiorysy, które nie zawsze zatwierdzał przez zarząd zakonu i dlatego nazywane są biografiami nieoficjalnymi lub też nieurzędowymi<sup>464</sup>.

Wśród owych nieurzędowych pism znajduje się dzieło, które przez wiele lat znane było jako *Anonim z Perugii*. Taki tytuł nadał utworowi Konstantyn Suyskens w 1768 r., wydając go drukiem w *Acta Sanctorum*. Manuskrypt, używany do wydania dzieła, znajdował się w bibliotece klasztoru san Francesco del Prato w Perugii, stąd tytuł *Anonim z Perugii*. Krytycznego wydania tekstu *Anonimu* dokonał w latach siedemdziesiątych XX wieku Lorenzo Di Fonzo<sup>465</sup>. Kilka lat później nową wersję tłumaczenia *Anonymus Perusinus* wykonał francuski uczony Pierre Beguin<sup>466</sup>. Współcześnie naukowcy odeszli od nazwy *Anonim z Perugii* i na określenie dzieła używają pierwszych słów z omawianego utworu: *De inceptione vel fundamento Ordinis et actibus illorum fratrum minorum qui fuerunt primi in religione et socii beati Francisci* („O początkach albo o powstaniu Zakonu i o czynach tych braci mniejszych, którzy byli pierwszymi w zakonie i towarzyszami błogosławionego Franciszka”)<sup>467</sup>. Ten łaciński tytuł składa się z dwóch elementów. W pierwszej *De inceptione vel fundamento Ordinis* zwraca uwagę na genezę i założenie Zakonu Braci Mniejszych. Natomiast w drugiej części autor koncentruje się na pierwszych braciach i ich czynach. Sam termin *actibus* przywoływał u czytelnika wspomnienie *Dziejów Apostolskich* (*Acta Apostolorum*). Być może autor chciał zwrócić uwagę na podobieństwo między apostołami, którzy głosili Ewangelię Chrystusa i formowali pierwsze wspólnoty chrześcijańskie, a towarzyszami św. Franciszka, którzy zakładali pierwsze wspólnoty ruchu franciszkańskiego<sup>468</sup>. Tytuł utworu mówi też o *socii beati Francisci* (towarzyszach św. Franciszka). Według Tomasza Celano była to grupka braci, która zajmowała się Biedaczyną podczas jego choroby<sup>469</sup>. Po śmierci Biedaczyny zyskali szacunek wśród większości członków zakonu. Właśnie do owych pierwszych towarzyszy Poverella odwołuje się autor *De*

<sup>464</sup> Podział na źródła oficjalne i źródła nieoficjalne stosuje Czesław Gniecki. Zob. Cz. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie*, s. 16. Natomiast podział na biografie urzędowe i nieurzędowe przyjął zespół redakcyjny polskiego wydania *Źródeł franciszkańskich*. Por. R. Prejs, Z. Kijas, *Źródła franciszkańskie. Wprowadzenie ogólne*, w: ZF, s. 33-43. Taką klasyfikację stosuje też R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 20-30.

<sup>465</sup> L. Di Fonzo, *L'Anonimo Perugino tra le fonti francescane del secolo XIII. Rapporti letterari e testo critico*, MF 1972, nr 72, s. 117-483.

<sup>466</sup> P.B. Beguin, *L'anonyme de Perouse. Un témoin de la fraternité franciscaine primitive confronté aux autres sources contemporaines*, Paris 1979.

<sup>467</sup> Taki tytuł dzieła zawiera łacińskie wydanie *Fontes Francescani*. Por. FF1, s. 1311.

<sup>468</sup> Takie podobieństwo sugeruje Marco Bartoli. Zob. M. Bartoli, A. Marini, *Da Assisi al mondo. Storie e riflessioni del primo secolo francescano*, Litotipografia Abate Micele, Paceo-Trapani 2010, s. 12.

<sup>469</sup> Zob. 1 Cel 102, 2-4, w: ZF s. 504. Tomasz jednak nie podaje ich imion, odwołując się do skromności owych towarzyszy Franciszka.

*inceptione*. Autor napisał: *ja widziałem ich czyny, słyszałem słowa, a także byłem uczniem*<sup>470</sup>. Dotyczy to brata przynależnego do trzeciej generacji, który słuchał socii i był ich uczniem.

Obecnie większość specjalistów zajmujących się historią zakonu franciszkańskiego przyjmuje, że chodzi tutaj o brata Jana, który był spowiednikiem i towarzyszem brata Idziego<sup>471</sup>. Informacji o bracie Janie z Perugii dostarcza list wysłany 11.08.1246 r. (*List z Greccio*), w którym towarzysze św. Franciszka (Leon, Rufin i Anioł) odpowiadają na zaproszenie generała zakonu Krescentego z Jesi, zapraszającego braci do spisania i wysłania do kurii generalnej wspomnień związanych z Franciszkiem<sup>472</sup>. W liście tym jest mowa o Janie z Perugii, który będąc towarzyszem brata Idziego, otrzymał od niego i od brata Bernarda wiele informacji. Wspomniany brat Jan wydaje się być autorem *De inceptione*. Urodził się prawdopodobnie około 1200 r., ale nie ma pewności, czy w Perugii, najwyraźniej został tak nazwany, bowiem przez długi czas przebywał w tym mieście. Do zakonu wstąpił w latach dwudziestych XIII wieku, otrzymał święcenia kapłańskie i był bliskim współpracownikiem oraz spowiednikiem brata Idziego – laika nieposiadającego święceń kapłańskich.

Co ciekawe, kapłan był sekretarzem brata laika. Uwidacznia się tu podobieństwo do św. Franciszka i brata Leona, kapłana i sekretarza Świętego. Jednak Biedaczyna był diakonem i sam siebie określa klerykiem<sup>473</sup>, a brat Idzi był tylko bratem zakonnym. Co więcej, po kapitule generalnej w 1239 r. i 1241 r. zakon przybrał charakter klerykalny, a więc decyzja Jana z Perugii, aby pozostać sekretarzem brata laika, sprzeciwiała się głównemu nurtowi zakonu. Po śmierci brata Idziego przeniósł się do klasztoru przy kościele św. Franciszka w Perugii, gdzie pochowany został brat Idzi, i tam zmarł około 1270 r.

Jak zauważył Pierre Beguin w *Liście z Greccio*, Jan ma najdłuższą prezentację, najwyraźniej dlatego, iż był najmniej znany albo – jak sugeruje autor – autorzy *Listu z Greccio* mieli już w swoich rękach utwór brata Jana z Perugii i chcieli, aby był przyjęty jako wspomnienia brata Bernarda i Idziego, co może sugerować, że obydwaj wspomniani bracia już nie żyli<sup>474</sup>. Natomiast *Anonin z Perugii* wspomina pierwszego towarzysza św. Franciszka jako żywego, tak samo również o zmarłym w 1241 r. papieżu Grzegorzu IX (jako żywym), o bracie Sylwestrze zaś pisze już jako o zmarłym. Brat Sylwester zmarł prawdopodobnie 4.03.1240 r., choć jest to data pojawiająca się dopiero w *Martyrologium franciscanum* z 1638 r. Nic pewnego nie wiadomo o śmierci brata Bernarda. Przypuszcza się tylko, że nie umarł przed 1243 r., ponieważ Salimbene spotykał go w latach 1241-1243 w Sienie<sup>475</sup>.

Oprócz problemów z ustaleniem terminów śmierci poszczególnych osób, toczy się też dyskusja nad zależnością między *De inceptione* od innych źródeł, w szczególności od *Legandy trzech towarzyszy*<sup>476</sup>. Lorenzo Di Fonzo pierwszy wydawca *Anonimu* uważał, że

<sup>470</sup> AP, Prolog, w: ZF, s. 1409.

<sup>471</sup> Niektórzy historycy formułowali hipotezę o autorstwie brata Leona *Anonimu z Perugii*. Zob. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 151.

<sup>472</sup> Na temat *Listu z Greccio*. Zob. R. Prejs, *Trzej towarzysze. List z Greccio. Wprowadzenie*, w: ZF, s. 547-548.

<sup>473</sup> Por. T 18: *My klerycy jak inni duchowni*, w: ZF, s. 157.

<sup>474</sup> P. Beguin, *L'Anonyme de Perouse, Un témoin de la fraternité franciscaine primitive confronté aux autres sources contemporaines*, Paris 1979, s. 16-17.

<sup>475</sup> Salimbene 45, 6-9.

<sup>476</sup> Na temat wspomnianej dyskusji zob. L. Pellegrini, *Dal testo ai contesti: ripercorrendo la tradizione manoscritta dell'Anonimus perusinus e della Legenda trium sociorum*, w: tegoż, *Frate Francesco e i suoi agiografi*, Edizioni Porzioncula, Assisi 2004, s. 297-313; E. Prinzivalli, *Un santo da leggere...*, s. 89-97; F.

dzieło powstało około roku 1272, po *Legenda Maior* św. Bonawentury i że *Legenda trzech towarzyszy* jest głównym źródłem dla *De inceptione*<sup>477</sup>. Współcześnie uczeni są przekonani, że *Anonim z Perugii* jest podstawowym źródłem dla *Legendy trzech towarzyszy*, i wykazują, iż 96% tekstu *Anonimu* znajduje się w *Legendzie trzech towarzyszy*, a powstał między 1241 a 1242 r.<sup>478</sup>.

Autor w odróżnieniu od wszystkich wcześniejszych hagiografii franciszkańskich wydaje się niezainteresowany postacią Biedaczyny, któremu w całości dzieła nie poświęcił zbyt dużo miejsca, natomiast koncentruje się na historii pierwotnej wspólnoty franciszkańskiej i jej przekształcaniu się w zakon. Z tego powodu niektórzy historycy nazywają dzieło Jana z Perugii pierwszą historią zakonu, choć bardziej są to losy prowincji umbryjskiej, bowiem to w tym regionie Włoch rozgrywa się większość opisywanych wydarzeń<sup>479</sup>. Całe dzieło podzielone jest na dwanaście rozdziałów, dodatkowo zawiera *Prolog* i *Epilog*. W zasadzie porusza cztery główne tematy. Dwa związane z Franciszkiem – nawrócenie, śmierć i gloryfikacja. Dwa odnoszące się do zakonu – powołanie pierwszych braci i zatwierdzenie oraz organizacja zakonu. Nie należy do dzieł wysokiej klasy literackiej. Język utworu jest prosty, a czasami nawet ubogi, pozbawiony łacińskiej zasady *cursus*<sup>480</sup>.

Jan z Perugii chciał w swym piśmie przedstawić historię pierwszych braci zakonu franciszkańskiego dla nowego pokolenia naśladowców Biedaczyny. Autor nazywa swoich bohaterów „najdrożsi ojcowie i bracia”, podkreślając znaczenie znajomości ich drogi i nauki, aby rozważając to, co o Franciszku i jego pierwszych naśladowcach napisał inni, starali się wprowadzić ich przykład w życie. Dlatego adresatami dzieła są tylko bracia, a nie jak u Tomasza z Celano w jego *Vita I* wszyscy chrześcijanie. Można więc uznać, iż *De inceptione* zapoczątkowało nową fazę w procesie postawiania hagiografii franciszkańskiej. Pisma powstałe w tym okresie nie tyle dążą do zaprezentowania wiernym Kościoła nowego modelu świętości, ale kierują się do braci mniejszych, aby poprzez przykład założyciela i pierwszych braci pobudzić ich do podjęcia proponowanej drogi, a zarazem odpowiedzieć na narastające wewnątrz zakonu problemy.

Powstaje więc pytanie: dlaczego autor *Anonimu z Perugii* podejmuje ten temat? Wydaje się, iż jednym z motywów jest zaistniała w zakonie sytuacja. Na kapitule generalnej, odbytej w Rzymie w 1239 r. pod przewodnictwem Grzegorza IX, został złożony z urzędu generał brat Elias. Trzeba pamiętać, że do jego obalenia przyczynili się bracia z prowincji północnych i z Alp, a w komisji do papieża Grzegorza IX nie było nikogo ze środkowych Włoch. Najwyraźniej zaraz po tych wydarzeniach Jan z Perugii zaczął pisać swoje dzieło.

---

Accrocca, *Nodi problematici delle fonti francescane a proposito di due recenti edizioni*, „Collectanea Franciscana” 1996, nr 56, s. 563-598.

<sup>477</sup> Zob. L. di Fonzo, *L'Anonimo Perugino tra le fonti*, s. 378-406; R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 32-33.

<sup>478</sup> F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 157. Taką datę powstania przyjmuje Accrocca i Sykuła oraz autorzy polskiego wydania *Źródeł franciszkańskich*. Zob. F. Accrocca, *Un Santo di carta...*, s. 102; M. Sykuła, *Najstarsze hagiografie św. Franciszka*, s. 24; *Anonim z Perugii. Wprowadzenie*, w: ZF, s. 1404.

<sup>479</sup> Zob. M. Bartoli, A. Marini, *Da Assisi al mondo*, edizioni Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2010, s. 17.

<sup>480</sup> Tak twierdzi Emanuela Prinziavalli: *Uno stile semplice, privo di cursus*. Zob. E. Prinziavalli, *Un santo da leggere...*, s. 90. Natomiast Czesław Gniecki, idąc za Fernando Uribem, zauważa, że w opowiadaniu widoczna jest obecność łacińskiej zasady *cursus*. Zob. Cz. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie*, s. 145. Por. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 161.



W *Życiorysie pierwszym* Tomasz z Celano brata Eliasza przedstawił w sposób bardzo pozytywny, jako ten, który przez samego Franciszka został wybrany na wikariusza i w ostatnich latach życia zajmował się Biedaczyną. Jednak takie zaprezentowanie dawnego generała zakonu po wydarzeniach związanych z jego usunięciem, a przede wszystkim po obłożeniu go ekskomuniką papieską, stało się niewygodne dla zakonu. Co warte zauważenia, w *De inceptione* nie wspomina się w ogóle brata Eliasza<sup>481</sup>. Hipoteza na tyle ciekawa, że autor powinien wyjaśnić, dlaczego w dziele Jana z Perugii nie ma również wzmianki np. o bracie Leonie?

Mimo że autor głównymi bohaterami swego pisma uczynił pierwszych braci, to opowiadając o nich, nie mógł uniknąć wspomnienia o Franciszku. Można więc postawić pytanie: co nowego wnosi to dzieło w postrzeganiu osoby Biedaczyny? Jan z Perugii koryguje niektóre nieścisłości i braki *Vita I* Celano, przede wszystkim te odnoszące się do nawrócenia św. Franciszka i odkrycia przez niego swego powołania. W centrum zmiany życia przez młodego Franciszka autor *Anonimu* postawił pytanie: *Panie, co chcesz, abym czynił?*<sup>482</sup>. Po swym nawróceniu i procesie przed biskupem Franciszek według omawianego tekstu, natchniony przez Ducha Świętego, podjął działalność kaznodziejską. Autor, co ciekawe, nie wspomina o żadnym pozwoleniu ze strony biskupa. Tak więc do głosu dochodzą tu wezwaniado pokuty, a nie kaznodziejstwo doktrynalne. Rysem charakterystycznym Asyżanina w tym dziele jest jego ubóstwo. Chodzi ubrany w marny habit i boso, a jego ojcem z wyboru, po wydziedziczeniu przez Piotra Bernardonego, jest asycki żebrak Albert. Jan z Perugii chciał w ten sposób podkreślić, iż Franciszek czuł się biedakiem, synem żebraka.

*Anonim z Perugii* inaczej od *Vita I* przedstawił odkrycie powołania przez Serafickiego Ojca. Według Celano Poverello usłyszał Ewangelię o rozesłaniu apostołów, będąc sam, natomiast autor *De inceptione* twierdzi, iż najpierw przyłączyli się do niego pierwsi naśladowcy, a później wspólnie w lekturze *Pisma Świętego* poszukiwali swojej drogi. Podobnie jak życie Franciszka, tak też pierwszych naśladowców było naznaczone ubóstwem. Mimo tego Jan z Perugii w swoim piśmie nie wspomina o trędowatych i o pobycie Franciszka wśród nich. Wydaje się to tym bardziej dziwne, gdy weźmie się pod uwagę, że autor znał dobrze *Testament* i *Regulę niezatwierdzoną*. Znajomość wspomnianych dokumentów można dostrzec w opisie pierwszych akcji pastoralnych, gdzie autor wspomina, że oprócz zachęty do podjęcia pokuty bracia głosili orędzie pokoju. Ta działalność Franciszka i jego naśladowców bardzo szybko przekroczyła granicę diecezji w Asyżu i objęła okolice Ankonę<sup>483</sup>. Według autora wędrowne kaznodziejstwo było podstawowym zadaniem braci i to wszystkich kleryków i laików. W tym wypadku należy zaznaczyć, że Jan z Perugii w swym dziele nie ukrywa trudności, które bracia napotykali w swoim wędrowaniu. Nasiliły się one jeszcze bardziej, gdy bracia opuścili Włochy i zaczęli działalność w innych krajach. Nieznajomość języka i oskarżenia o herezję utrudniały bowiem dotarcie do wiernych<sup>484</sup>.

---

<sup>481</sup> Taki pogląd na wyjaśnienie nieobecności Eliasza w *Anonimie z Perugii* wyraża Marco Bartoli. Zob. M. Bartoli, A. Marini, *Da Assisi al mondo*, s. 17-18.

<sup>482</sup> AP 1, 6, w: ZF, s. 1411.

<sup>483</sup> Zob. AP 15, w: ZF, s. 1415.

<sup>484</sup> Zob. AP 44, 3, w: ZF, s. 1432. Autor mówi o wyrzucaniu braci z powodu podejrzenia o herezję i tego, iż nie posiadali reguły zatwierdzonej przez papieża.

Zgodnie z łacińskim tytułem dzieła brat Jan zainteresowany był przemianami zachodzącymi w *fraternitas*. Na początku swej działalności bracia wzbudzali zdziwienie wśród słuchaczy, którzy ze zdumieniem pytali: kim są? I odpowiadali sobie, że to szaleńcy lub pijacy. Na ich widok młode kobiety uciekały w popłochu. Bracia bowiem zaniedbywali swój wygląd, chodzili boso i ubrani byli w liche szaty. Dlatego słuchacze pierwszych braci opowiadali z trwogą, że nigdy nie widzieli zakonników tak ubranych, gdyż nie byli podobni do innych ani z habitu, ani z życia. Przypominali bardziej ludzi z lasu<sup>485</sup>. Łacińskim terminem *silvestres* w owym czasie określano złoczyńców, osoby podejrzane, niezdolne do zachowywania reguł życia społecznego i dlatego żyjący w lasach<sup>486</sup>. Działo się to w czasach, gdy – jak podkreśla autor – ruch był jeszcze *fraternitas*, a nie zakonem (*ordo*). Jan z Perugii rozróżnia *religio* i *ordo*. *Religio* to dla niego stowarzyszenie wiernych, którzy wspólnie podejmują życie zakonne, i odnosi go do dawnych zakonów. Natomiast pojęcie *ordo* stosuje do nowopowstałych zakonów, takich jak franciszkanie i dominikanie.

Twórca *De inceptione*, który – jak wspomniano – znał dobrze obie wersje *Reguły* i *Testament* św. Franciszka, w inny niż one sposób przedstawia podejście do przyjmowania mieszkań dla braci (*habitacula*). Franciszek we wspomnianych dokumentach przestrzega braci przed przyjmowaniem na własność eremów i miejsc, gdzie przebywają<sup>487</sup>. *Anonim* zaś opisuje, że w niektórych prowincjach nie pozwalano braciom na budowę domów<sup>488</sup>. Wyjaśnia też kwestię testamentalnego zakazu niezwracania się do Stolicy Apostolskiej o protekcję. Jan z Perugii napisał, iż to kard. Ostii, mając mandat od papieża, wyciągnął rękę w obronie braci i wysłał listy do prałatów, aby przyjmowali braci i zapewnili im pomoc odnośnie do przepowiadania i mieszkania. Co więcej, według autora prałaci, widząc listy protekcyjne kardynała Hugolina, dali braciom *pozwolenie na pobudowanie się, zamieszkanie i głoszenie kazań*<sup>489</sup>. Jednak sama zgoda nie wywołuje u twórcy żadnego zdziwienia albo zgorszenia.

W tym miejscu mocno zauważalna jest znaczna różnica w spojrzeniu na rozwój zakonu Tomasza z Celano i brata Jana z Perugii. Celańczyk uważał, iż zakon, rosnąc w siłę, coraz bardziej oddala się od doskonałości, którą miał w swoich początkach. *Vita I* wyraziła to w przepowiedni włożonej w usta Franciszka o owocach najpierw pięknych i słodkich, później mniej smacznych, a na końcu niezdatnych do zjedzenia. Taką samą myśl wyraża druga wizja Poverella na temat połowu ryb i wrzuceniu w morze tych, które się nie podobają<sup>490</sup>. Autor *De inceptione* przytoczył w swym piśmie tylko drugą wizję z *Vita I*, ale nadał jej inne wyjaśnienie niż Celano. Według niego jest to zapowiedź wielkiego i wspaniałego rozwoju zakonu, który zapowiedział pierwszym braciom Biedaczyna: *Nie trwóźcie się! Wiedźcie bowiem, że w niedługim czasie przyjdzie do nas wielu mądrych, roztropnych i szlachetnych*<sup>491</sup>.

Spojrzenie na historię zakonu brata Jana jest bardzo zbliżone do tego, co na ten temat napisze za kilka lat Bonawentura, również przekonany, iż rozwój zakonu to nieustanny

<sup>485</sup> Por. AP 15, 1-5; 19, 4-5, w: ZF, s. 1415, 1418.

<sup>486</sup> M. Bartoli, A. Marini, *Da Assisi al mondo*, s. 44-45.

<sup>487</sup> Por. 1 Reg 7, 13, w: ZF, s. 105; T 24-25, w: ZF, s. 157-158.

<sup>488</sup> Por. AP, 44, 2, w: ZF, s. 1432.

<sup>489</sup> AP 45, 3-6, w: ZF, s. 1432-1433.

<sup>490</sup> Por. 1 Cel 28, 1-5, w: ZF, s. 462.

<sup>491</sup> AP 18, 13-15, w: ZF, s. 1417.

progres<sup>492</sup>. Postrzeganie rozwoju zakonu i podobieństwo do tekstów Bonawentury doprowadziło niektórych historyków do pytania: czy na pewno Jan z Perugii jest autorem tego dzieła i dlaczego jego spojrzenie różni się radykalnie od wypowiedzi pierwszych towarzyszy, na których znajomość się powołuje?<sup>493</sup>. Odpowiedzią może być hipoteza Di Fonza, który przeszuwa powstanie *De inceptione* na lata siedemdziesiąte XIII wieku, a więc po św. Bonawenturze, lub też koncepcja Felicego Accrocci zmierzająca w odwrotnym kierunku. Ekspert od historii zakonu franciszkańskiego twierdzi, że *Anonim* mógł powstać jeszcze za rządów brata Eliasza, który sprzyjał rozwojowi studiów w zakonie i działalności kaznodziejskiej<sup>494</sup>. Jeśli przyjąć tę hipotezę, to zrozumiała stałaby się radość autora z wstąpienia do zakonu wielu wykształconych osób, w tym profesorów uniwersyteckich.

W przeciwieństwie do *De inceptione ordinis* Jana z Perugii *Legenda trzech towarzyszy*<sup>495</sup> była dość rozpowszechniona w zakonie do XIV wieku, o czym świadczą zachowane rękopisy dzieła. Od 1768 r., kiedy bollandyści włączyli ją do *Acta Sanctorum* (obok *Vita I* i *Legenda Major*) zaczęła być częścią źródeł biograficznych. Zainteresowanie *Legenda Trium Sociorum* bardzo wzrosło w XX wieku, kiedy to Paul Sabatier poruszył wątek jej autentyczności i utwór stał się jednym z kluczowych tematów „kwestii franciszkańskiej”. Mimo gorącej dyskusji dotyczącej *Legendy* jej wydanie krytyczne ukazało się dopiero w 1974 r.<sup>496</sup>. Wynikało to przede wszystkim z braku oryginalnego tekstu *Relacji*.

Nowym zarzewiem do dysputy na temat *Relacji trzech towarzyszy* była wydana w 1980 r. książka Raoula Manselliego *Nos qui cum eo fuimus*<sup>497</sup>. Rzymski profesor historii twierdził w niej, iż *Relacja* nie jest żywotem założyciela zakonu, ale historią lokalnego świętego. Według Mansellego bowiem dzieło powstało w Asyżu jako celebrowanie jednego z mieszkańców miasta i było odpowiedzią asyżan na *Vita I* Tomasza z Celano, który w nie najlepszym świetle ukazał mieszkańców tego miasta<sup>498</sup>.

Zupełnie przeciwną wersję odczytania *Relacji trzech towarzyszy* przedstawił Jacques Dalarun, według którego utwór jest pismem dwóch towarzyszy – Anioła i Rufina, dlatego proponuje nowy tytuł: *Legenda duorum sociorum*<sup>499</sup>.

W większości manuskryptów zawierających *Legendę trzech towarzyszy* poprzedzona jest ona listem wysłanym 11.08.1246 r. przez Leona, Rufina i Anioła do generała zakonu Krescentego z Jesi. Z tego powodu przez długi czas list uważano za integralną część *Relacji*, a

<sup>492</sup> Por. Bonawentura, *Epistola de tribus questionibus*, t. XVI/1, Roma 1993, s. 106-109.

<sup>493</sup> Pytania takie stawia m.in. Felice Accrocca. Zob. F. Accrocca, *Un Santo di carta...*, s. 129.

<sup>494</sup> Zob. L. Di Fonzo, *L'Anonimo Perugino tra le fonti francescane*, s. 373-376; F. Accrocca, *Un Santo di carta...*, s. 129-130.

<sup>495</sup> Wydawcy polskiego tłumaczenia *Źródeł franciszkańskich* przyjęli tytuł *Relacja trzech towarzyszy*. Salezy Kafel jako tłumacz dzieła wyjaśnia, iż łaciński termin *legenda* oddał przez polskie *relacja*, ale nie uzasadnia swego wyboru. Zob. 3 T, *Wprowadzenie*, w: ZF, s. 1437.

<sup>496</sup> Krytycznego wydania dzieła dokonał Theophile Desbonnets. Zob. Th. Desbonnets, *Legenda trium Sociorum*, AFH 1974, nr 67, s. 89-129. Należy zaznaczyć, iż Paul Sabatier podjął się tego dzieła, ale praca nie została wydana za jego życia. Ukazała się dopiero w 1990 r., zob. F. Accrocca, *Un santo di carta...*, s. 136.

<sup>497</sup> R. Manselli, „*Nos qui cum eo fuimus*”. *Contributo alla questione francescana*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1980.

<sup>498</sup> Por. R. Manselli, *Nos qui cum eo fuimus*, s. 26-27.

<sup>499</sup> J. Dalarun, *La Malaventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1996, s. 148.

autorów listu za twórców *Legendy*<sup>500</sup>. Jednak sami autorzy *Listu z Greccio* stwierdzają w swym piśmie, że nie piszą legendy, lecz wybrali ich zdaniem „najpiękniejsze kwiaty”<sup>501</sup>. Współcześnie na podstawie analizy tekstu można stwierdzić, że *Legenda* nie jest tekstem napisanym przez kilku autorów, ale dziełem stworzonym przez jednego pisarza<sup>502</sup>. Chociaż w przypadku tego utworu wskazuje się częściej na redaktora niż autora, gdyż wykorzystuje on różne dostępne źródła i kompiluje je w jedno dzieło<sup>503</sup>. Znał on dobrze język łaciński, miasto Asyż i funkcje instytucji miejskich oraz zwyczaje bogatej młodzieży asyjskiej. Jest też jednym z nielicznych autorów hagiografii franciszkańskiej, który podkreśla rolę biskupa Guido w odkryciu powołania przez młodego Franciszka, ale za to nie najlepiej jest zorientowany w wydarzeniach zakonu, co może sugerować, iż nie należał do Zakonu Braci Mniejszych<sup>504</sup>.

Problem autorstwa łączy się z nierozwiązanym problemem integralności *Legendy*. Opowiadanie o życiu Franciszka i pierwotnej wspólnoty urywa się na XVI rozdziale i pozostawia pustkę odnoszącą się do lat 1221-1224. Istniejące współcześnie rozdziały XVII i XVIII wieku w syntetycznej formie przedstawiają ostatnie dwa lata życia Biedaczyny. Nie wiadomo, dlaczego opowiadanie zostało przerwane i nie ma pewności, kto napisał ostatnie dwa rozdziały<sup>505</sup>. Dyskusja między badaczami, opierającymi się na krytyce wewnętrznej utworu, a przyjmującymi argumenty krytyki zewnętrznej prowadzi do odmiennych wniosków związanych z datacją dzieła. Według krytyki zewnętrznej manuskrypty zawierające *Legendę* pochodzą dopiero z XIV wieku, a brak jakiejkolwiek informacji o *Relacji* u pisarzy franciszkańskich w XIII wieku skłania ich do przyjęcia hipotezy, iż powstała ona w XIV wieku<sup>506</sup>. Natomiast naukowcy przyjmujący w swych badaniach argumenty analizy wewnętrznej dzieła podkreślali, iż *Legenda trzech towarzyszy* zajmuje się tematyką ubóstwa i polemiką z tym związaną, podobnie jak *Vita II*, *Legenda Maior* oraz *Speculum perfectionis*. Opowieści autora *Relacji* są napisane prostym stylem oraz nie zawierają elementów o charakterze cudowności i nadzwyczajności, co może świadczyć o pochodzeniu od naocznych świadków. Na tej podstawie sugerują niektórzy uczeni, że dzieło powstało przed 1247 r., a pierwsza jego część w latach 1240-1241<sup>507</sup>.

Na początku *Relacji trzech towarzyszy* znajduje się rubryka pochodząca od kopisty, który zaprezentował cel dzieła. Według zapisu celem autora było przedstawienie życia św.

---

<sup>500</sup> Zob. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 168-172; Th. Desbonnets, *Legenda trium Sociorum*, AFH 1974, nr 67, s. 87.

<sup>501</sup> 3T 8-9, w: ZF, s. 550.

<sup>502</sup> G. Montorsi, *Francesco d'Assisi maestro di vita. Il messaggio delle fonti francescane*, Edizioni Messaggero di s. Antonio, Padova 1983, s. 22-23.

<sup>503</sup> Zob. E. Prinzivalli, *Un santo da leggere...*, s. 94.

<sup>504</sup> Idea autora pochodzącego z Asyżu pochodzi od Raoula Mansellego. Zob. R. Manselli, „*Nos qui cum eo fuimus*”, s. 30. Autor powrócił do swej hipotezy w następnym swoim dziele, gdzie stawia tezę, iż utwór został napisany przez nieznanego notariusza z Asyżu. Zob. tenże, *Francesco e i suoi compagni*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1995, s. 70-71. Hipotezę notariusza asyjskiego od swojego profesora przejął Felice Accrocca. Zob. F. Accrocca, *Un santo di carta...*, s. 151. Natomiast Salezy Kafel wyklucza bezpośrednio brata Leona jako autora *Relacji*. Por. 3 T, *Wprowadzenie*, s. 1452. Tak samo twierdzi Andre' Vauchez, a w miejsce brata Leona proponuje Rufina. Por. A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, s. 206.

<sup>505</sup> Odnosnie do dyskusji na ten temat zob. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 173-174; R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 33-35.

<sup>506</sup> Cz. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie*, s. 153.

<sup>507</sup> F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 179-181.

Franciszka i początków zakonu. Tak więc pierwszy posiada charakter hagiograficzny, drugi zaś nadaje utworowi ton historyczny. Użyty przez kopistę termin *fundamenti* świadczy, iż redaktor nie ograniczył się do zewnętrznych faktów związanych z początkiem zakonu, ale podjął się zadania formacyjnego i przekazania ideałów ewangelicznych leżących u podstaw nowego zakonu. Posługując się dostępnymi mu źródłami, chciał przedstawić części życia Biedaczyny, które nie były do tej pory znane, i ewolucję pierwszej wspólnoty franciszkańskiej. Mimo problemów z ustaleniem autora *Relacji* utwór zawiera informacje, które w większości nie są sprzeczne z pochodzącymi z innych źródeł. W innym świetle niż *Vita I* Celano przedstawia jednak dzieciństwo i młodość Franciszka. Młody Bernardone, opisany przez autora *Relacji*, jest młodzieńcem delikatnym, wesołym, uprzejmym i szczodrym względem żebraków. A jego rodzice są przedstawieni jako kochający swego syna. Z *Legenda trium sociorum* wynika, iż imieniem chrzcielnym Franciszka był Jan. Autor informuje również o wojnie między Asyżem i Perugią, w której uczestniczył Franciszek, i o uwięzieniu Świętego. *Legenda* ustala też w niektórych wypadkach inną chronologię wydarzeń, np. odkrycie ewangelicznej drogi powołania dokonuje się po przyłączeniu się pierwszych naśladowców i nie – jak w *Życiorysie I* – w kościółku Matki Bożej Anielskiej, a w kościele św. Mikołaja w Asyżu.

*Relacja trzech towarzyszy* zawiera też opisy, które po raz pierwszy pojawiły się w hagiografii franciszkańskiej, a następnie na stałe zagościły w wyobraźni czcicieli Świętego z Asyżu. Jednym z nich jest scena z Chrystusem przemawiającym z krzyża w san Damiano<sup>508</sup>. Według autora *Relacji* pod asyjskim kościele dokonało się objawienie woli Bożej względem Franciszka. Biedaczyna, szukający swojej drogi po rozstaniu z ojcem, modlił się w kościele św. Damiana i jako odpowiedź na swoje prośby usłyszał słowa Chrystusa: *czyż nie widzisz, że ten dom mój chyli się ku upadkowi? Idź więc i napraw mi go*<sup>509</sup>. Te słowa Ukrzyżowanego stały się programem życia dla Poverella i dla jego naśladowców, którzy mają naprawiać Kościół i bronić go przed upadkiem<sup>510</sup>.

W opisie zawartym w *Legenda* można dostrzec uzupełnienia tekstu *Vita I*. Autor przedstawia nawrócenie Franciszka, podobnie jak Celano, a odmiennie od *De inceptione*, jako proces trwający długi okres czasu, w którym Asyżanin przygotowuje się duchowo do zadania przygotowanego mu przez Boga. Punktem centralnym owego procesu jest objawienie w kościele św. Damiana. Tam założyciel braci mniejszych otrzymał jasny przekaz o swojej przyszłej misji. Co warto podkreślić, mimo że autor znał *Testament* św. Franciszka i rolę, jaką przypisuje on trędowatym w swoim nawróceniu, twórca *Relacji* uważał, że spotkania z nimi posłużyły tylko przezwyciężeniu samego siebie i przygotowaniu do spotkania z wolą Bożą<sup>511</sup>, natomiast w centrum uwagi był głos Ukrzyżowanego polecający młodemu Bernardonemu odbudowę Kościoła. Wizja upadającej Bazyliki św. Jana była wykorzystana do przekonania Innocentego III, który według *Relacji trzech towarzyszy* przed przybyciem Franciszka i jego braci widział we śnie kościół św. Jana na Lateranie (groziła mu ruina) i

<sup>508</sup> Por. 3 T 13, 6-10, w: ZF, s. 1466.

<sup>509</sup> 3 T, 13, 7, w: ZF, s. 1466.

<sup>510</sup> P. Maranesi, *Facere misericordiam. La conversione di Francesco d'Assisi: confronto critico tra il Testamento e le Biografie*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2007, s. 187.

<sup>511</sup> Por 3 T 11, 3, w: ZF, s. 1463. Po spotkaniu z trędowatym i pocałunku autor 3 T stwierdza: *Od tej pory zaczął coraz bardziej przezwyciężać siebie, aż dzięki łasce Bożej doszedł do doskonałego zwycięstwa nad sobą.*

biednego zakonnika podtrzymującego go swoimi ramionami<sup>512</sup>. Po spotkaniu z Biedaczyną papież Innocenty III stwierdził, że Poverello jest tym zakonnikiem, który odbuduje i podtrzyma Kościół Boży<sup>513</sup>. Widać więc, iż cud z san Damiano, nie rozstrzygając kwestii, czy to zdarzenie historyczne, jest teologiczną interpretacją posłannictwa zakonu franciszkańskiego<sup>514</sup>. Zakon poprzez swoją działalność zatwierdzoną przez Stolicę Apostolską ma chronić Kościół przed upadkiem. Ponadto w związku z kościołkiem san Damiano autor *Relacji* wkłada w usta Franciszka przepowiednię dotyczącą św. Klary i jej sióstr<sup>515</sup>. Również II Zakon św. Franciszka został przewidziany w zamysłach Bożych dla chwały Kościoła.

*Legenda trzech towarzyszy* mimo pewnych różnic (przede wszystkim w opisie nawrócenia i młodości św. Franciszka) przyjmuje model Celano w charakterystyce istoty życia franciszkańskiego. Seraficki Ojciec pewnego dnia usłyszał podczas Mszy św. ewangelie o rozesłaniu apostołów i poprosił kapłana o jej wyjaśnienie, po czym zaczął publicznie głosić pokutę. Po dwóch latach dołączyli do niego pierwsi naśladowcy – Bernard i Piotr<sup>516</sup>. We trzech udali się do kościoła św. Mikołaja i tam dzięki *sortes*, czyli losowemu otwieraniu *Pisma Świętego*, odkryli swoje powołanie. Był to ten sam fragment *Ewangelii*, który usłyszał Franciszek. Autor *Relacji*, dokonując podziału zasłyszanej ewangelii na dwa wydarzenia, łączy w jedno relację z *Vita I* oraz z *De inceptione*. Tomasz z Celano opuścił w swym opisie użycie *sortes sanctorum*, bowiem był to zwyczaj ludowy i niezgodny z zaleceniami Kościoła, często używany jako praktyka zabobonna, a tym samym niemożliwy do zaproponowania czytelnikom jako przykład do naśladowania. Poverello stwierdził, że to, co usłyszeli w *Piśmie Świętym*, będzie stanowiło dla nich zasady i model ich życia<sup>517</sup>. Autor *Relacji* przedstawił to w taki sposób, jakby Biedaczyna już wtedy miał przygotowany tekst *Reguły*, według której będzie żył on i jego naśladowcy. Oczywiście jest to naniesienie późniejszych wydarzeń na wcześniejsze fakty.

Autor *Legendy trzech towarzyszy* w podobny sposób jak *Vita I* przedstawił zatwierdzenie formy życia przez papieża Innocentego III, który uznał *Regułę* i pozwolił braciom na głoszenie pokuty wszędzie<sup>518</sup> oraz zapowiedział udzielenie późniejszych przywilejów. Po otrzymaniu zatwierdzenia Franciszek i bracia głosili kazania w różnych miejscach, a ich działalność prowadziła do szybkiego wzrostu zakonu, tak iż po jedenastu latach bracia dotarli do wszystkich zakątków świata<sup>519</sup>. Spotkanie między Biedaczyną a papieżem Innocentym III nabiera w opisie *Relacji trzech towarzyszy* znaczenia

---

<sup>512</sup> 3 T 51, 5, w: ZF, s. 1491.

<sup>513</sup> 3 T 51, 8, w: ZF, s. 1491.

<sup>514</sup> Historycy współcześni, jak Dalarun czy Thompson, uważają, że wizja w san Damiano nie była wydarzeniem historycznym. Zob. J. Dalarun, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, s. 62-63. A. Thompson, *Franciszek z Asyżu*, s. 212. Natomiast sen o walącej się bazylice laterańskiej jest zapożyczeniem z *Legenda s. Dominici* Konstantyna Mediciego z Orvieto, powstałej w latach 1244-1246. Zob. J. Dalarun, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, s. 62.

<sup>515</sup> Zob. 3 T 24, 5, w: ZF, s. 1474: *Pomóżcie mi przy kościele św. Damiana! On stanie się klasztorem Pań, których sława i życie okryją chwałą Kościoła.*

<sup>516</sup> Taki okres czasu podaje 3 T od nawrócenia do przyłączenia pierwszych towarzyszy. Por. 3 T 27, 1, w: ZF, s. 1476.

<sup>517</sup> *Oto bracia życie i zasady, które będziemy mieli.* 3 T 29, 8, w: ZF, s. 1478.

<sup>518</sup> Por. 3 T 49, 1-3, w: ZF, s. 1491.

<sup>519</sup> Zob. 3 T 62, 1-2, w: ZF, s. 1499.

fundamentalnego, bowiem jest przedstawione jako oficjalne rozpoznanie zakonu. Trudno jednak jednoznacznie odpowiedzieć, jakiego zakonu w swej istocie: kleryckiego czy laickiego? Jak wspomniano wcześniej, tekst *Relacji trzech towarzyszy* zawiera stwierdzenie, że z polecenia kardynała Jana od św. Pawła Franciszek i bracia otrzymali tonsury, bowiem kardynał pragnął, aby wszyscy bracia byli duchownymi<sup>520</sup>. Problemami związanymi ze zrozumieniem tego opisu oraz wyjaśnieniem niektórych terminów jak duchowni oraz laicy czy klerycy zajmiemy się w następnym rozdziale.

#### **d. *Vita II* i *Traktat o cudach***

W latach trzydziestych XIII wieku powstały życiorysy świętego Franciszka z Asyżu, które w swej istocie były zależne od *Vita I* Tomasza z Celano. Sytuacja taka utrzymywała się do 1239 r., czyli do momentu zdjęcia z urzędu brata Eliasza, a nawet do 1241 r. – daty śmierci zleceniodawcy *Życiorysu pierwszego* papieża Grzegorza IX. Po tych dwóch wydarzeniach wśród braci mniejszych coraz częściej pojawiały się głosy krytyki względem *Vita I* Celano. Podczas kapituły generalnej odbywającej się w Genui w 1244 r. podjęto decyzję o uzupełnieniu *Życiorysu pierwszego*. Ówczesny generał zakonu Krescenty z Jesi skierował list otwarty do wszystkich braci, którzy znali Biedaczynę, aby spisali swe wspomnienia i wysłali je do ministra generalnego celem uzupełnienia *Vita I*. List generała Krescentego nie zachował się do czasów współczesnych. Wiadomo o nim z pisma braci Leona Rufina i Angela, którzy w odpowiedzi na zaproszenie ministra generalnego napisali w Greccio 11.08.1246 r. list zawierający ich wspomnienia o Poverellu<sup>521</sup>. Oprócz listu wspomniani bracia dostarczyli materiały, zaznaczając, iż nie jest to legenda, ale wybrane przez nich „najpiękniejsze kwiaty” (*flores*), stąd też dokument nazywany jest *Florilegium*.

Cały dostarczony do generała materiał został przekazany bratu Tomaszowi z Celano, który miał uzupełnić braki *Vita I*, powstałej prawie dwadzieścia lat wcześniej. Tak więc *Życiorys II* nie miał zastąpić *Vita I*, ale ją tylko uzupełnić. Nie wiadomo, czy generał zakonu przekazał Tomaszowi cały materiał od razu, czy też zwlekał z tym, oczekując na nowe źródła wiedzy o Biedaczym. Celano dedykuje swoje dzieło Krescentemu z Jesi, o czym informuje jeden z kodeksów<sup>522</sup>, w którym zachował się utwór. Można więc założyć, iż zakończył pracę pisarską jeszcze za rządów Krescentego. Krescenty z Jesi został złożony z urzędu lub sam z niego zrezygnował podczas kapituły generalnej w Lyonie (1247 r.), a na jego miejsce wybrano Jana z Parmy. Drugie dzieło Celano, a w zasadzie trzecie, biorąc pod uwagę *Żywot naszego Ojca*, powstało w bardzo krótkim czasie. *List z Greccio*, datowany jest na 11.08.1246 r., natomiast kapituła generalna odbyła się 13.07.1247 r.<sup>523</sup>. Prawdopodobnie wówczas *Vita II*

<sup>520</sup> Zob. 3 T 52, 3, w: ZF, s. 1492.

<sup>521</sup> Na temat *Listu z Greccio* zob. R. Prejs, *List z Greccio. Wprowadzenie*, w: ZF, s. 547-548. Zob. również: Cz. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie*, s. 78-79.

<sup>522</sup> Zob. F. Accrocca, „*Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco*”, s. 25; Cz. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie*, s. 81. Tekst wydania polskiego nie zamieszcza imienia generała zakonu. Por. 2 Cel 222, 1, w: ZF, s. 730.

<sup>523</sup> Czesław Gniecki podaje 10.05.1247 r., ale jest to data wydania bulli Innocentego IV zwołującej kapitułę generalną do Lyonu na 13.07.1247 r. Por. BF, t. I, s. 453-454. Wiesław Block zaś podaje, że kapituła odbyła się

została zatwierdzona<sup>524</sup>, choć – jak zauważa Accrocca – nie oznacza to ukończenia dzieła. Bowiem sam autor, jak i twórca *Kroniki XXIV generalów*, wspominają o krytyce ze strony braci i o domaganiu się nowych uzupełnień. Pod wpływem tych głosów Jan z Parmy wielokrotnie prosił Tomasza z Celano, aby uzupełnił swoją pracę<sup>525</sup>. Felice Accrocca postawił tezę o dwóch redakcjach *Vita II*<sup>526</sup>. W 2011 r. wraz z Aleksandrem Horowskim wydał edycję krytyczno-synoptyczną *Memoriale* Celano, w której przedstawiają argumenty za kolejnymi etapami powstawania *Vita II*. Według wspomnianych autorów Tomasz z Celano w 1246 r. dokonał pierwszej redakcji nowej biografii św. Franciszka. Następnie udoskonalił swój pierwszy tekst, czego potwierdzeniem jest kodeks 686, przechowywany w Asyżu. W późniejszym okresie pod wpływem nalegań braci brat Tomasz dokonał ostatecznej redakcji biografii Biedaczyny. Do tej części dołączony był *Tractatus de miraculis*, który nie stanowił osobnego dzieła<sup>527</sup>.

Głównym autorem *Życiorysu II* jest Tomasz z Celano, ale niektórzy autorzy zauważają, iż dzieła nie tworzył samodzielnie. Tomasz w *Prologus* umieszcza towarzyszy św. Franciszka (*socci*) jako współautorów, jednak w odróżnieniu od *Wstępu* w *Vita I* używa liczby mnogiej, którą trudno wyjaśnić zabiegiem literackim<sup>528</sup>. Bracia towarzyszący Biedaczynie (*socci*) występują jako gwaranci potwierdzający zaistniałe wydarzenia podane przez Cellańczyka i w pewnym sensie przyjmują na siebie odpowiedzialność za dzieło. Autor nadał nową formę swej pracy inną niż spotykaną w jego poprzednim dziele. By ułatwić czytelnikom zrozumienie natury dzieła, Celano zatytułował go: *Memoriale in desiderio animae de gestis et verbis sanctissimi patris nostri Francisci*. Już sam tytuł sugeruje, że będą poruszane sprawy odnoszące się do pamięci o św. Franciszku. Niektórzy historycy sądzą, iż Tomasz z Celano chciał sporządzić monument dla Biedaczyny<sup>529</sup>, ale jeśli wziąć pod uwagę sytuację braci oraz koszty konieczne do zakupu książki, to wydaje się zrozumiałe, iż w średniowieczu większość rzeczy musiała być zapamiętana. Również w tym wypadku bracia musieli zapamiętać fakty i wypowiedzi założyciela, aby pomogły im we wzroście duchowym i naśladowaniu Franciszka. Tak więc nie tyle chodziło tu o monument fizyczny, co o

---

w czerwcu. Zob. W. Block, *Figury biblijne w „Vita secunda”...*, s. 164. Datę 13.07.1247 r. przyjmuje Andrzej Zając. Por. A. Zając, *Życiorys drugi świętego Franciszka z Asyżu. Wprowadzenie*, w: ZF, s. 554.

<sup>524</sup> Tak twierdzą Fernando Uribe i Felice Accrocca. Zob. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 91; F. Accrocca, *„Viveva ad Assisi...”*, s. 71; tenże, *Un santo di carta*, s. 176. Natomiast wydawcy *Quaracchi* sądzili, iż została zatwierdzona przez generała Krescentego. Zob. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 91, przypis 156.

<sup>525</sup> Zob. 3 Cel 198, 6-7: *Podjęliśmy się opisanie tych rzeczy bynajmniej nie [...] z własnej woli, ale wymogła to na nas natarczywość proszących braci i kazala zrobić powaga przełożonych*, ZF, s. 811. Por. też *Chronica XXIV generalium*, w: *Analecta Franciscana*, t. III, s. 276. Na temat pism Jana z Parmy do Tomasza Celano i nacisków braci zob. M. Sykuła, *Najstarsze hagiografie świętego Franciszka*, s. 28.

<sup>526</sup> F. Accrocca, *Due diverse redazioni del „Memoriale in desiderio anime” di Tomaso da Celano. Una discussione da riprendere*, „Collectanea Franciscana” 2004, nr 74/1-2, s. 5-22.

<sup>527</sup> F. Accrocca, A. Horowski, *Thomas de Celano, Memoriale. Editio critico-synoptica duarum redactionum ad fidem codicum manuscriptorum*, Roma 2011, s. 186.

<sup>528</sup> Twierdzi tak m.in. Felice Accrocca i Emanuella Prinzivalli. Por. F. Accrocca, *Un santo di carta...*, s. 177. E. Prinzivalli, *Un santo da leggere*, s. 97.

<sup>529</sup> D. Schiopetto, *Interpretazione e attualizzazione della „Norma Vitae” nel „Memoriale in desiderio animae” di Tommaso da Celano*, Centro Studi Antoniani, Padova 2000, s. 85. Cecylian Niezgoda przetłumaczył ten tytuł jako: „Pamiętnik gorąco upragniony”. Zob. ZF, s. 651, przyp. \*.



zachowanie żywej pamięci o czynach i słowach Biedaczyny, a więc o pomnik duchowy. Mimo troski Tomasza z Celano o zapamiętanie, jego dzieło nie przeszło do historii pod tytułem *Memoriale in desiderio animae*, ale jako *Vita II*.

*Życiorys II* podzielony jest na dwie księgi. W pierwszej części autor trzyma się porządku chronologicznego, w drugiej zaś przeważa porządek tematyczny. Całość otwiera *Prolog*, w którym Tomasz Celano uzasadniał powody napisania swego utworu: wykazanie wyższości świętości Franciszka<sup>530</sup>, udzielenie informacji o jego życiu i cnotach oraz przedstawienie go jako wzoru. Tak więc cel utworu był potrójny: pobożnościowy, informacyjny i formacyjny. Pierwsza część obejmująca 17 rozdziałów obejmuje losy Asyżanina od jego nawrócenia do nominacji kard. Hugolina na protektora zakonu. Część druga zawiera aż 194 paragrafy i jest niezależna do pierwszej. Nie obowiązuje w niej kryterium chronologiczne, a – jak wspomniano – bardziej tematyczne.

Celano połączył ze sobą na zasadzie zgodności tematycznej różne epizody z życia Biedaczyny. Jest to klasyczne średniowieczne *speculum* (zwierciadło), czyli rodzaj antologii, w której epizody i wydarzenia mają za zadanie ilustrować poszczególne cnoty Świętego. Odgrywają one rolę przykładów (*exempla*) i pozwalają stworzyć żywy obraz. Tomasz akcentuje ubóstwo, radość duchową, modlitwę, pokorę, posłuszeństwo. Zawsze jednak pokazując Franciszka jako model świętości, w ten sposób Święty stał się zwierciadłem doskonałości (*speculum perfectionis*). Dziełem tym Tomasz zapoczątkował pewien rodzaj w hagiografii franciszkańskiej, która zyska w przyszłości powodzenie i rozgłos<sup>531</sup>. W zwierciadle, którym jest Franciszek, bracia mniejsi mieli się przeglądać i według niego modelować swoje życie. Chodziło o pokazanie przez liczne przykłady Franciszka jako wzoru bycia bratem mniejszym dla generacji franciszkanów, którzy nie poznali Poverella osobiście, aby mogli podziwiać go i czerpać wzór z jego postawy. Każdy fakt z życia patriarchy nie jest opisywany po to, by tworzyć historię, ale dawać przykład i naukę moralną nowym pokoleniom braci. Fakty z życia Franciszka stały się więc kryterium pozwalającym zweryfikować własne postępowanie.

Mając na celu przedstawienie Franciszka jako wzór dla braci, Tomasz wiele wydarzeń interpretuje w sposób cudowny, nadnaturalny. Można więc uznać, że *Vita I* charakteryzuje Biedaczynę jako klasycznego fundatora, *Vita II* zaś jako napełnionego duchem proroczym, który służy mu przede wszystkim do odczytania i wyjaśnienia tego, co bracia nie są w stanie zobaczyć. Doskonałym obrazem stanu świadomości braci jest postrzeganie tłumu dotkniętego ślepotą<sup>532</sup>. Niektórzy bracia, zapominając o napomnieniach Franciszka i nie żyjąc zgodnie z jego nauką, stali się zdrajcami życia ewangelicznego.

Dostrzega się, iż wraz z upływem czasu postać założyciela jest coraz bardziej idealizowana. A jednocześnie przez osiemnaście lat życia w zakonie franciszkańskim przybrało inne formy niż w swoich początkowych latach. Dokonała się „monastycyzacja”, czyli przyjęcie stylu życia monastycznego, dlatego Tomasz w *Vita II* kładzie duży nacisk np. na przestrzeganie klauzury oraz ścisłego milczenia. Autor podkreśla zarazem wymiar eklezjalny Franciszka, jego miłość do Kościoła i posłuszeństwo papieżowi.

<sup>530</sup> Franciszek jest przedstawiony jako człowiek najbardziej święty wśród założycieli zakonów. Zob. S. da Campagnola, *Introduzione alla Vita secunda*, w: FF, s. 268.

<sup>531</sup> F. Accrocca, „Viveva ad Assisi...”, s. 75.

<sup>532</sup> Zob. 2 Cel 20, 1-4, w: ZF, s. 575.

Tomasz z Celano nie tylko wprowadził więcej elementu nadprzyrodzonego, cudownościowego w *Życiorysie drugim*, ale też nowe postaci, które stały się pomocne przy odczytaniu istoty Zakonu Braci Mniejszych. Tomasz wprowadza porównanie między Janem Chrzcicielem a Franciszkiem, stąd przypomnienie o imieniu chrzestnym Świętego i porównanie jego matki do świętej Elżbiety. Jan Chrzciciel był największy spośród narodzonych z niewiasty, natomiast Franciszek według *Vita II* – najdoskonalszy wśród założycieli zakonów<sup>533</sup>. Podobnie gest oddania przez Franciszka ubrania biednemu rycerzowi stał się znakiem równym temu, co uczynił św. Marcin. Autor zadaje retoryczne pytanie: czyż uczynił coś mniej od świętego Marcina?<sup>534</sup>. Ponadto Celano upodobił Franciszka do apostoła Pawła przede wszystkim poprzez fakt noszenia stygmatów, ale również poprzez działalność kaznodziejską<sup>535</sup>.

W latach czterdziestych XIII wieku, kiedy Celano tworzył *Vita II*, zakon stał się jedną z głównych sił w łonie Kościoła. W sposób zdecydowany popierali go ówcześni papieże chcący jak najefektywniej wykorzystać go w pracy nad reformą Kościoła. Zachodzące w zakonie zmiany nie wszystkim braciom jednak się podobały. Również Tomasz z Celano w *Vita II* podjął polemikę nie tylko z braćmi interpretującymi *Regulę*, ale z samym papieżem Innocentym IV i jego bullą *Ordinem vestrum*, będącą nową wykładnią *Reguły* św. Franciszka. Niektórzy historycy twierdzą nawet, iż materiał nadesłany do Krescentego z Jesi w 1246 r. był odpowiedzią na interpretację *Reguły*, której dokonał Innocenty IV w bulli *Ordinem vestrum*<sup>536</sup>. Papież pozwolił braciom na używanie mieszkań, sprzętów domowych i książek, zastrzegając tylko, że nie są ich właścicielami. Celano najpierw przywołuje wypowiedź Poverella nakazującego, by bracia mieszkali w skromnych mieszkaniach i budowali domy z drewna, a nie kamienia<sup>537</sup>. Następnie wspomina, iż Biedaczyna gardził okazałością domów i wystawnymi naczyniami, a brata spoczywającego na poławie prześcieradła przykrywającego słomę uważał za posiadającego wytworne łoże<sup>538</sup>. Widać więc, iż komentarze Celano mają charakter acetyczno-moralny i odnoszą się do sytuacji niezgodnych według autora z duchem św. Franciszka. Niektóre interpretacje włożone w usta Biedaczyny trudno przyjąć jako jego własne, jak np. ta, w której Poverello rozróżnia pojęcia własności i używania. Jak zauważył Manselli, mało prawdopodobne jest, aby Biedaczyna mógł użyć stwierdzenia *nihil proprietatis habendo, licet praeter usum domorum vivere non possimus*<sup>539</sup>.

Celano miał zamiar poprzez swoje dzieło przedstawić Franciszka jako doskonale zachowującego *Regulę*. Powinna ona być dla braci drogowskazem w ich drodze do świętości. W myśli Tomasza Celano *Reguła* stała się formą służącą do duchowego uformowania osoby brata mniejszego i doprowadzenia go do zgodności (*con forma*) z Chrystusem, jak uczynił to Franciszek. Dla Celańczyka Asyżanin jest jedynym świętym, który w pełni może być porównany z Chrystusem, bowiem według słów autora *Vita II*: *stał się bardzo świętobliwym*

<sup>533</sup> Por. 2 Cel 3, 8, w: ZF, s. 562.

<sup>534</sup> 2 Cel 5, 4, w: ZF, s. 563.

<sup>535</sup> Zob. F. Accrocca, „*Alter apostolus*”..., s. 198-215.

<sup>536</sup> Zob. R. Paciocco, „*Sublimia negotia*”..., s. 120-127; F. Accrocca, *Un santo di carta...*, s. 275.

<sup>537</sup> 2 Cel 56, 1, w: ZF, s. 602.

<sup>538</sup> 2 Cel 63, 1, w: ZF, s. 607.

<sup>539</sup> 2 Cel 51. Tekst znajduje się w kodeksie przechowywanym w bibliotece Uniwersytetu w Uppsali. Zob. F. Accrocca, *Un santo di carta...*, s. 265. Zob. R. Manselli, „*Nos qui cum eo fuimus*”, s. 110-111.

zwierciadłem świętości Pana i obrazem jego doskonałości<sup>540</sup>. Dlatego przypomnienie życia Serafickiego Ojca miało stanowić wzór dla braci mniejszych. *Vita II* to swoisty rodzaj podręcznika pozwalającego naśladowcom Świętego na zapoznanie się z jego ideałami. Można więc zauważyć pewnego rodzaju przesunięcie punktu ciężkości. Za życia Franciszka bracia skupiali się na naśladowaniu Jezusa Chrystusa i przestrzeganiu *Reguły*. Natomiast po śmierci Biedaczyny, a zwłaszcza po jego kanonizacji, to Poverello staje się punktem odniesienia i mieli naśladować go jego „synowie”. Franciszek stał się *regula morum* (wzorem obyczajów) i modelem przestrzegania *Reguły*. Ów proces przesunięcia doprowadzi w przyszłości do uznania we Franciszku drugiego Chrystusa (*alter Christus*).

Najwyraźniej myśl o przedstawieniu św. Franciszka z Asyżu jako ideał brata mniejszego Tomasz z Celano zaczerpnął z antyfony przygotowanej przez kard. Tomasza z Santa Sabina na uroczystość kanonizacji Biedaczyny. Kardynał, opisując Poverella, użył określenia *forma minorum et speculum virtutis*<sup>541</sup>. Antyfony weszła do oficjum na uroczystość św. Franciszka i dzięki jej użyciu w liturgii bardzo szybko obraz Serafickiego Ojca jako *forma*, czyli miara albo idealny format franciszkanina, rozpowszechnił się w zakonie. Jak zauważył Andre' Vauchez, łaciński termin *forma* jest trudny do oddania we współczesnych językach, a określenie „model” wydaje się niewystarczające<sup>542</sup>. Określenie *forma* naprowadza na coś, co powoduje nadanie odpowiedniego kształtu, co przyczynia się do odpowiedniego wyglądu. Zbliżone jest ono do wzorca, według którego drukuje się teksty, czyli pewnego szablonu potrzebnego do wykonania kopii. Pojęcie to używane jest też w cukiernictwie, gdzie za pomocą formy otrzymuje się odpowiedni kształt. Tak więc Franciszek z Asyżu stał się idealną „formą” brata mniejszego, a jego naśladowca, chcąc osiągnąć doskonałość, powinien swoje życie „wlać” na podobieństwo ciasta do formy, którą jest Biedaczyna, i dzięki temu osiągnąć *conformita* (zgodność) z ideałem.

Podobnie rzecz się miała z drugim obrazem, tzn. *speculum* (zwierciadło), w którym mieli przeglądać się bracia, aby zobaczyć swój wzór i go naśladować. Tomasz z Celano, pokazując patriarchę jako model bycia bratem mniejszym, chciał obudzić w naśladowcach trochę oziębłe według niego uczucia do założyciela<sup>543</sup>. Celano był przekonany, iż zakon założony przez Biedaczynę z biegiem czasu coraz bardziej oddalał się od pierwotnej gorliwości i że jego stan można porównać do snu. Brat Tomasz ogólnie miał nie najlepsze zdanie na temat rozwoju zakonu. Według autora *Vita II* bracia byli niepodobni do swojego ojca i dlatego przebywają w ciemnościach, a nawet w błocie i nie wznoszą swego serca do nieba, co więcej nie znają nawet tego, co konieczne<sup>544</sup>. Celano wytykał braciom różne zaniedbania, a sytuację zakonu przedstawił w wizji św. Franciszka o pięknej kobiecie, która miała głowę ze złota, popiersie i ramiona ze srebra, a dół z żelaza; była bardzo zgrabna,

---

<sup>540</sup> 2 Cel 26, 4, w: ZF, s. 581.

<sup>541</sup> Antyfony kard. Tomasza została użyta przez Juliana ze Spiry w jego *Oficjum rymowanym*. Zob. JOF 24, w: ZF, s. 1163.

<sup>542</sup> A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, s. 211.

<sup>543</sup> Tomasz mówi o uśpionym afekcie, który nie pozwala docenić Świętego. Por. 2 Cel 26, 6, w: ZF, s. 581.

<sup>544</sup> Zob. 2 Cel 54, 1-6, w: ZF, s. 601.

jednak ubrana w brudny płaszcz<sup>545</sup>. Tomasz nie interpretuje tej wizji osobiście, a nawet stwierdził, iż gdyby dotyczyła zakonu, Franciszek nie pominąłby ją milczeniem.

*Życiorys drugi* Tomasza z Celano jest ważnym świadectwem pozwalającym na poznanie „historycznego Franciszka”, ale w jeszcze większym stopniu stanowi dokument świadczący o interpretacji, jaką zakon daje swojemu założycielowi, i jak w jego świetle tłumaczy problemy przeżywane przez wspólnotę franciszkańską w owym czasie. Dzięki *Vita II* można ujrzeć zakon dwadzieścia lat po śmierci Franciszka, który podjął trud dostosowania własnego życia do ideału, jaki zostawił mu Biedaczyna. Dlatego też Tomasz z Celano wykorzystywał wydarzenia z życia Poverella do interpretacji *Reguły* i aktualizacji tego dokumentu w swoich czasach.

Średniowiecze przywiązywało dużą wagę do cudów jako znaków poświadczających świętość danej osoby. Z tego powodu każdy żywot świętego zawierał oprócz faktów z życia również opisy nadprzyrodzonych zjawisk. Mimo że Tomasz z Celano prawie połowę swej *Vita I* i znaczną część *Vita II* poświęcił scharakteryzowaniu cudów, to jednak braciom franciszkanom wydawało się to niewystarczające. Już w 1247 r. po skończonej pierwszej redakcji *Memoriale* i zatwierdzeniu jej przez kapitułę generalną niektórzy bracia wyrażali swoje niezadowolenie na temat pracy Tomasza, twierdząc, iż nie wypełnił on polecenia poprzedniej kapituły i generała zakonu Krescentego z Jesi, gdyż nie opisał wszystkich *signis et prodigiis beati Francisci*<sup>546</sup>. Tomasz więc podjął się (choć niechętnie) napisania kolejnego utworu poświęconego św. Franciszkowi<sup>547</sup>.

Tytuł dzieła *Tractatus de miraculis beati Francisci* pochodzi od pierwszego wydawcy Francois van Ortroya<sup>548</sup>. Utwór Celano został przekazany przetrwał do czasów współczesnych w jedynym manuskrypcie przechowywanym przez Archiwum Generalne Braci Mniejszych Kapucynów (ms. AB 23)<sup>549</sup>. Zachowany rękopis nie usprawiedliwia jednak takiego tytułu. Ponadto w tekście *Vita II* znajdują się informacje, iż zawiera ona opis cudów. Na tej podstawie Jacques Dalarun postawił hipotezę, iż nigdy nie istniał *Traktat* poświęcony im jako samoistne dzieło, a nowe zbiory cudów były dowodem na dwie redakcje *Vita II*<sup>550</sup>.

<sup>545</sup> 2 Cel 82, 1-5, w: ZF, s. 623. Na temat opinii Tomasza z Celano o rozwoju zakonu zob. S. da Campagnola, *Francesco d'Assisi nei suoi scritti e nelle sue biografie dei secoli XII-XIV*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1981, s. 191-193.

<sup>546</sup> F. Accrocca, *Un santo di carta...*, s. 295-296; F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 108.

<sup>547</sup> W *Epilogu* Tomasz nie kryje swojego rozgoryczenia z powodu krytyki i ciągle nowych próśb ze strony braci: *Nie możemy co dzień sporządzać nowości; tego, co kwadratowe, zmieniać na okrągłe*. 3 Cel 198, 5; ZF, s. 811.

<sup>548</sup> F. von Ortro, *Trite' des Morales de S. Francois d'Assise par le B. Thomas de Celano*, „Analecta Bollandiana” 1899, nr 18, s. 81-176.

<sup>549</sup> Taką informację podaje Accrocca. Zob. F. Accrocca, *Un santo di carta...*, s. 297-298. Natomiast Andrzej Zająć, w ślad za Fernando Uribem, uważa, iż jedynym manuskrypcem zawierającym całość dzieła Tomasza jest ten zachowany w kodeksie z Marsylii. Por. A. Zająć, *Wprowadzenie*, w: ZF, s. 735. Por. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 111. Wyjaśnieniem rozbieżności jest fakt, iż manuskrypt z Marsylii aktualnie znajduje się w Archiwum Generalnym Kapucynów w Rzymie.

<sup>550</sup> Zob. J. Dalarun, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, s. 97-119. Hipotezę Dalaruna przejął w swych badaniach Felice Accrocca. Zob. tenże, *Due redazioni del „Memoriale in desiderio animae” di Tommaso da Celano? Una discussione da riprendere*, w: F. Accrocca, *Sulla via di Francesco. Saggi e discussioni sugli scritti e le agiografie francescani*, Centro Italiano dei Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2017, s. 41-57. Następnie udokumentowali ją Horowski i Accrocca. Zob. F. Accrocca, A. Horowski, *Thomas de Celano, Memoriale. Editio critico-synoptica duarum redactionum ad fidem codicum manuscritorum*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2011, s. XXIII-XXIV.

Wszystkie zebrane zjawiska nadprzyrodzone brat Tomasz ułożył według tematów, a swą pracę podzielił na dziewiętnaście rozdziałów. Przyjmuje się, iż *Traktat* został napisany w latach 1250-1253<sup>551</sup>. Najprawdopodobniej został zatwierdzony na kapitule generalnej w Metz (Francja) w 1254 r. Biorąc pod uwagę czas powstania *Traktatu*, był to okres sporu między zakonami żebrzącymi a klerem diecezjalnym i mistrzami uniwersytetu paryskiego. Dlatego można odnieść wrażenie, iż autorowi bardziej zależało na ukazaniu poprzez cuda Franciszka, że Zakon Braci Mniejszych jest dziełem samego Boga, niż o potwierdzenie jego świętości, kwestionowanej tylko w nielicznych miejscach. Tak więc dzieło Tomasza nie tyle jest utworem uzupełniającym dawne pisma Celano, co apologetycznym, napisanym w obronie braci mniejszych<sup>552</sup>. Nie jest więc przypadkiem, iż pierwszym opisanym cudem jest powstanie zakonu i jego intensywny rozwój osobowy. W czasach, gdy świat jest pohańbiony szpetotą występków, a stare zakony ledwo powłóczą śladami apostołów i kroczą w ciemności pojawił się nowy człowiek (*homo novus*), który przyniósł doskonałość pierwotnego Kościoła (*novitas apostolica*), a wraz z nim nowe wojsko (franciszkanie i dominikanie).

Wszystkie te opisy zaczerpnięte z *Traktatu* świadczą o wielkim wpływie teorii Joachima z Fiore na zakon franciszkański<sup>553</sup>. Tomasz z Celano zdefiniował powstanie zakonu, używając określenia ze *Starego Testamentu*: „płodność niepłodnej” (1Sam 2,5). Według Celano Zakon Braci Mniejszych jest niepłodny, ponieważ zgodnie z nazwą całkowicie ubogi, natomiast jego produktywność, czyli zasięg działalności i liczebność braci zakonnych, jest dowodem na wielką moc Bożą. W stosunku do *Vita I* i *Vita II* w *Traktatus* zmienia się ocena zakonu. Nie ma tu krytyki czy wzmianki o jakiegokolwiek dekadencji. W *Traktacie* autor podkreślał przede wszystkim sukces zakonu, który włącza w chwałę św. Franciszka. Chłuba zakonu założonego przez Biedacznę zależy od sławy jego założyciela. W rozdziałach II i III Tomasz zatrzymuje się nad wspaniałym cudem, jakim było otrzymanie stygmatów przez Poverella, co jest zrozumiałe przy podnoszących się coraz częściej w tym czasie głosach krytyki i wątpliwości. Autor opisał otrzymanie znaków męki Chrystusa z rąk Serafina i ich potwierdzenie poprzez odkrycie ze strony Jakobiny Sette Solli. Pisarz franciszkański chciał podkreślić podobieństwo Franciszka do Chrystusa. Biedaczyna, noszący na sobie znaki Bożej męki, jest człowiekiem nowym (*homo novus*), któremu poddają się wszystkie stworzenia, a Bóg obdarzył go łaską czynienia cudów. W *Traktacie* po raz pierwszy Celano użył w stosunku do Franciszka tradycyjnego zachowania świętych, mściwego i odpłacającego względem tych, którzy nie wierzą w jego świętość albo nie przestrzegają złożonych mu przysięg czy nie zachowują jego święta<sup>554</sup>.

<sup>551</sup> Taką datację przyjmują: Fernando Uribe, Czesław Gniecki, Roland Prejs i Andrzej Zajac. Por. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 109; Cz. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie*, s. 90; R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 24; A. Zajac, *Traktat o cudach świętego Franciszka z Asyżu. Wprowadzenie*, ZF, s. 734. Natomiast Felice Accrocca sugeruje, iż powstał między 1252 a 1253 r. Zob. F. Accrocca, *Un santo di carta...*, s. 296.

<sup>552</sup> Zob. M. Sykuła, *Najstarsze hagiografie świętego Franciszka*, „Lignum Vitae” 2002, nr 3, s. 29; F. Accrocca, „Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco”, s. 81.

<sup>553</sup> S. da Campagnola, *L'angelo del sesto sigillo e „l'alter Christus”*. *Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV*, Edizioni Antonianum, Roma 1971, s. 144.

<sup>554</sup> Por. 3 Cel 95-108, w: ZF, s. 780-785. Zob. F. Accrocca, „Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco”, s. 82-83; J. Dalarun, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, s. 110.

Po opisie odkrycia stygmatów na ciele Serafickiego Ojca przez Jakobinę Sette Solli Celano podał spisy cudów dokonanych za przyczyną Świętego z Asyżu. Chociaż wydaje się on zwykłym zbiorem, ukierunkowanym na pobudzenie pobożności względem nowego Świętego, posiada też dużą wagę historyczną. Autor opowiada o rozszerzaniu się kultu Biedaczyny w regionach Europy i na Bliskim Wschodzie. Celano wspomina też o powstawaniu pieśni lub malowaniu wizerunków Świętego. Ponadto w niektórych przypadkach w sposób bardzo szczegółowy opisał życie społeczne w Italii w XIII wieku.

Warto przypomnieć fakt obrony własnej tożsamości braci mniejszych wobec ataków ze strony księży diecezjalnych. Nagonka na zakon spowodowała wewnętrzną refleksję na temat elementów składowych ich tożsamości. Dla autora *Traktatu* zakon był dziełem Pana Boga, powstałym z Jego woli i powołanym do działalności apostolskiej na wzór pierwotnego Kościoła. Jego głównym zadaniem według Celano było przywrócenie wiary i doskonałości z czasów apostolskich. Przekonany o wielkiej wartości zakonu, uznawał go za wspiane i sławne poselstwo, wojsko wysłane przez Pana, aby poprzez przykład życia przywrócić piękno światu. Jednocześnie jego działalność odczytywał jako upomnienie dla świata, albowiem zbliża się jego koniec. W tych niezwykłych obrazach Tomasza z Celano ujawniają się też wpływy joachimistyczne, które próbują rozumieć rolę zakonu poprzez interpretację historii przedstawioną przez Joachima z Fiore, co stanie się wkrótce powodem oskarżenia franciszkanów o sprzyjanie herezji.

## IV. Adaptacje ideału franciszkańskiego

### 1. Papieskie wyjaśnienia *Reguły* św. Franciszka

#### a. Grzegorz IX i pierwsze papieskie interpretacje *Reguły*

Omawiając postać Grzegorza IX i jego wpływ na tworzenie się tożsamości braci mniejszych wspomniano już o wielkim znaczeniu, jakie odegrała w historii zakonu wydana 28.09.1230 r. bulla *Quo elongati*. Dokument papieski był odpowiedzią na pytania skierowane przez komisję utworzoną podczas kapituły generalnej z 1230 r., nieumiejącą rozwiązać sporu pomiędzy różnymi interpretacjami *Reguły* i *Testamentu*. Dyskusje toczące się między naśladowcami św. Franciszka świadczą o różnicach w rozumieniu własnego powołania wśród „synów” Biedaczyny z Asyżu i roli, jaką chcieli oni odegrać w Kościele i społeczeństwie. Niektórzy bracia zakonni odwoływali się do „ostatniej woli” założyciela, twierdząc, iż *Testament* jest dopełnieniem *Reguły*, a zapisany w nim zakaz dokonywania wyjaśnień i zwracania się do Stolicy Apostolskiej należy ściśle przestrzegać<sup>1</sup>. Przeciwnie stanowisko wyrażali ci, przekonani, iż *Testament* nie ma takiego samego znaczenia prawnego jak *Reguła*, a nawet sam Poverello napisał, iż nie jest to odrębna reguła, a tylko zachęta do zachowywania jej bardziej po katolicku<sup>2</sup>. Kontrowersja wydawała się nie do rozstrzygnięcia i groziła rozbiciem zakonu. W tej sytuacji generał zakonu Jan Parenti i ministrowie prowincjalni doszli do wniosku, że spor należy rozstrzygnąć w duchu św. Franciszka. Święty w wypadku wątpliwości zwracał się z prośbą o wyjaśnienie do Stolicy Apostolskiej, np. przy zatwierdzaniu zakonu i aprobaty *Reguły*, dlatego i w tej sytuacji najlepszym wyjściem byłoby zwrócenie się do papieża. Propozycja została przyjęta przez większość członków kapituły generalnej i wysłano delegację do Grzegorza IX<sup>3</sup>. Jak informuje sam autor bulli, na czele delegacji stanął generał zakonu Jan Parenti, prosząc o wyjaśnienie pewnych wątpliwości zapisanych w *Regule*<sup>4</sup>.

Delegacja z pytaniami była u papieża Grzegorza IX w maju, a odpowiedź Stolicy Apostolskiej nadeszła pod koniec września, co świadczy, że sprawa nie była łatwa do rozstrzygnięcia. Felice Accrocca postawił hipotezę, iż delegacja, o której wspomina *Quo elongati*, nie była jedyną, która udała się do Rzymu. Również przeciwnicy zmian wysłali swoich przedstawicieli do Stolicy Apostolskiej, aby przedstawić papieżowi swoje racje. Dyskusje między stronami wydłużyły czas oczekiwania na papieskie wyjaśnienia<sup>5</sup>. Ten sam autor twierdzi również, iż omawiany dokument papieski ukazał się 29, a nie 28 września, a data nie została wybrana przypadkowo, bowiem w tym dniu przypada święto archaniołów: Michała, Rafała i Gabriela, tak cenione przez Franciszka<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. T 34-39, w: ZF, s. 159.

<sup>2</sup> Por. T 34, w: ZF, s. 159.

<sup>3</sup> O takim rozwiązaniu informuje Roland Prejs. Zob. tenże, *Za Franciszkiem...*, s. 144.

<sup>4</sup> Por. Grzegorz IX, *Quo elongati*, w: Cz. Gniecki, K. Żuchowski, *Dokumenty papieskie dotyczące Reguły i ideału ubóstwa św. Franciszka z Asyżu do roku 1517*, Wydawnictwo Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 2017, s. 56. Tekst łaciński bulli *Quo elongati* znajduje się w: BF, t. I, s. 68-70.

<sup>5</sup> F. Accrocca, *Quo elongati: il tentativo di una doppia fedeltà*, „Frate Francesco” 2015, nr 81, s. 142.

<sup>6</sup> Zob. tamże, s. 142-146.

Grzegorz IX interweniuje, aby wyjaśnić braciom *dubia et obscura*, zawarte w *Regule*<sup>7</sup>. Autor jest świadomy, iż *Testament* św. Franciszka zabraniał jej wyjaśniania i zakazywał zwracania się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o interwencje i pisma. Papież we wstępie przedstawił zakon i braci jako tych, którzy wzniesli się na szczyt życia kontemplacyjnego i oddalili się od świata jak „gołębie, którym wyrosły skrzydła”<sup>8</sup>. Jednak w tym wzniosłym życiu braci mniejszych pojawiły się wątpliwości wynikające z ludzkiej słabości powodujące niepokój.

Tak więc według Grzegorza IX następcy św. Franciszka przeżywali rozłam między wyniosłością ich powołania a słabością natury ludzkiej, z tego powodu trawił ich niepokój duchowy. Aby rozwiązać wątpliwości braci następca św. Piotra orzekł, iż *Testament* Biedaczyny nie ma waloru prawnego, bowiem nie został zatwierdzony przez kapitułę generalną i w czasie jego napisania Franciszek nie sprawował żadnej władzy w zakonie, a tym samym nie mógł zobowiązać braci do przestrzegania jakiegoś dokumentu. W związku z tym *Testament* uznano za dzieło powstałe poza normami prawnie normatywnymi. Co ciekawe, by rozstrzygnąć jego ważność prawną Grzegorz IX uciekł się do rozwiązań prawa cywilnego, a nie kanonicznego<sup>9</sup>. Ponadto swą decyzję papież motywował długą znajomością ze Świętym (*longa familiaritate*) i wynikającym z tego przekonaniem, jaka była intencja (*intentionem*) Franciszka. Ojciec Święty nie chciał więc podkreślić swojej władzy i autorytetu, ale zażyłość łączącą go z założycielem braci mniejszych. Grzegorz IX mógł bowiem odwołać się do zapisu *Reguły* o wierności Stolicy Apostolskiej ślubowanej przez Franciszka i tego, iż bracia mają być poddanymi Kościołowi rzymskiemu, a jednak nawiązał do swojej przyjaźni z Biedaczną<sup>10</sup>. Papieskie przypomnienie bliskiej znajomości z Biedaczną miało przekonać braci o tym, że może on wyjaśniać *Regulę*, bowiem zna dobrze zamiar i zamysł Poverella, co daje mu możliwość wyjaśnienia miejsc zawierających wątpliwości i niejasności.

Pierwszą więc decyzją wynikającą z ogłoszenia bulli *Quo elongati* było ustalenie obowiązywalności prawnej *Testamentu*. Grzegorz IX ogłosił, iż bracia nie mają obowiązku go zachowywać. Po czym zajął się profesją składaną przez franciszkanów. Bracia bowiem mieli wątpliwości ze zrozumieniem zapisu *Reguły*, że główną zasadą braci mniejszych jest zachowywanie *Ewangelii*. Czy oznaczało to zobowiązanie się do zachowania całej *Ewangelii*? Do czego zobowiązywali się bracia poprzez swoją profesję zakonną? Pytania świadczą o dyskusji między braćmi i o krążących na ten temat opiniach. Jedni twierdzili, iż poprzez złożoną profesję zakonną są zobowiązani do zachowywania całej *Ewangelii*. Inni natomiast byli przekonani, że śluby obejmują tylko posłuszeństwo, czystość i nieposiadanie

---

<sup>7</sup> Gregorius IX, *Quo elongati*, w: BF, t. I, s. 68: *Regula vestra quedam dubia et obscura et quedam intellectu difficilia continentur*.

<sup>8</sup> Tamże: *Quo elongati a seculo ut columbe pennis assumtis in secessum contemplationis super vos ipsos altius evolastis*. Trudno rozstrzygnąć, czy był to zabieg literacki i wynikająca z niego pochwała, czy papież rzeczywiście był przekonany, iż elementem charakteryzującym franciszkanów jest kontemplacja. Zob. E. Pásztor, *Francescanesimo e papato*, w: I. Baldelli, A.M. Romanini, *Francesco. Il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, Roma 1986, s. 104.

<sup>9</sup> G.G. Merlo, *Frate Francesco*, Societa' editrice il Mulino, Bologna 2013, s. 149.

<sup>10</sup> Zob. tenże, *Nel nome di san Francesco*, s. 139-140; A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, s. 171-173; F. Accrocca, *Francesco e la santa Chiesa Romana*, Cittadella Editrice, Assisi 2015, s. 132.



własności. Grzegorz IX wyjaśnił, iż *Reguła* nie zobowiązuje braci do zachowywania wszystkich rad ewangelicznych, ale tylko tych wymienionych w profesji zakonnej<sup>11</sup>.

Następnie papież rozpatrywał wątpliwości braci dotyczące rozdziału IV i VI *Reguły*, a więc sprawy dotyczące raportu franciszkanów względem dóbr materialnych ruchomych i nieruchomości. Grzegorz IX przypominał braciom, iż zgodnie z zapisem *Reguły* nie powinni niczego posiadać na własność i zauważył, iż niektórzy zaczęli naruszać ubóstwo zakonne. Co więcej, niektórzy „synowie” św. Franciszka zaczęli głosić, że własność ruchoma należy do całej wspólnoty zakonnej<sup>12</sup>. Odpowiadając, papież oznajmił, iż ani wspólnota zakonna, ani poszczególni bracia nie mają prawa własności. Tak więc franciszkanie ani wspólnotowo, ani indywidualnie nie byli właścicielami niczego. Rzeczy zaś, takich jak: książki, narzędzia pracy i inne drobne dobra ruchome, mogą używać, ale nie stanowią one ich własności. Bracia mogli też korzystać z miejsc i domów, gdzie mieszkali, ale prawo własności nie przynależy do nich, ale do ofiarodawców. Z powyższych powodów bracia nie mogli ich sprzedać ani przekazać komuś innemu. Jeśli zaś chodzi o rzeczy konieczne do życia, to bracia mogli się zwrócić do pośrednika (*nuntius*)<sup>13</sup>, który nie był członkiem zakonu, aby je im nabył albo za nie zapłacił. Natomiast w wypadku otrzymanych ofiar pieniężnych, należało je składać u *spiritualem vel familiarem amicum* braci<sup>14</sup>.

Grzegorz IX dobrze zdawał sobie sprawę z faktu odmienności życia braci mniejszych w 1230 r. od tego przywoływanego przez Franciszka w jego *Testamencie*, ale był też świadomy, że zakon rozrósł się liczebnie i to, co było możliwe do zachowania przez małą grupę osób, niewykonalne stawało się w rzeczywistości zakonu liczącego kilka tysięcy członków. Papież Grzegorz IX wykoncypował rozwiązanie, które na wieki wejdzie do historii zakonu i wkrótce stanie się przedmiotem ataków ze strony kleru diecezjalnego. Ojciec Święty oznajmił, iż franciszkanie nie są właścicielami *nec in comuni nec in speciali* (ani indywidualnie, ani wspólnotowo), a rzeczy, takie jak: mieszkanie, książki, zakon nie posiada, a jedynie ich używa (*ordo usum habeat*)<sup>15</sup>. To sformułowanie papieskie rozróżniające posiadanie i używanie, oprócz wywołania w najbliższym czasie ostrej dyskusji z profesorami Uniwersytetu Paryskiego, stanie się również źródłem przekonania braci mniejszych o wyższości ich sposobu życia nad wszystkimi innymi<sup>16</sup>.

Inną niejasną sprawą, o której wyjaśnienie poprosili bracia, był zapis z rozdziału VII *Reguły* o grzechach zarezerwowanych, po których dokonaniu bracia musieli zwracać się do

---

<sup>11</sup> Gregorius IX, *Quo elongati*, w: K. Żuchowski, Cz. Gniecki, *Dokumenty papieskie dotyczące Reguły i ideału ubóstwa...*, s. 58.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 59.

<sup>13</sup> Tłumacz *Historii franciszkanizmu* Lazaro Iriarte oddał termin *nuntius* jako wysłannik. Zob. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 52.

<sup>14</sup> Gregorius IX, *Quo elongati*, w: BF, s. 68. Tekst łaciński mówi o *spiritualem vel familiarem amicum fratrum*. Natomiast tłumaczenie Kazimierza Żuchowskiego tylko o przyjacielu duchowym. Por. K. Żuchowski, Cz. Gniecki, *Dokumenty papieskie dotyczące reguły i ideału ubóstwa...*, s. 59.

<sup>15</sup> Gregorius IX, *Quo elongati*, w: BF, t. I, s. 68.

<sup>16</sup> Zob. R. Lambertini, *Apologia e crescita dell'identita' francescana (1255-1279)*, Roma 1990; A. Tabarroni, „*Paupertas Christi et apostolorum*”. *L'ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Roma 1990. Felice Accrocca wykazał w swych badaniach, iż takie zrozumienie doskonałości franciszkańskiej zaczęło się od wypowiedzi Jana Rochelle (+1245). Zob. F. Accrocca, *Giovanni de la Rochelle, Gilberto di Tournai e l'esaltazione della poverta' francescana*, w: A. Horowski, *Religioni et doctrinae*, Roma 2009, s. 129-140.

ministra prowincjalnego. Bracia mieli wątpliwości, czy chodzi tylko o grzechy publiczne, czy też prywatne? Papież odpowiedział, iż zapis odnosi się wyłącznie do grzechów jawnych i publicznych. Grzegorz IX polecił ministrowi generalnemu ustanowienie w każdej prowincji kapłanów poważnych i roztropnych (*maturioribus et tiscretioribus*), którzy mogliby rozgrzeszać również z grzechów publicznych, chyba że penitenci wolą spowiadać się u swoich ministrów i kustoszy. Widać więc, iż Ojciec Święty nie tylko odpowiedział na zadane pytanie, ale też zaproponował nowe rozwiązanie. Stolica Apostolska zdawała sobie sprawę ze spektakularnego wzrostu liczbowego braci, który powodował tym samym narastającą liczbę braci grzeszących, a tym samym większą liczbę penitentów oczekujących na rozgrzeszenie przez ministra prowincjalnego. Koncepcja papieska uwidacznia, iż wraz z rozwojem zakonu niektóre rozwiązania zapisane w *Regule* i *Testamencie* okazywały się niewystarczające i wymagały dostosowania do nowych warunków<sup>17</sup>.

Wyjaśnienie Grzegorza IX odnośnie do głoszenia kazań przez braci było nie tylko rozwikłaniem problemu, ale również opisem sytuacji, w jakiej znaleźli się w tym czasie bracia. W początkach ruchu franciszkańskiego to prowincjałowie udzielali braciom pozwolenia na głoszenie kazań, czego dowodem jest zapis w *Regule niezatwierdzonej*<sup>18</sup>. Bracia według zapisu *Reguły* z 1221 r. mieli to czynić zgodnie z zarządzeniami i praktyką Kościoła, czyli zapisem 10. konstytucji Soboru Laterańskiego IV. Nakazywała ona głoszenie kazań biskupom i wybranym przez nich mężczyznom<sup>19</sup>. Natomiast *Reguła zatwierdzona* zabraniała im głoszenia w diecezji biskupa, który tego braciom zakazał, oraz wprowadzała egzamin konieczny do otrzymania pozwolenia od ministra generalnego. Jak widać, *Reguła* z 1223 r. odebrała kompetencje udzielania pozwoleń ministrom prowincjalnym, co oczywiście musiało skomplikować procedury. Przy wzroście liczby braci i konieczności egzaminu przed generałem zakonu na pewno zmniejszyła się liczba braci zajmujących się kaznodziejstwem. Narażała zarazem braci na niebezpieczeństwa długich podróży. I właśnie owe zagrożenia zostały przedstawione papieżowi jako argument, by egzaminy powierzyć dyskretem (*discretis*). Jak widać, w tym miejscu bracia nie chcieli wyjaśniać niejasne fragmenty *Reguły*, ale otrzymać przywilej zwalniający ich z zapisu *Reguły*. W tym wypadku, może ku zaskoczeniu proszących braci, papież nie udzielił zgody. Zwolnił jednak z obowiązkowego egzaminu tych braci, którzy odbyli studia teologiczne<sup>20</sup>.

Inna wątpliwość zajmująca naśladowców św. Franciszka dotyczyła tego, czy wikarzy prowincjalni, ustanawiani przez ministrów na okres ich pobytu na kapitule generalnej, mogą przyjmować kandydatów do zakonu? W tym wypadku Grzegorz IX też udzielił odpowiedzi negatywnej. Wikarzy prowincjalni nie mogli tego czynić, bowiem takiej władzy nie mieli nawet ministrowie prowincjalni, a wykonywali ją dzięki specjalnemu pozwoleniu ministra generalnego.

Również ta wypowiedź następcy św. Piotra była dowodem na rozwój, który dokonał się w Zakonie Braci Mniejszych. W pierwotnych latach wszyscy bracia mieli możliwość przyjęcia kandydatów do *fraternitas*. Od Franciszka otrzymywali ubiór (trudno w owym

<sup>17</sup> F. Accrocca, *Quo elongati: Il tentativo di una doppia fedelta'*, s. 156.

<sup>18</sup> Por. 1 Reg 17, 1, w: ZF, s. 113.

<sup>19</sup> Por. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 244-247.

<sup>20</sup> Zob. Gregorius IX, *Quo elongati*, s. 61.

czasie nazwać go habitem) świadczący o przynależności do ruchu franciszkańskiego. Po czym, gdy liczba braci wzrosła i pojawiły się problemy dotyczące zachowania niektórych, decyzją kapituły generalnej przyjmowanie nowych kandydatów zostało powierzone tylko ministrom prowincjalnym. Świadczą o tym zapisy w *Regule niezatwierdzonej*<sup>21</sup>. Rozwiązania *Reguły bez bulli* zostały później przyjęte przez *Regulę zatwierdzoną*.

Innym problemem diskutowanym przez braci był zapis *Reguły* o wyborze nowego generała w razie śmierci sprawującego urząd ministra generalnego. Zapis założyciela stanowił, iż w razie śmierci generała zakonu ministrowie prowincjalni i kustosze mieli wybrać jego następcę na kapitule odbywającej się w uroczystość Zesłania Ducha Świętego<sup>22</sup>. Jednak od czasu zapisu norm *Reguły* do 1230 r. wiele się zmieniło, przede wszystkim powstały nowe prowincje i kustodie. Z tego faktu wynikała wątpliwość, o której wyjaśnienie prosili bracia papieża, a mianowicie czy w kapitule generalnej mają uczestniczyć wszyscy ministrowie prowincjalni i kustosze, czy tylko niektórzy, wybrani jako delegaci? Grzegorz IX odpowiedział, iż kustosze poszczególnych prowincji powinni wybrać jednego jako ich delegata i wysłać go na kapitułę generalną wraz z ministrem prowincjalnym<sup>23</sup>.

Ostatnim problemem, którego wyjaśnieniem zajął się w swojej bulli *Quo elongati* Grzegorz IX był zakaz z XI rozdziału *Reguły* o niewchodzeniu braci do klasztoru mniszek. Byli przekonani, iż przepis dotyczył tylko *Povere monache recluse* (ubogich sióstr klauzurowych), bowiem w sposób szczególny troszczyła się o nie Stolica Apostolska. Franciszkanie mieli więc wątpliwości czy zakaz dotyczy klasztorów *Povere monache recluse* czy wszystkich klasztorów mniszek? Papież w odpowiedzi stwierdził, iż *Reguła* nie czyni żadnego rozróżnienia, więc zakaz obejmuje wszystkie klasztory żeńskie. Wchodzić do nich mogły tylko ci, którzy otrzymali specjalne pozwolenie od Stolicy Apostolskiej<sup>24</sup>.

Włoski historyk Giovanni Miccoli uważa, iż potwierdzony przez papieża zakaz wchodzenia do klasztorów mniszek miał na celu przerwanie relacji między Klarą i jej *sorores pauperes* przede wszystkim z bratem Eliaszem<sup>25</sup>. Według Miccolego papież nie tylko chciał uniknąć okazji do grzechu nieczystości, ale prośba skierowana do Grzegorza IX przez komisję była próbą zablokowania albo przerwania kontaktów wynikających z pierwotnej formy życia franciszkańskiego przez ministrów, którzy usunęli brata Eliasza z funkcji ministra generalnego. Motywem zakazu mogła być też chęć zerwania z niewygodną historią, a mianowicie przypominanie o początkach zakonu jako ruchu, w którym uczestniczyły również kobiety, dawało krytykom franciszkanów możliwości oskarżenia ich o herezję, bowiem taki styl wspólnego życia mężczyzn i kobiet preferowany był przez ruchy heretyckie. Wspomniany już Giovanni Miccoli sugeruje, że postawa braci ministrów wobec mniszek mogła być skutkiem przejścia przez zakon form życia monastycznego i związanych z tym

<sup>21</sup> Por. 1 Reg 2, 1, w: ZF, s. 98-99. Zob. F. Accrocca, *Quo elongati...*, s. 158-159.

<sup>22</sup> Por. 2 Reg. 8, 2, w: ZF, s. 135.

<sup>23</sup> Gregorius IX, *Quo elongati*, w: K. Żuchowski, Cz. Gniecki, *Dokumenty papieskie dotyczące reguły i ideału ubóstwa...*, s. 62.

<sup>24</sup> Gregorius IX, *Quo elongati*, w: BF, t. I, s. 70: *Nulli datur accedendi facultas sine licentia sedis apostolice specialis*.

<sup>25</sup> G. Miccoli, *Francesco d'Assisi: memoria, storia e storiografia*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2010, s. 251-257.

kanonów spojrzenia na kobiety<sup>26</sup>. Najwyraźniej decyzja papieska była splotem wszystkich tych wątków.

Bulla *Quo elongati* nie stanowiła jedyne go komentarza do *Reguły*, udzielone go braciom przez papieża Grzegorza IX. Ten sam papież 12.12.1240 r. wydał bullę *Prohibente Regula*<sup>27</sup>, która była kolejną interpretacją zapisów *Reguły*. Dokument papieski, skierowany do ministra generalnego (*Dilectis filii Generali Ministro*), pozwala przypuszczać, iż z prośbą o wyjaśnienie do Stolicy Apostolskiej zwrócił się wybrany 1.11.1240 r. Hajmon z Faversham. Zapytanie dotyczyło zakazu głoszenia kazań przez braci bez wcześniejszego egzaminu przed ministrem generalnym i otrzymaniu od niego pozwolenia<sup>28</sup>. Właśnie od zakazu zawartego w *Regule* wzięła swoją nazwę omawiana bulla. Zaczyna się bowiem słowami: *Prohibente Regula vestra* („zabrania *Regula* wasza”), cytując tekst św. Franciszka. Jednak Grzegorz IX stwierdza, iż Stolica Apostolska po analizie owego zapisu, biorąc pod uwagę troskę o zbawienie dusz i uniknięcie niebezpiecznych dyskusji wśród braci, znalazła odpowiednie lekarstwo (*remedium*) na nurtującą braci bolączkę<sup>29</sup>. Jako rozwiązanie papież zarządził zmianę zapisu *Reguły* i pozwolił ministrom prowincjalnym wraz ze swoim definitorium, a nie jak w zapisie *Reguły* samemu generałowi, na przeprowadzanie egzaminów i udzielanie pozwoleń na głoszenie kazań. Pozwolenie to było przywilejem udzielonym prowincjałom, a motywem jego udzielenia – jak zaznaczył sam autor – troska duszpasterska o zbawienie dusz<sup>30</sup>. Grzegorz IX zdawał sobie sprawę, iż jego decyzja może wywoływać sprzeciw z jednej strony braci przywiązanych do zapisu *Reguły*, a z drugiej kleru diecezjalnego i biskupów. Ci ostatni byli zaniepokojeni coraz większą egzempcją braci mniejszych spod ich władzy. Zgodnie z prawem i tradycją należało do nich udzielanie pozwolenia na głoszenie kazań. Naśladowcy św. Franciszka dzięki interwencjom papieskim stawali się konkurencją w działalności duszpasterskiej i tak byli odbierani przez biskupów i kler diecezjalny. Biorąc pod uwagę powyższe argumenty, Ojciec Święty odwołał się do swojej władzy i napisał, iż nikomu z ludzi nie wolno przeciwstawiać się owemu zapisowi i przeciw niemu występować<sup>31</sup>.

Papież Grzegorz IX 19.01.1241 r. wydał też bullę *Gloriantibus vobis*<sup>32</sup>, która była kolejnym komentarzem do zaleceń *Reguły*. Ojciec Święty stwierdził, iż podczas nieobecności ministrów prowincjalnych kandydatów do zakonu mogą przyjmować delegowani przez nich odpowiedni bracia. W tym wypadku przywilej papieski miał zapobiec możliwości utracenia

---

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 73.

<sup>27</sup> Gregorius IX, *Prohibente Regula*, w: BF, t. I, s. 287. Należy zauważyć, iż deklaracje Grzegorza IX odnośnie do *Reguły* św. Franciszka w ścisłym słowa znaczeniu nie były wyjaśnieniami *Reguły*, bowiem nie odnosiły się do całego tekstu *Reguły*, a tylko do fragmentów, które były niejasne dla braci. Widać to bardzo dobrze w przypadku bulli *Prohibente Regula*, która odnosi się tylko do jednego zdania z *Reguły*. Zob. P. Etzi, *Iuridica Franciscana...*, Edizioni Messaggero, Padova 2005, s. 65-68.

<sup>28</sup> Por. 2 Reg 9, 2, w: ZF, s. 133.

<sup>29</sup> Gregorius IX, *Prohibente Regula*, w: BF, t. I, s. 287: *Periculosus discursibus evitandis, necnon quod animarum salus possit provenire facilius, Apostolice Sedis circumspectio super prohibitionem huiusmodi opportuna remedium provisionis apponat.*

<sup>30</sup> Tamże: *Vobis auctoritate praesentium ccedimus facultatem.*

<sup>31</sup> Tamże: *Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae concessionis infringere, vel ei ausu temerario contraire.*

<sup>32</sup> Gregorius IX, *Gloriantibus vobis*, w: BF, t. I, s. 298.

wartościowych kandydatów do zakonu<sup>33</sup>. Podczas nieobecności prowincjała ubiegający się o możliwość wstąpienia do braci mniejszych mogliby nie oczekiwać na ich powrót, lecz wstąpić do innych zakonów, a to byłoby stratą dla franciszkanów. Najprawdopodobniej dotyczyło to studentów uniwersytetów i konkurencji z dominikanami, którzy podobnie jak „synowie” św. Franciszka na uczelniach prowadzili swoją akcję powołaniową, a wykorzystując konieczność dłuższego oczekiwania przez kandydatów u franciszkanów, przyciągali ich do swego zakonu. Można też założyć, iż bulla była odpowiedzią na pytanie skierowane przez generała do Stolicy Apostolskiej lub na skargi braci twierdzących, iż przez tak sformułowany zapis *Reguły*<sup>34</sup> tracą wartościowych kandydatów. Jak poświadcza dokument papieski, w tym wypadku prośba została rozpatrzona pozytywnie i bracia mniejsi otrzymali od Stolicy Apostolskiej nowy przywilej chroniący ich interesy. W prośbie franciszkanów można dostrzec, iż głównym celem działalności zakonu stała się aktywność pastoralna i dlatego najwartościowszymi kandydatami do jej zrealizowania byli studenci uniwersytetów. Ponadto zauważalna jest przewaga elementu klerykalnego (kapłańskiego) w ruchu franciszkańskim i sprawił on, iż zakon nastawił się na działalność kaznodziejską jako własną specjalizację, a co za tym idzie: na studia jako przygotowanie do tego typu aktywności.

Działania papieskie wynikały z troski o zbawienie wiernych i ze znajomości sytuacji w Kościele, a mianowicie Grzegorz IX zdawał sobie sprawę, że biskupi ze względu na inne obowiązki, a kapłani diecezjalni z powodu braku dobrego przygotowania nie byli zdolni do owocnej troski o zbawienie dusz. Jednak takie posunięcia Stolicy Apostolskiej w konsekwencji wywoływały z jednej strony coraz większe uzależnienie zakonu od papieństwa, a z drugiej narastanie niezadowolenia w szeregach duchowieństwa diecezjalnego, które poprzez działalność duszpasterską braci zostało pozbawione wpływu na wiernych i w dużej części dochodów. Obie sytuacje w bliskiej przyszłości okażą się bardzo bolesne dla braci mniejszych. Wkroczenie braci na teren działalności księży diecezjalnych, czyli podjęcie pracy duszpasterskiej *cura animarum*, spowoduje dyskusję z profesorami Uniwersytetu Paryskiego oraz klerem diecezjalnym i doprowadzi do chęci zablokowania działalności duszpasterskiej braci, a nawet do zanegowania sensu ich istnienia. Natomiast związanie się z papieństwem spowoduje wykorzystanie zakonu do polityki Stolicy Apostolskiej, bracia staną się legatami papieskimi i biskupami w różnych częściach świata, a to umocni klerykalne podejście do zakonu i zmieni pierwotne rozumienie bycia mniejszym (*minoritas*)<sup>35</sup>.

W myśli Biedaczyny brat mniejszy nie mógł posiadać żadnego zabezpieczenia ani pieniężnego, ani prawnego, aby w ten sposób poświadczyć prawdziwe ubóstwo. Jednak ten

---

<sup>33</sup> Papież podkreślił w swym piśmie, iż należy przyjmować do zakonu tylko użytecznych i takich, których wstąpienie może być wykorzystane jako przykład nawrócenia. Por. Gregorius IX, *Gloriantibus Vobis*, w: BF, t. I, s. 298: *Ut non passim admittuntur converti volentes, sed illi soli qui et Ordinem utiles et alii aedificari voleant suae conversione exemplo*.

<sup>34</sup> Chodziło o zapis 2 Reg 2, 1, w: ZF, s. 128: *Tych, którzy przyjdą do naszych braci i pragnęliby przyjąć ten sposób życia, niech bracia odeślą do swoich ministrów prowincjalnych, bo im jedynie, a nie komu innemu przysługuje prawo przyjmowania braci*.

<sup>35</sup> Zob. J. Moorman, *A History of the Franciscan Order...*, s. 90-91; G. de Paris, *Histoire de la fondation...*, s. 117-127; G. de Sandre Gasparini, *Su una storia di san Francesco e del francescanesimo. Note di lettura*, w: F. Bogliani, G.G. Merlo, *Il Francescanesimo dalle origini alla meta' del secolo XVI*, Societa editrice il Mulino, Bologna 2005, s. 99-102.

sam założyciel polecił swoim naśladowcom być poddanym Kościołowi rzymskiemu, a właśnie następca św. Piotra chciał wykorzystać braci do głoszenia Ewangelii, aby poprzez kaznodziejstwo przyczynić się zgodnie z zaleceniem Soboru Laterańskiego IV do odnowy Kościoła i zbawienia człowieka. Te dwa głosy stały się powodem pewnego rozłamu i dyskusji w łonie zakonu. Jedni bracia byli przekonani, że zgodnie z *Testamentem* powinni podlegać wszystkim kapłanom, również tym, którzy nie pozwalają im głosić kazań w swoich parafiach, aby poprzez swoją pokorę przekonać ich do siebie swoim stylem życia. Pozostała grupa braci uważała, iż należy skorzystać z pomocy Stolicy Apostolskiej w dziele głoszenia Słowa Bożego i dzięki przywilejom uzyskać niezależność od biskupów i proboszczów. Otrzymanie uprawnień kolidowało jednak z byciem mniejszym i sługą wszystkich, jak chciał Franciszek. Tak więc problemem było połączenie dwóch wydawałoby się w tej sytuacji przeciwnych elementów tożsamości braci mniejszych – podległości Kościołowi i bycia mniejszym (*minoritas*).

Bulle papieskie: *Quo elongati*, *Prohibente Regula* i *Gloriantibus vobis* były pierwszymi ingerencjami w interpretację *Reguły* św. Franciszka. Interwencja papieska okazała się bardzo ważna ze względu na konsekwencje, które przyniosła w historii zakonu. Grzegorz IX usunął zakaz zabraniający interpretacji, postawiony przez Franciszka w swoim *Testamencie*. Zarazem papież użył argumentu, który już na stałe wpisał się w historię braci mniejszych przy poszukiwaniu autentyczności interpretacji, a mianowicie *intentio Francisci* (wola/zamysł św. Franciszka). Od tego momentu wszyscy piszący komentarze do *Reguły* Świętego z Asyżu lub prowadząc dzieło reformy, będą się odwoływać do *intentio beati Francisci*<sup>36</sup>. Można więc uznać, iż Grzegorz IX dzięki bulli *Quo elongati* zostawił franciszkanom wzór hermeneutyki, który należy stosować w przypadku wątpliwości związanych ze zrozumieniem zapisu *Reguły* św. Franciszka. Po pierwsze, należało odszukać prawdziwy zamiar Franciszka (*intentio Francisci*), a po drugie, jedynym organem prawdziwie i autorytatywnie interpretującym *Regulę* była Stolica Apostolska. Mimo jednak otrzymanej zasady interpretacji – jak łatwo zauważyć – w historii zakonu franciszkańskiego ciągle powracały wyrażone po raz pierwszy w *Quo elongati dubia et obscura*, a mianowicie temat obowiązku zachowywania całej *Ewangelii* oraz kwestia ubóstwa, czyli używania pieniędzy i z tym związanej własności.

Bulla papieska *Quo elongati* Grzegorza IX miała wyjaśnić między innymi zależności między *Regulą* i *Testamentem* św. Franciszka. Papież, eliminując wartość prawną „ostatniej woli” Biedaczyny, unieważnił tym samym jej zapis o niedokonywaniu interpretacji (*glossas*) *Reguły* oraz sam osobiście dokonał jej interpretacji. Dokument papieski dał możliwość namysłu nad tym, co w *Regule* Franciszka z Asyżu jest elementem niezmiennym i niepodlegającym dyskusji, a co może ulec zmianie.

Przemyślenia braci stały się materiałem do spisania cech charakteryzujących tożsamość brata mniejszego. Już sam ten fakt świadczy o zmianach, które zaszły w ruchu

<sup>36</sup> Zob. E. Pásztor, *Intentio Beati Francisci*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2008; P. Maranesi, *Nescientes litteras. L'ammonizione della Regola francescana e la questione degli studi nell'Ordine (sec. XIII-XIV)*, Edizioni collegio San Lorenzo da Brindisi, Roma 2000, s. 68-73. Grzegorz IX jako argumentu do znajomości zamierzeń Poverella odwołał się do swoich spotkań osobistych z Franciszkiem. To samo zrobił Mikołaj III, wydając *Exiit qui seminat*. Natomiast tzw. spirytualowie będą odwoływać się do pierwszych towarzyszy Biedaczyny jako tych, którzy znali dobrze *intentio Francisci*.

franciszkańskim. W początkach *fraternitas* osobowość braci mniejszych kształtowana była przez formę życia, którą przyjęli w społeczeństwie. Można stwierdzić zatem, iż ona właśnie kształtowała tożsamość, wybór drogi życiowej jako żywot brata zakonnego, który w stosunku do innych ludzi jest bratem mniejszym i sługą wszystkim. W ten sposób Franciszek i pierwsi jego naśladowcy wybrali niedostatek i żyli na sposób biedaków. Takie życie Poverello i jego pierwszych towarzyszy przedstawia *Reguła bez bulli* i pierwsze świadectwa zewnętrzne, jak listy Jakuba de Vitry czy kronika Burcarda z Uspergu. Dokumenty te zwracały uwagę na niewielką liczbę struktur organizacyjnych. Bracia spotykali się raz w roku wspólnie na kapitule, na której ustalali prawa określające ich życie. Z czasem, gdy do zakonu wstępowało coraz więcej braci po studiach, zaczął przeważać wymiar intelektualny, a nie praktyka codziennego życia. Bracia uczeni, używając swego wykształcenia, rozpoczęli dyskurs teoretyczny nad „franciszkanizmem”. Jak zauważył jeden z włoskich historyków, „franciszkanizm” z rodzaju życia przeobraził się w teorię o życiu franciszkańskim<sup>37</sup>.

Pierwotne życie *Ewangelią* i naśladowanie przykładu Pana Jezusa Chrystusa poddane zostało dogłębnym przemyśleniom i wyrażone przede wszystkim w języku prawa. Takie podejście spowodowało, iż w momencie pojawienia się problemów ze zrozumieniem sposobu życia bracia nie udawali się do pierwszych naśladowców Franciszka, aby od nich dowiedzieć się, jak zachowałby się Biedaczyna w owej sytuacji, ale do Stolicy Apostolskiej, która dokonywała prawnej interpretacji tożsamości braci mniejszych, choć – jak zauważyli niektórzy badacze historii franciszkańskiej – to przełożeni zakonu rozciągnęli tłumaczenia papieskie na całą *Regulę*, natomiast deklaracje papieskie odnosiły się tylko do wybranych punktów *Reguły*, które były niejasne i niezrozumiałe<sup>38</sup>.

Tak więc wypowiedzi papieskie dotyczyły tylko znaczenia poszczególnych terminów lub pojęć (*secundum propriam verborum significationem*) i były tylko wyjaśnieniami, a nie deklaracjami doktrynalnymi, czyli nie posiadały władzy legislacyjnej. Z tego powodu nie zostały narzucone mocą autorytetu papieskiego i podane w *motu proprio*, ale jako wyjaśnienia tylko w listach papieskich skierowanych do zakonu<sup>39</sup>.

Drugim środowiskiem, do którego zwracali się bracia mający problemy ze zrozumieniem tekstu *Reguły*, byli bracia uczeni interpretujący *Regulę* poprzez swój багаż kulturowy, czyli poprzez metodę scholastyczną, nadając w ten sposób własne znaczenie poszczególnym pojęciom zapisanym w *Regule* św. Franciszka. To bracia po studiach stawiali pytania o znaczenie poszczególnych terminów, jak np. *pecunia* lub *proprietas* oraz *usus* i *necessitas*, i próbowali je wyjaśniać. Z tego środowiska pochodzili bracia, którzy wzięli udział w komisji wysłanej do papieża z pytaniami odnośnie do *Reguły* i *Testamentu*. Można stwierdzić, iż od ich działalności zaczął się proces wyjaśnień *Reguły* św. Franciszka.

---

<sup>37</sup> Por. G.G. Merlo, *Intorno a frate Francesco: domini e identita' della vita del santo d'Assisi*, w: *I compagni di Francesco e la prima...*, s. 329-330.

<sup>38</sup> Por. A. Boni, *La novitas francescana nel suo essere e nel suo divenire*, Edizioni Antonianum, Roma 1998, s. 595; P. Etzi, *Regola bollata, Costituzioni generali, commenti alla regola e dichiarazioni pontificie nel primo secolo francescano*, w: P. Martinelli (red.), *La grazia delle origini*, Studi in occasione dell'VIII centenario dell'approvazione della prima regola di san Francesco d'Assisi (1209-2009), Edizioni dehoniane, Bologna 2009, s. 159.

<sup>39</sup> A. Boni, *Poverta' ecclesiale e poverta' francescana oggi*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2002, s. 94-95.

## b. Komentarz Innocentego IV *Ordinem vestrum*

Bulla *Quo elongati* z 28.09.1230 r. papieża Grzegorza IX nie uspokoiła wzburzonej atmosfery w zakonie franciszkańskim. Coraz więcej braci zadawało sobie pytania odnoszące się do zachowywania *Reguły* i zgodności wymagań tekstu napisanego przez Franciszka z życiem prowadzonym przez zakon. Zarząd zakonu próbował odpowiedzieć na pojawiające się wątpliwości, uciekając się do tworzenia komisji ekspertów mających udzielić odpowiedzi na pojawiające się pytania. Komisje najczęściej tworzone były przez znanych profesorów uniwersyteckich, którzy poprzez swoją wiedzę (przede wszystkim prawniczą) próbowali zaradzić rodzącym się problemom i wątpliwościom. W taki sposób powstał m.in. omawiany wcześniej *Komentarz czterech mistrzów*.

Główną troską braci ministrów było dostosowanie zapisów *Reguły* do nowych warunków życia braci. Wszelkie dyskusje wewnątrzzakonne związane z różnym spojrzeniem na charakter życia, który miałby przyjąć zakon, powodowały podziały, a te utrudniały operatywność i jednolitość w działaniu braci mniejszych. Zaistniałym konfliktom próbowali przeciwdziałać generałowie rządzący zakonem w omawianym okresie, czyli Albert z Pizy i Hajmon z Faversham. Ten ostatni zmarł w 1243 r., a bracia zgromadzeni na kapitule generalnej w Genui w 1244 r. wybrali na nowego ministra generalnego Krescentego z Jesi<sup>40</sup>. Brat Krescenty, z wykształcenia prawnik i lekarz, ale w chwili wyboru był już w sile wieku i słabego zdrowia, co podczas następnej kapituły generalnej odbywającej się w 1247 r. w Lyonie stało się argumentem ze strony ministra generalnego, by nie wziąć w niej udziału<sup>41</sup>. Na kapitule generalnej 1243 r. doszedł do głosu odłam braci, którzy nie w pełni byli zadowoleni z rozwoju, jaki przybrał zakon. Pragnęli oni odwołać się do przykładu życia św. Franciszka i tradycji pierwszych naśladowców. Uważali, iż Biedaczyna jest jedynym przykładem do naśladowania, a życie praktykowane obecnie w klasztorach nie jest tym, jakie prowadzili pierwotni franciszkanie.

Odpowiadając na owe głosy krytyki, minister generalny Krescenty wydał list okólny do wszystkich braci z prośbą, aby do kurii generalnej nadesłali wspomnienia o św. Franciszku. Najwyraźniej generał przekonany był, iż obecny stan zakonu wynika z braku dostatecznej informacji o życiu założyciela. Odpowiadając na zaproszenie generała, swoje wspomnienia przekazali m.in. tzw. trzej towarzysze (Anioł, Rufin i Leon)<sup>42</sup>. Materiał, jaki wpłynął, powierzono Tomaszowi z Celano celem napisania nowego życiorysu Poverella. Wynikiem pracy Celańczyka było *Memoriale in desiderio animae de gestis et verbis sanctissimi patris nostri Francisci*, powszechnie znane jako *Vita II*.

---

<sup>40</sup> Na temat Krescentego z Jesi zob. E. Pásztor, *Krescenty z Jesi*, w: R. Manselli, *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, s. 115-117; J. Łopat, *Krescensjusz z Jesi*, w: LPF, Niepokalanów 2011, s. 591; J. Moorman, *A history of the Franciscan Order*, Oxford University Press, Oxford 1968, s. 108; R.B. Brooke, *Early Franciscan Government*, s. 247-253.

<sup>41</sup> Roland Prejs uważa, iż był to tylko wybieg ze strony generała, który w rzeczywistości obawiał się spotkania ze swymi przeciwnikami. Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 162. Argument Prejsa potwierdza dalsza historia Krescentego, który przyjął urząd biskupa Asyżu, a później swojego rodzinnego miasta. Gdyby stan jego zdrowia był rzeczywiście zły, to zapewne nie mógłby wykonywać tych funkcji.

<sup>42</sup> Na temat *Relacji trzech towarzyszy* zob. S. Kafel, *Relacja trzech towarzyszy. Wprowadzenie*, w: ZF, s. 1437.



Spory odnośnie do interpretacji niektórych zapisów *Reguły* trwały jednak nadal w zakonie i nie uciszyły ich *Wyjaśnienia czterech mistrzów*, większość bowiem braci uważała komentarze za tłumaczenia nieoficjalne, a tym samym nierozwiązujące problemów. W tej sytuacji postanowiono zwrócić się do Stolicy Apostolskiej. Innocenty IV, odpowiadając na zapytania braci, wydał 14.11.1245 r. bullę *Ordinem vestrum*<sup>43</sup>. Sam autor nie informuje o motywach, które skłoniły go do jej wydania, ale prawdopodobnie były to zapytania kierowane do Stolicy Apostolskiej przez braci mniejszych.

Na początku dokumentu Innocenty IV zapewnia o swej życzliwości dla zakonu i pragnieniu, aby wzrastał on w doskonałości. Następnie stwierdza, iż w *Regule* znajdują się *dubia et obscura*<sup>44</sup>, które wprowadzają zamieszanie i utrudniają zrozumienie. Następca św. Piotra, wspominając swojego poprzednika, stwierdził, iż wyjaśnił on część trudnych i niezrozumiałych sformułowań *Reguły* św. Franciszka, ale nie wszystkie, dlatego podjął się dokończenia dzieła Grzegorza IX z bulli *Quo elongati*, a jego dokument (*Ordinem vestrum*) jest doskonałym wyjaśnieniem owych *dubia et obscura*<sup>45</sup>. Mimo takich zapowiedzi trudno bullę *Ordinem vestrum* uznać tylko za kontynuację *Quo elongati* Grzegorza IX. Niektórzy historycy nie uważają jej za wyjaśnienie, a wręcz za osłabienie wypowiedzi Grzegorza IX<sup>46</sup>.

Pierwszą zauważalną różnicą jest podejście Innocentego IV do sprawy przyjmowania kandydatów do zakonu. Jak zauważył Francesco Mores, bulla *Ordinem vestrum* potwierdziła charakter arystokratyczny i klerykalny zakonu<sup>47</sup>. Innocenty IV napisał bowiem, iż nie należy przyjmować wszystkich, którzy się zgłaszają. Powinno przyjmować się tylko tych, którzy posiadają wiedzę i inne godne uznania zalety. Ponadto prowadzą godne życie i umacniają innych przez dawanie dobrego przykładu. Podstawą, na której ma opierać się przyjmowanie kandydatów, nie jest jak wcześniej zapis *Reguły*, ale użyteczność (*utilitas*) dla zakonu<sup>48</sup>.

Innocenty IV inaczej niż Grzegorz IX podchodził do zapisów z rozdziału IV i VI *Reguły* św. Franciszka, zabraniającej braciom przyjmowania pieniędzy lub rzeczy mających

<sup>43</sup> Tekst bulli *Ordinem vestrum* znajduje się w BF, t. I, s. 400-402, tłumaczenie na j. polski w: Cz. Gniecki, K. Żuchowski, *Dokumenty papieskie dotyczące reguły i ideału ubóstwa...*, s. 73-79.

<sup>44</sup> Zob. Innocentius IV, *Ordinem vestrum*, w: BF, t. I, s. 400.

<sup>45</sup> Zob. F. Accroca, *Ordinem vestrum: un pronunciamiento fragile e resistente*, „Frate Francesco” 2015, nr 81, s. 482-485.

<sup>46</sup> Taką opinię wyraża m.in. Malcolm Lambert. Zob. M. Lambert, *Poverta' francescana, La dottrina dell'assoluta poverta' di Cristo e degli apostoli nell'Ordine francescano (1210-1323)*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1995, s. 96. Natomiast Edith Pásztor uważa, iż bulla *Ordinem vestrum* nie jest wyjaśnieniem *Reguły* (*expositio*), ale deklaracją (*declaratio*) papieską na temat *Reguły*. Zob. E. Pásztor, *Francescanesimo e papato: w: taż, Francesco d'Assisi e la „questione francescana”*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2000, s. 332.

<sup>47</sup> Zob. F. Mores, *Documenti pontifici di interpretazione della Regola*, w: R. Lambertini, *Fonti Normative Francescane*, s. 79; E. Pásztor, *Francescanesimo e papato*, s. 110.

<sup>48</sup> Por. Innocentius IV, *Ordinem vestrum*, w: BF, t. I, s. 400: *Non tamten expedit converti volentes indifferenter admitti, sed illos tantum, qui, suffragantibus eis literatura et aliis laudabilibus circumstantiis, possint utiles esse Ordini*. Roland Prejs zauważył, że wypowiedź Innocentego IV przyczyniła się do dalszej klerykalizacji zakonu, skoro prymat w przyjmowaniu do zakonu nadano wykształceniu i umiejętnościom kandydatów, a nie gotowości do życia radami ewangelicznymi. Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 160. Edith Pásztor dostrzega w tej wypowiedzi Innocentego IV nową mentalność braci mniejszych, która wyraża się w daniu pierwszeństwa przygotowaniu kulturowemu i wzorowemu oddziaływaniu (*esemplarita'*) na społeczeństwo. Zob. E. Pásztor, *Francescanesimo e papato*, s. 110-111. Natomiast Felice Accrocca zauważył, iż Innocenty IV wykorzystał bullę *Gloriantibus vobis* Grzegorza IX. Zob. F. Accroca, *Ordinem vestrum: un pronunciamiento fragile e resistente*, s. 478-485.

wartość pieniężną. Podobnie jak w wypadku kandydatów, również w tej kwestii papież użył argumentu użyteczności (*utilitas*): bracia mogą nabywać nie tylko rzeczy konieczne, ale również *utili* (użyteczne)<sup>49</sup>. W tym przypadku można zgodzić się z angielskim historykiem Malcolmem Lambertem, że taki zapis przyczynił się do wygodnictwa braci<sup>50</sup>.

Grzegorz IX w *Quo elongati* wprowadził postać nuncjusza (*nuntius*), który nie miał być zatrudniony przez braci, a przez dobrodziejów. Co więcej: zapisał, aby nuncjusz nie przechowywał pieniędzy przeznaczonych przez dobrodzieja dla braci, lecz zużył je od razu na rzeczy dla nich konieczne. Natomiast gdyby pozostały jeszcze jakieś fundusze, to należało złożyć je u przyjaciela braci (*amicus spiritualis*). Innocenty IV w części przyjął argumentację swojego poprzednika na Stolicy Piotrowej, ale opuścił zapis o tym, iż *nuntius* działa z ramienia dobrodzieja, a nie ze strony braci. Co więcej, w zapisie *Ordinem vestrum* owi pośrednicy między braćmi a dobrodziejami mogli być wyznaczani przez nich. Franciszkanie według papieża nie mogli tylko osobiście przyjmować pieniędzy<sup>51</sup>.

Innocenty IV zajął się też sprawą nieporuszaną przez swojego poprzednika, a mianowicie kwestią troski o braci chorych<sup>52</sup>. W *Regule* pieczę nad potrzebami braci chorych zlecił ministrom prowincjalnym i kustoszom. Jednak poprzez rozwój terytorialny prowincji i kustodii odpowiedzialni za nie bracia nie byli w stanie zaradzić wszystkim potrzebom braci chorych. Trudnością była nie tylko rozległość terytorialna, ale również liczba braci potrzebujących pomocy. Najwyraźniej wielu braci unikało pomocy starszym i chorym, uważając, iż jest to zadanie przełożonych. Z tego powodu autor *Ordinem vestrum* przypomniał naśladowcom Biedaczyny, iż wszyscy bracia są wezwani do miłości braterskiej. Jak widać, wraz z upływem czasu pojawiły się w zakonie komplikacje dotyczące sprawowania opieki nad chorymi i starszymi<sup>53</sup>.

W zagadnieniach związanych z własnością Grzegorz IX postanowił, iż prawo własności rzeczy przekazanych braciom miało pozostać przy dobroczyńcach. Jednak bulla *Quo elongati* nie rozwiązywała problemów z tym związanych, np. kto był właścicielem budynków używanych przez braci, gdy było wielu dobrodziejów? Innocenty IV stwierdził, iż prawo własności oraz posiadane przez braci rzeczy ruchome należą do Stolicy Apostolskiej<sup>54</sup>. Tak więc do Kościoła rzymskiego przynależą klasztory i kościoły oraz przylegające do nich tereny, natomiast zakon ma prawo używania domów, narzędzi, książek, a także rzeczy ruchomych. Przedmioty o małej wartości za słuszną przyczyną, jak np. gorliwość i pobożność, bracia po otrzymaniu pozwolenia od przełożonego mogli przekazać ludziom poza zakonem.

Innocenty IV, wyjaśniając zapisy z rozdziału X *Reguły*, odnoszące się grzechów po popełnieniu, których bracia mieli zwracać się do ministrów, wskazał na grzechy jawne i

---

<sup>49</sup> Por. Innocentius IV, *Ordinem vestrum*, w: BF, t. I, s. 400; zob. P. Etzi, *Iuridica franciscana*, s. 70.

<sup>50</sup> Por. M.D. Lambert, *Poverta' francescana*, s. 96.

<sup>51</sup> Zob. Innocenty IV, *Ordinem vestrum*, w: K. Żuchowski, Cz. Gniecki, *Dokumenty papieskie dotyczące Reguły i ideału ubóstwa...*, s. 75.

<sup>52</sup> Zob. tamże, s. 76.

<sup>53</sup> Zob. F. Accrocca, *Ordinem vestrum: un pronunciamento fragile e resistente*, s. 491-492.

<sup>54</sup> Zob. Innocentius IV, *Ordinem vestrum*, w: BF, t. I, s. 401: *In eius et proprietatem beati Petri*. Warto podkreślić zmianę, która się dokonała. W bulli Grzegorza IX *Quo elongati* własność ofiarowanej braciom rzeczy zostawała przy ofiarodawcy, natomiast Innocenty IV w *Ordinem vestrum* twierdził, że przechodziła na Stolicę Apostolską. Zob. F. Accrocca, *Ordinem vestrum: un pronunciamento fragile e resistente*, s. 494-495.

publiczne. Zarazem zalecił, aby ministrowie ustanowili tylu spowiedników dla poszczególnych prowincji, ilu jest potrzebnych do spowiadania tych braci. Papież bowiem zezwolił na delegowanie przez prowincjałów swoich obowiązków kustoszom lub roztropnym braciom kapłanom<sup>55</sup>. Podobnie minister prowincjalny mógł przekazać swoje obowiązki odnośnie do egzaminowania i dopuszczania braci do urzędu kaznodziejskiego swoim wikariuszom. Natomiast podczas nieobecności prowincjała wikariusz wraz z definitorem mogli przeprowadzić taki egzamin i powierzyć urząd kaznodziejski braciom. Zwolnieni z egzaminu byli natomiast bracia, którzy ukończyli Wydział Teologiczny i wykazywali odpowiednią dojrzałość<sup>56</sup>.

Ostatnim elementem, którym zajął się w swym wyjaśnieniu Innocenty IV, był zapis *Reguły* o zakazie wchodzenia do klasztoru mniszek. Papież oświadczył, iż odnosi się on tylko do klasztorów mniszek św. Damiana<sup>57</sup>. Również w tym miejscu wypowiedź Innocentego IV różniła się od zapisów jego poprzednika Grzegorza IX. *Quo elongati* zabraniała braciom wchodzenia do każdego klasztoru mniszek, *Ordinem vestrum* zaś ograniczyła zakaz tylko do klasztorów zakonnic klauzurowych Zakonu św. Damiana<sup>58</sup>.

Bulla *Ordinem vestrum* jako kolejna papieska interpretacja *Reguły* pozwala zauważyć, w jakim kierunku szły zmiany w zakonie. Główny jej element między czasami pierwotnego franciszkanizmu a latami 40-tymi XIII wieku uwidacznia się w podejściu do ubóstwa. Za życia założyciela braci mniejszych stanowiło ono trzon rzeczywistości przeżywanego przez braci, było ubóstwem przeżywanym, doświadczeniem materialnych braków i ogołocenia. Natomiast w omawianym okresie *paupertas* stała się przyczynkiem do dyskusji, kwestią interpretacji terminu. Nie ma więc już praktycznego przeżywania niedostatku, zastąpiły je dysputy i dyskusje na ten temat. Proces, który dokonał się w zakonie, jeden z historyków włoskich nazwał drogą *od ubóstwa przeżywanego do ubóstwa przemyślanego*<sup>59</sup>. Inaczej mówiąc, od życia w ubóstwie do myślenia o ubóstwie. Jak widać, po śmierci Biedaczyny uwaga braci została przeniesiona z wyrzeczenia się dóbr materialnych rzeczywistych na dyskusje o wyrzeczeniach i dywagacjach prawnych. Dysputy toczyły się przede wszystkim na temat zrzeczenia się prawa własności i wynikających z tego konsekwencji. Franciszkowy zapis z *Reguły*, aby bracia niczego sobie nie przywłaszczali (*nihil sibi approprient*), mający wymiar czysto ewangeliczny, z czasem stał się zapisem prawnym, czyli zakazem prawnego posiadania (*dominium legale*). Od tego momentu dyskusje nad ubóstwem franciszkańskim ograniczyły się do rozróżnienia posiadania i używania. Dla naśladowców Świętego z Asyżu przestało być najważniejsze bycie mniejszym (*minoritas*) i wynikające z tego bycie ubogim, a stało się ważne wykazanie prawne, iż bracia mniejsi indywidualnie ani wspólnotowo nie posiadają niczego na własność<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> Por. Innocenty IV, *Ordinem vestrum*, w: K. Żuchowski, Cz. Gniecki, *Dokumenty papieskie dotyczące Reguły i ideału ubóstwa...*, s. 77.

<sup>56</sup> Tamże, s. 78.

<sup>57</sup> Zob. tamże, s. 78-79.

<sup>58</sup> Na temat relacji między braćmi mniejszymi a Klarą i jej siostrami oraz zapisów bulli *Quo elongati* i *Ordinem vestrum* odnoszących się do tego problemu zob. M. Guida, *Le relazioni con le sorelle*, w: P. Maranesi, F. Accrocca, *La Regola di frate Francesco*, Editrici Francescane, Padova 2012, s. 567-577.

<sup>59</sup> Por. G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco*, s. 161: *Dalla povertà vissuta alla povertà pensata*.

<sup>60</sup> Zob. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 58.

W początkach ruchu franciszkańskiego sposób życia nie pozwalał braciom na dyskusje o własności i związanych z nią problemach, bowiem takiej nie posiadali i poza przypadkiem choroby braci oraz pomocy trędowatym nie przyjmowali pieniędzy. W *Regule* z 1223 r. Franciszek pozwolił braciom na uciekanie się do pomocy *amicus spiritualis* w dwóch przypadkach – w chorobie i przy braku ubrania, z zastrzeżeniem, iż nie wolno im przyjmować pieniędzy ani rzeczy mających wartość pieniężną<sup>61</sup>.

Papież Grzegorz IX w bulli *Quo elongati* rozszerzył ów przywilej. Już nie tylko choroba i brak okrycia, ale wszystko co konieczne (*necessitates*) stało się powodem zwracania się braci do ustanowionego w tym celu przez papieża nuncjusza apostolskiego (*nuntius*). Nuncjusz miał się troszczyć o rzeczy konieczne dla braci. Natomiast wszystkie operacje finansowe związane z dobrami stałymi wymagały zgody kardynała protektora. Choć jak zauważył Grzegorz IX w swojej bulli, istnieli już wówczas bracia, którzy uważali, iż dobra ruchome powinny przejść na wspólną własność zakonu<sup>62</sup>. Piętnaście lat później Innocenty IV zezwolił braciom na zwracanie się do przyjaciół duchowych i nuncjusza nie tylko w sprawach rzeczy niezbędnych (*necessitates*), ale również w przypadku rzeczy pożytecznych, a nawet wygodnych. Tak więc mieli oni troszczyć się o braci nie tylko uwzględniając rzeczy konieczne (*rem necessariam*), ale również o te, które są pożyteczne (*rem utilem*), a ponad te, które przyczyniają się do wygody braci (*commoda fratrum*)<sup>63</sup>.

Wypowiedź papieża Innocentego IV zwiększyła możliwości wolnego działania braci mniejszych przede wszystkim w sprawie naboru kandydatów i wyznaczaniu kaznodziejów. Poza tym bulla *Ordinem vestrum* potwierdziła udzielony przez Grzegorza IX przywilej o niekonieczności powtórnego odmawiania brewiarza przez braci, jeśli odmówili go już z innymi zakonnikami<sup>64</sup> oraz rozwiązania *Quo elongati* odnośnie do obowiązywania rad ewangelicznych zawartych w *Regule*.

Mimo zapowiedzi uczynionej we wstępie *Ordinem vestrum* Ojciec Święty nie zajął się wyjaśnieniami punktów niejasnych i wątpliwych *Reguły* św. Franciszka. Innocenty IV jako prawnik z wykształcenia udziela dyspozycji, czyli przywileju. Widać to w użytych formułach poszczególnych dyspozycji, np. *Quamquam vero predicta contineat Regula quod...tamen...*<sup>65</sup>. Fundamentalną zmianą w stosunku do poprzednich bulli papieskich jest zmiana kondycji prawnej dóbr zakonu, które Innocenty IV poddał pod bezpośrednią władzę Stolicy Apostolskiej.

W odróżnieniu od Grzegorza IX autor *Ordinem vestrum* w żaden sposób nie odnosił się do intencji św. Franciszka. Oczywiście, jak zauważył Roland Prejs, papieża nie obowiązywała wierność ideałom franciszkańskim<sup>66</sup>. Jednak można byłoby oczekiwać od niego większej wrażliwości względem charyzmatu franciszkańskiego. Zarazem – jak

<sup>61</sup> Zob. 2 Reg 4, 2, w: ZF, s. 131.

<sup>62</sup> Zob. Gregorius IX, *Quo elongati*, w: BF, s. 70. Zob. J. Odoardi, *Bracia mniejsi konwentualni. Geneza i ewolucja od w. XIII do 1517 oraz historia nowożytna (1517-1976)*, w: W. di Fonzo, J. Odoardi, A. Pompei, *Bracia mniejsi konwentualni. Historia i życie (1209-1976)*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1988, s. 121.

<sup>63</sup> Zob. Innocentius IV, *Ordinem vestrum*, w: BF, t. I, s. 401-402. Zob. E. Pásztor, *Francescanesimo e papato*, s. 111; F. Accrocca, *Ordinem vestrum: un pronunziamento fragile e resistente*, s. 490.

<sup>64</sup> Por. Gregorius IX, *Pio vestro collegio*, w: BF, t. I, s. 296; Innocentius IV, *Ordinem vestrum*, w: BF, t. I, s. 400.

<sup>65</sup> Zob. tenże, *Ordinem vestrum*, w: BF, t. I, s. 400-401.

<sup>66</sup> R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 160.

zauważyła Edith Pásztor – należy wziąć pod uwagę, że Innocenty IV czuł się postawiony ponad wszelką władzę ziemską, która nie zna żadnych ograniczeń. Tak więc papież z takim poczuciem mocy nie mógł czuć się ograniczony zamiarami św. Franciszka (*intentio s. Francisci*) ani zapisami jego *Reguły*<sup>67</sup>. Z powyższych względów interwencja Innocentego IV była wyjaśnieniem przepisów prawnych, bowiem dla następcy św. Piotra *Reguła* Franciszka z Asyżu była jednym z wielu tekstów prawnych odnoszących się do życia zakonnego, przedstawionych do rozpatrzenia Stolicy Apostolskiej.

Najwyraźniej bulla *Ordinem vestrum* nie przyniosła zamierzonego rezultatu, skoro 19.08.1247 r. Innocenty IV wydał brewe *Quanto studiosius*<sup>68</sup>, które miało być uzupełnieniem do wydanej dwa lata wcześniej bulli. Dokument przyznawał prowincjałom uprawnienie mianowania lub zastępowania prokuratorów, którzy działali w imieniu Stolicy Apostolskiej jako administratorzy dóbr używanych przez franciszkanów. Wspomniani prokuratorzy mogli otrzymane przez braci dobra swobodnie sprzedawać, zamieniać, zarządzać nimi lub pozbyć się ich<sup>69</sup>. Po owym zarządzeniu nowi prokuratorzy papiescy przyjęli zadania i uprawnienia powierzone wcześniej nuncjuszowi (*nuntius*) i przyjaciółom duchowym (*amicis spiritualis*). Być może Innocenty IV użył wobec prowincji rozwiązania, które wcześniej Grzegorz IX zastosował wobec bazyliki i konwentu asyckiego, a mianowicie papież Grzegorz IX pozwolił na mianowanie specjalnego prokuratora (syndyka) dla klasztoru. Miał on władzę zawierania aktów prawnych w imieniu *Sacro convento* i reprezentowania go we wszelkich sporach. Rozwiązanie takie wydawało się praktyczniejsze od osoby nuncjusza (*nuntius*), bowiem nuncjusz nie mógł reprezentować prawnie braci, natomiast taką władzę miał prokurator asyckiego klasztoru i dlatego niektórzy bracia takie rozwiązanie zasugerowali Innocentemu IV<sup>70</sup>.

Postanowienia Innocentego IV z bulli *Ordinem vestrum* i z brewe *Quanto studiosius* nie do końca spodobały się braciom mniejszym, którzy uważali, iż powyższe dokumenty powodują „progresywne opróżnienie ducha” *Reguły*<sup>71</sup>. Niektórzy znawcy historii franciszkańskiej twierdzą, iż postanowienia papieskie nie spodobały się tylko braciom wyznającym *observantia extrema* i tym, którzy pamiętali czasy pierwotnej wspólnoty franciszkańskiej<sup>72</sup>. Jednak sprzeciw musiał objąć dość dużą grupę braci i to nie tylko zwolenników przyszłych franciszkanów spirytualnych, skoro udało im się zablokować

---

<sup>67</sup> E. Pásztor, *Francescanesimo e papato*, s. 333-334.

<sup>68</sup> Innocentius IV, *Quanto studiosius*, w: BF, t. I, s. 487-488. Tłumaczenie polskie brewe Innocentego IV *Quanto studiosius* znajduje się w: K. Żuchowski, Cz. Gniecki, *Dokumenty papieskie dotyczące reguły i ideału ubóstwa...*, s. 81-82. Godny podkreślenia jest, iż brewe *Quanto studiosius* ukazało się za rządów generała Jana z Parmy uważanego za zwolennika spirytuałów. Zob. P. Etzi, *Iuridica francescana*, Edizioni Messaggero, Padova 2005, s. 70.

<sup>69</sup> Por. Innocenty IV, *Quanto studiosius*, w: K. Żuchowski, Cz. Gniecki, *Dokumenty papieskie dotyczące Reguły i ideału ubóstwa...*, s. 82.

<sup>70</sup> L. Hardick, *Zarys historyczny i przestrzeganie Reguły w pierwszych latach*, w: L. Hardick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska reguła życia*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1988, s. 63.

<sup>71</sup> A. Tabarroni, *La regola francescana tra autenticità ed autenticazione*, w: Dalla „sequela Christi” di Francesco d’Assisi all’apologia della povertà, Atti del XVIII Convegno internazionale Assisi, 18-20 ottobre 1990, Spoleto 1992, s. 112; G. de Paris, *Histoire de la fondation...*, s. 243-244.

<sup>72</sup> Opinię taką wyraża m.in. Roland Prejs i Lazaro Iriarte. Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 161-165; L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 58.

wprowadzenie w życie przepisów brewe *Quanto studiosius* na kapitule w Genui w 1251 r., natomiast podczas kapituły generalnej w Metz (1254 r.) bracia podjęli ustawę zawieszającą obowiązywanie bulli *Ordinem vestrum* w tym wszystkim, co różniło ją od *Quo elongati* Grzegorza IX<sup>73</sup>.

Franciszkanie z jednej strony w wypowiedziach Innocentego IV widzieli zbyt daleko idącą interwencję w zapisy *Reguły* św. Franciszka, a z drugiej zdawali sobie sprawę, że autorytet Stolicy Apostolskiej był jedynym, który mógł ich ochronić przed wzrastającą krytyką ze strony kleru diecezjalnego i mistrzów Uniwersytetu Paryskiego, dlatego zaniechali dyskusji o interpretacjach papieskich, a zajęli się apologią zakonu. Zmiana sytuacji zmusiła więc najwybitniejsze umysły braci do obrony ideałów franciszkańskich, a co za tym idzie: do porzucenia sporów o tłumaczenie *Reguły*.

## 2. Prywatne wyjaśnienia *Reguły*

### a. *Expositio* czterech mistrzów

Od 1239 r., czyli od momentu usunięcia z urzędu ministra generalnego brata Eliasza, Zakon Braci Mniejszych przeżywał przemiany instytucjonalne. Wspomina o nich m.in. Tomasz z Eccleston w swoim *Tractatus*<sup>74</sup>. Wówczas wydano pierwsze konstytucje<sup>75</sup>, w których ustalono np. wyższość kapituły generalnej nad ministrem generalnym. Zmieniło to sens zapisu z rozdziału VIII *Reguły*, gdzie Biedaczyna napisał, że bracia mają być posłuszni ministrowi generalnemu<sup>76</sup>, oraz pozbawiono braci niemających święceń możliwości udziału w zarządzaniu zakonem. Powyższe działania doprowadziły do klerykalizacji życia franciszkańskiego i ograniczenia uprawnień ministra generalnego. Odtąd generał, aby efektywnie rządzić, musiał zwołać kapitułę generalną. Podjęte prawa miały wzmocnić wewnętrzną dyscyplinę. Na generała nałożono też obowiązek zwoływania regularnie kapituły generalnej co trzy lata.

Tak więc następna kapituła miała odbyć się w 1242 r. Nie wiadomo jednak, czy śmierć generała Alberta z Pizy i zwołana przez Grzegorza IX kapituła generalna w Anagni, gdzie wybrany został na ministra generalnego Hajmon z Faversham, była kapitułą generalną

---

<sup>73</sup> Zob. G. de Paris, *Histoire de la frondation...*, s. 242-244; R.B. Brooke, *Early Franciscan Government*, s. 264. Gratien de Paris podaje tekst kapituły w Narbonne (1260 r.), który podtrzymuje zawieszenie *Ordinem vestrum* we wszystkim tym, co odbiega od wypowiedzi Grzegorza IX z *Quo elongati*: *Declaratio Domini Innocentii maneat suspensa, sicut fuit in capitulo Methensi et inhibemus districte, ne aliquis utatur ea in hiis in quibus declarationi domini Gregorii contradicit*. Zob. G. de Paris, *Historie de la fondation*, s. 243-244. Felice Accrocca zauważył, iż deklaracje kapituły nie spodobały się Innocentemu IV i postawił hipotezę, według której bulla *Etsi animarum* z 22.11.1254 r., pozbawiająca braci mniejszych przywilejów związanych z ich pracą duszpasterską, była odpowiedzią papieską na deklaracje kapituły generalnej w Metz. Zob. F. Accrocca, *Un Santo di carta...*, s. 336-338.

<sup>74</sup> Zob. Eccleston 79-85, w: FF, s. 2059-2062.

<sup>75</sup> Do niedawna sądzono, że kodeks owego pierwotnego prawa zakonu franciszkańskiego zaginął: *nie posiadamy tego pierwszego kodeksu prawa* – pisał Lazaro Iriarte. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 55. Jednak Cesare Cenci odnalazł fragmenty owych konstytucji i nazwał je *prenarbonesi* (przednarbońskimi). Zob. C. Cenci, *De fratrum minorum constitutionibus praenarbonensibus*, AFH 1990, nr 83, s. 50-95.

<sup>76</sup> Por. 2 Reg 8, 1-2, w: ZF, s. 133.

zwyczajną czy nadzwyczajną. W spisach kapituł generalnych jako następna po odbytej w 1239 r. widnieje kapituła generalna w Bolonii w 1242 r., co świadczyłoby, iż ta po śmierci Alberta z Pizy była kapitułą nadzwyczajną. Oczywiście zakładając, iż bracia przestrzegali postanowień kapituły generalnej z 1239 r.

Urzędujący po śmierci Alberta z Pizy Hajmon z Faversham wprowadził na wzór dominikański kapitułę definitorów, która spotkała się w 1241 r. w Montpellier<sup>77</sup>. Właśnie podczas tego spotkania podjęto decyzję, aby w każdej prowincji stworzyć komisję do rozwiązywania problemów związanych ze zrozumieniem *Reguły* (*dubitalia Regule*). Do czasów współczesnych zachowały się tylko odpowiedzi z dwóch prowincji – angielskiej i francuskiej. Bracia z prowincji angielskiej stworzyli komisję, do której weszli m.in.: Adam Marsh, Henryk z Burford, brat Piotr, kustosz z Oxfordu i jeszcze jeden brat nieznany z imienia<sup>78</sup>. Wymieniona grupa zebrała kilka zapytań o wyjaśnienie i wysłała je do generała zakonu z sugestią, że według nich *Reguła* powinna być zachowana tak, jak Duch Święty podyktował ją Franciszkowi<sup>79</sup>.

Natomiast prowincja francuska poleciła zebranie i rozwiązanie kwestii problematycznych czterem profesorom Uniwersytetu Paryskiego: Aleksandrowi z Hales, Janowi z La Rochelle, Robertowi z Bastii i Odonowi z Rigaldi. Theophile Desbonnets twierdził, iż owi czterej profesorowie polecenie spisania wyjaśnienia trudnych do zrozumienia stron *Reguły* otrzymali od kustosza Paryża Goffreda z Brie, a Grado Merlo, iż zlecił im to generał zakonu Hajmon z Faversham<sup>80</sup>. Praca czterech paryskich mistrzów uniwersyteckich znana jest jako *Expositio quatuor magistrorum super Regulam fratrum minorum*<sup>81</sup>. Dzieło powstało między 13.05.1241 r. (kapituła definitorów w Montpellier) a 7.06.1242 r. (kapituła generalna w Bolonii). Bardzo trudno, a wprost niemożliwe jest obecnie ustalenie wkładu poszczególnych profesorów w powstałe dzieło. To samo dotyczy kustosza paryskiego Goffreda. Nie wiadomo, czy tylko zebrał opracowane tematy i dostarczył na kapitułę generalną, czy też uczestniczył w ich opracowaniu?

Kultura scholastyczna czterech mistrzów widoczna jest już w samym użyciu terminów, takich jak *quaestiones* lub *disputatio*, ponadto w sposobie stawiania pytań i szukania odpowiedzi na nie z zastosowaniem metody Piotra Abelarda (z jego *Sic et non*), wykazującej argumenty przeciwstawne sobie, a tym samym przy użyciu dialektyki do osiągnięcia syntezy. Paryscy mistrzowie franciszkańscy, zanurzeni w kulturze scholastycznej,

---

<sup>77</sup> Wydają się być błędne informacje podane przez Czesława Gnieckiego i Rolanda Prejsa, że odbyła się w 1241 r. kapituła generalna w Montpellier. Por. Cz. Gniecki, *Franciszkańskie ubóstwo i papieskie interpretacje...*, s. 26; R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 158.

<sup>78</sup> Taki skład komisji podaje Tomasz z Eccleston. Zob. Eccleston 86, w: FF, s. 2062.

<sup>79</sup> Zob. tamże.

<sup>80</sup> Zob. Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione*, s. 159; G.G. Merlo, *Storia di frate Francesco e dell'Ordine...*, s. 25. Merlo opiera swoje stanowisko na wypowiedzi *Kroniki XXIV generalów*. Por. *Chronica XXIV generalium Ordinis Minorum*, Analecta Franciscana 3, Quaracchi 1897, s. 247-248.

<sup>81</sup> Krytycznego wydania dzieła dokonał w 1950 r. Livarius Oligier. Zob. L. Oligier, *Expositio quatuor magistrorum super Regulam fratrum minorum (1241-1242)*, Accedit eiusdem Regulae textus cum fontibus et locis parallelis, Edizioni „Storia e Letteratura”, Roma 1950. Tekst *Expositio* znajduje się na s. 121-169. Natomiast na s. 18-24 są biogramy wspomnianych 4 magistrów. Dwaj ostatni bracia (Robert i Odon) w czasie powstawania dokumentu nie byli jeszcze „mistrzami” (*magistri*). Zob. J. Dalarun, *Francesco d'Assisi il potere in questione e la questione del potere*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 1999, s. 104-105.

pytania braci odnośnie do niejasnych fragmentów *Reguły* potraktowali jako *quaestio* w dysputach uniwersyteckich. Dzięki zastosowaniu takiej metody mistrzowie nie poszukiwali rozwiązań praktycznych problemów, jak odbywało się to na kapitułach generalnych za czasów św. Franciszka, a skupili się na znaczeniu poszczególnych słów, aby doprecyzować i wyjaśnić pojęcia, co z ich *Expositio* uczyniło egzegezę *Reguły*. Piszący *Wyjaśnienie* byli przekonani, iż w ten sposób odkryją czystą, czyli pierwotną intencję świętego założyciela<sup>82</sup>. Przyjęta przez autorów metoda *quaestio* spowodowała, iż trudno nazwać ich dzieło komentarzem do *Reguły*, bowiem nie obejmuje jej całej treści, a tylko wyjaśnia niektóre niejasne fragmenty. Nie podważając dobrej woli i chęci pozostania wiernym poleceniom Franciszka, bracia magistrzy nie potrafili uwolnić się od bagażu swojej kultury uniwersyteckiej i w jej duchu dokonali wyjaśnień trudnych fragmentów *Reguły*.

Autorzy już w prologu stwierdzili, iż nie dodali komentarza albo *glossy* do *Reguły*, a opinie takie rozpowszechniane są przez niektórych braci, którzy w ten sposób narażają swoją duszę i powodują zgorszenie wśród braci. Natomiast oni w prostocie i ze szczerą intencją podjęli się tego dzieła, wyjaśniając go nie według własnej opinii (*non ex nostro sensu*), ale zgodnie ze znaczeniem słów (*ex ipsa littera*)<sup>83</sup>. Stało się tak, bowiem *Reguła* obowiązuje wszystkich braci, a niewiedza nie zwalnia z winy. Czterej magistrzy zadeklarowali swoją gotowość do poddania ich pracy pod osąd ministra generalnego i definitorów zgromadzonych na kapitule generalnej, jak również (gdyby to było konieczne) pod ekspertyzę Stolicy Apostolskiej.

Komentatorzy, próbując wyjaśnić *dubitalia Regule*, odwoływali się w pierwszym rzędzie do *Quo elongati* Grzegorza IX, jak również do prawa kościelnego oraz rzymskiego i na tej podstawie np. twierdzili, iż *Reguła* pozwala na to, co nie jest zabronione przez prawo<sup>84</sup>. Czterej profesorowie paryscy, idąc tokiem myślenia Grzegorza IX, uważali, iż bracia nie są zobowiązani do przestrzegania w ramach złożonych ślubów innych rad ewangelicznych niż te, które są wymienione w *Regule*. Jednak nie we wszystkich przypadkach *quatuor magistrorum* poszli za wyjaśnieniami *Quo elongati*. Grzegorz IX w wyjaśnieniu z 1230 r. napisał, iż podczas nieobecności prowincjałów wikariusze nie mogą przyjmować kandydatów, a pozwolenia na głoszenie kazań może udzielać braciom tylko generał zakonu. Jednak w następnych latach ten sam papież udzielił braciom mniejszym przywilejów, dzięki którym ministrowie prowincjalni mogli egzaminować kandydatów do urzędu kaznodziejskiego i udzielać pozwoleń do sprawowania go. Ponadto Ojciec Święty pozwolił prowincjałom na delegowanie władzy przyjmowania do zakonu, aby w ten sposób nie utracić „użytecznych” (*utili*) kandydatów, którzy mogliby wstąpić do innych zakonów<sup>85</sup>.

*Maestri* nie byli zbyt przychylni udzielonym przywilejom, co więcej: argumentację zastosowaną przez braci zwracających się do Grzegorza IX nazwali „pobożnymi sofizmatami” (*pium sophisma*), ale również oni chcieli zachować w zakonie *personae utiles*<sup>86</sup>.

---

<sup>82</sup> L. Oliger, *Expositio quatuor magistrorum...*, s. 25-26.

<sup>83</sup> Zob. tamże, s. 124.

<sup>84</sup> Tamże, s. 132: *Licetum est, quo nulla lege prohibetur*.

<sup>85</sup> Te dwa przywileje znajdują się w bullach: *Prohibente regula* z 12.12.1240 r. oraz w *Gloriantibus vobis* z 19.06.1241 r. Por. Gregorius IX, *Prohibente regula*, w: BF, t. I, s. 287; *Gloriantibus vobis*, w: BF, t. I, s. 198.

<sup>86</sup> *Komentarz czterech mistrzów* nie wyjaśnia, co należy rozumieć przez pojęcie *personae utiles*. Uczyni to według Rosalind Brooke kapituła generalna w 1242 r., zabraniając przyjmowania do zakonu kandydatów



Zaproponowali więc nowe rozwiązanie, według którego ostatnie wyjaśnienia Stolicy Apostolskiej należało traktować jako poprawne odczytanie *Reguły*, a nie jako przywileje papieskie. Wychodząc z założenia poprawnego odczytania *Reguły*, autorzy *Komentarza* uważali, iż śluby nowicjuszy mogą być przyjęte przez gwardianów i kustoszy, bowiem *Reguła* stwierdza, że po zakończeniu roku próby powinni być przyjęci pod posłuszeństwo, a według prawa coś, co nie jest zakazane, jest dopuszczalne<sup>87</sup>. Co więcej, twórcy *Expositio* byli przekonani, iż interpretacja przeciwna powodowałaby niebezpieczeństwo dla duszy nowicjuszy i szkody dla zakonu.

Następnie autorzy zajęli się znaczeniem terminów „konieczność” i „obuwie”. Według nich nie można *necessitas* wyjaśniać w jeden sposób, bowiem jej znaczenie zależy od stanu osoby: czy jest młoda, czy stara; chora czy zdrowa, jak również od klimatu i pory roku<sup>88</sup>. Natomiast *subtulares* (obuwie) według paryskich profesorów to wszystko, co okrywa stopę. Jako takie nie mogą być rozumiane sandały. Noszenie obuwia przynależy do dyspens zawartych w *Regule* i ich używanie zależy od konieczności związanej z klimatem. Normą zaś wynikającą z *Reguły* jest nienoszenie obuwia. Podobnie jak ubieranie się w odzież pospolitą (*vestimenti vilibus*), czyli o niskiej wartości. Komentatorzy uważali, iż owa marność (pospolitość) powinna się wyrażać w cenie i kolorze materiału i być dostosowana do wrażliwości ludzi mieszkających w regionie przebywania braci<sup>89</sup>.

Wyjaśniając niejasności rozdziału III *Reguły*, franciszkańscy mistrzowie uniwersyteccy potwierdzili, iż bracia mają odmawiać *Oficjum* boskie zgodnie z przepisami Kościoła rzymskiego, co według nich oznacza, iż franciszkanie powinni odmawiać brewiarz nocny i brewiarz dzienny. Być może autorzy odwoływali się do bulli *Pio vestro collegio* Grzegorza IX, w której zalecił on braciom używanie brewiarza lokalnego, gdy odmawiają go wraz z innymi<sup>90</sup>. Komentatorzy zauważyli, iż wielu braci było bardziej skłonnych do lenistwa niż do modlitwy, dlatego w żadnym razie nie powinno się skracać brewiarza<sup>91</sup>. Podobnie z poszczeniem, bracia powinni zachowywać posty na sposób zakonników mieszkających w danym regionie. Ponadto według *Wyjaśnienia* franciszkanie zobowiązani byli do zachowania tego wszystkiego, co polecał zachowywać święty Kościół, oczywiście wyłączając sytuację konieczności. Podobnie jak we wcześniejszym punkcie, według redaktorów *Expositio* konieczność zależna jest od wieku, zdrowia i wykonywanej przez braci pracy<sup>92</sup>.

Najwięcej miejsca w swoim *Komentarzu* do *Reguły* czterej mistrzowie poświęcili sprawom związanym z rozdziałem IV *Reguły* na temat nieprzyjmowaniu pieniędzy i z rozdziałem VI zakazującym przyjmowania czegokolwiek na własność. Autorzy na początku postawili pytanie: jak rozumieć termin *pecunia*, zauważając, że to coś innego niż pieniądź, skoro tekst *Reguły* omawia *pecunia* i *denarius*. Według nich przez *pecunia* należało rozumieć

---

niebędących klerykami, czyli niemających kompetencji w gramatyce, logice, w prawie lub w teologii. Por. R.B. Brooke, *Early Franciscan Government*, s. 244.

<sup>87</sup> L. Oliger, *Expositio Quatuor magistrorum...*, s. 132.

<sup>88</sup> Tamże, s. 135.

<sup>89</sup> Tamże, s. 136.

<sup>90</sup> Gregorius IX, *Pio vestro collegio*, w: BF, t. I, s. 296.

<sup>91</sup> L. Oliger, *Expositio Quatuor magistrorum*, s. 138.

<sup>92</sup> Tamże, s. 139.

wszystko, co może podlegać sprzedaży i za co można było otrzymać pieniądze<sup>93</sup>. Dlatego według czterech mistrzów braciom nie wolno było niczego sprzedawać, przyjmować rzeczy na własność lub przeprowadzać procedury wymiany, bowiem sugerowałoby to, iż posiadają ową rzecz na własność, co jest zabronione przez *Regulę*<sup>94</sup>. Bracia zgodnie z wyjaśnieniem Grzegorza IX mieli możliwość używania rzeczy, ale nie posiadali prawa własności. Natomiast w wypadku konieczności związanych z chorobą albo ubiorem mogli się zwrócić do przyjaciół duchowych.

Przy okazji wyjaśnień związanych z własnością, posiadaniem i używaniem czterech mistrzowie zajęli się też kwestią gromadzenia zapasów na przyszłość. Zwolennicy takich czynności argumentowali poprzez odwoływanie się do sytuacji proszenia o jałmużnę. Jeśli kwestarze proszą np. o sól, drewno, sery lub warzywa i są one zbierane, by mogły służyć na kilka dni, a nawet tygodni, to tym samym można magazynować rzeczy, które zbiera się raz w roku. Przeciwnicy takiego procederu używali argumentów ewangelicznych wyjętych z wypowiedzi Jezusa, który polecał nie troszczyć się zbytnio o jutro (Mt 6,34), a przecież bracia mniejsi zobowiązali się zachowywać *Ewangelie*. Biedaczyna także polecił swym naśladowcom żyć jak pielgrzymi, a ci nie przygotowują zapasów na drogę, więc i oni nie powinni ich robić<sup>95</sup>. Autorzy *Expositio* mimo pewnej przychylności do drugiego rozwiązania nie udzielili jasnej odpowiedzi na powyższe wątpliwości. Podkreślili tylko, że słuszne jest zabieganie o to, co konieczne do życia, ale należy unikać robienia zapasów w dużych ilościach, bowiem sprzeciwiałoby się to ubóstwu.

Profesorowie Uniwersytetu Paryskiego, pisząc swój komentarz, przypomnieli wypowiedź papieża Grzegorza IX z *Quo elongati* o tym, iż ani wspólnota zakonna, ani poszczególni bracia nie mają prawa własności, a takie przedmioty, jak książki czy narzędzia pracy mogą tylko używać zgodnie z pozwoleniem ministra generalnego lub ministrów prowincjalnych. Następca św. Piotra określił również, iż miejsca, gdzie mieszkają bracia, są własnością dobrodziejów. Nie wyjaśnił jednak, jak zauważają autorzy, kto jest właścicielem dóbr ruchomych? Aby odpowiedzieć na powyższy problem, autorzy *Komentarza* postawili pytanie o znaczenie pojęcia „nabywanie na własność” (*appropriare*), zapisane w tekście *Reguły*. Według nich najprostszą odpowiedzią było, iż *appropriare* oznacza uczynienie jakiejś rzeczy własną lub podporządkowanie jej pod swoją wolę<sup>96</sup>.

Po czym komentatorzy zajęli się problemami związanymi z kupowaniem, sprzedawaniem, braniem pożyczek i wymianą towarów. Do rozstrzygnięcia poszczególnych niejasności stosowali kazuistykę i argumenty „za” i „przeciw”, czyli metody *questio*. Na koniec rozważań stwierdzili, iż dla spokoju sumienia bracia we wszystkich powyższych sprawach powinni zapytać o opinię kardynała protektora. Natomiast ze strony wspomnianego kardynała byłoby najlepszym rozwiązaniem, aby swą odpowiedź umieścił na piśmie<sup>97</sup>.

---

<sup>93</sup> Tamże, s. 141: *Pecuniam esse, quodquid receptur ut venditur*. Autorzy wprowadzają też pojęcie *pecunia numeranta*, które odnoszą do pieniędzy.

<sup>94</sup> Tamże, s. 142: *Prohiberi ergo vide tur recepto rerum ad vendendum, ad comutandum, ad thesaurizandum, quia in omnibus istis rei possessio vel proprietates declaratur*.

<sup>95</sup> Tamże, s. 147-148.

<sup>96</sup> Tamże, s. 153: *Appropriare est rem suam facere sive in suum dominum convertere*.

<sup>97</sup> Tamże, s. 156.

Przy okazji rozpatrywania spraw związanych z nabywaniem na własność francuscy mistrzowie zakonu zastanawiali się nad zastosowaniem ślubowanego przez braci ubóstwa do pewnych zwyczajów klasztornych, jak np. uprawa winnic, ogrodów klasztornych lub drzew owocowych. Aby wyjaśnić powyższą kwestię, autorzy *Expositio* odwołali się do dwóch form ubóstwa – *paupertas imperfecta* i *paupertas perfecta*<sup>98</sup>. Pierwsza polegała na nieposiadaniu niczego, co jest zbędne, i ograniczeniu się do tego, co jest konieczne do życia. Natomiast „ubóstwo doskonałe” polegało według nich na uzależnieniu swojego życia od opatrności Bożej, które paryscy profesorowie zrównali z żebractwem (*mendicitatis*). Właśnie *paupertas perfecta* w komentarzu francuskich uczonych była ubóstwem zachowywanym przez braci mniejszych, którzy żyją z jałmużny.

Tak więc według omawianych twórców *Komentarza* ubóstwo franciszkańskie nie pozwalało na posiadanie tego, co uważane jest za zbędne, ani nawet tego, co konieczne. W ten sposób czterej magistrzy położyli teoretyczne fundamenty pod późniejsze nazwanie franciszkanów zakonem żebrzącym, a dodatkowo ich wypowiedzi legły u podstaw przekonania o tym, iż sposób życia franciszkanów jest najdoskonalszą formą życia zakonnego. Przekonania te w najbliższym czasie staną się powodem sporów z klerem diecezjalnym i profesorami Uniwersytetu Paryskiego, a w późniejszym czasie ze Stolicą Apostolską.

W ostatnich punktach swej wypowiedzi twórcy *Expositio quatuor magistrorum* zastanawiali się, jak należy rozumieć zapis o zachowywaniu *Reguły* według ducha (*spiritualitier*)<sup>99</sup>. Autorzy stwierdzili, iż *spiritualitier* oznacza „zgodnie z prawem”, czyli w czystości i bez okazji do grzechu. Z takiego wyjaśnienia wynikało, iż *Reguła* nie mogła być zachowana według ducha w miejscach, które mogły być okazją do grzechu dla braci. Miejscami takimi były np. miejsca przebywania braci, z którymi łączy się własność, lub też obowiązek opieki duszpasterskiej, której bracia nie mogą się podjąć<sup>100</sup>.

Podsumowując swoje *Wyjaśnienia* (*Expositio*), franciszkańscy uczeni proponowali dla spokoju sumienia braci zwrócenie się do Stolicy Apostolskiej, aby udzieliła ona oficjalnej interpretacji *Reguły*. Sugestia ta została przyjęta przez zarząd zakonu i zwrócono się do papieża. Odpowiedzi udzielił Innocenty IV, wydając 14.11.1245 r. bullę *Ordinem vestrum*, która była drugim papieskim wyjaśnieniem *Reguły* św. Franciszka.

*Expositio quatuor magistrorum* stanowiło kolejny element świadczący o ewolucji Zakonu Braci Mniejszych. Dokument ten potwierdza, iż zakon w coraz większym stopniu składał się z braci po studiach, kapłanów i pierwotne Franciszkowe życie według nauki i przykładu Jezusa Chrystusa (*sequela Christi*)<sup>101</sup> przesunęło się w stronę myślenia i teorii o życiu franciszkańskim oraz dyskusji o znaczeniu poszczególnych słów (*ex ipsa littera*). Tak więc autorom *Komentarza* nie tyle zależało na praktyce i zastosowaniu *Reguły* w życiu codziennym, ile o zrozumienie poszczególnych pojęć. Dlatego autorzy *Expositio* skupili się

---

<sup>98</sup> Tamże, s. 157-158.

<sup>99</sup> Zob. 2 Reg 10, 4, w: ZF, s. 134.

<sup>100</sup> L. Oliger, *Expositio quatuor magistrorum...*, s. 165. Zob. P. Etzi, *Regola bollata, Costituzioni generali, commenti alla Regola e dichiarazioni pontificie nel primo secolo francescano*, w: P. Martinelli, *La grazia delle origini*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009, s. 149. Także L. Pellegrini, *Insedimenti francescani nell'Italia del Duecento*, Edizioni Laurentianum, Roma 1984, s. 47-55.

<sup>101</sup> Por. 1 Reg 1, 1, w: ZF, s. 98.

na wyjaśnieniu poszczególnych terminów i pojęć, wykorzystując do tego metodę scholastyczną, stąd najczęstsze pytanie stawiane w komentarzu mistrzów paryskich brzmiało: co oznacza dany termin i jak należy go rozumieć? Przy swych objaśnieniach profesorowie odwoływali się najczęściej do prawa kościelnego i cywilnego, co w konsekwencji doprowadziło do rozumienia *Reguły* jako dokumentu prawnego. Takie podejście spowoduje już za kilka lat powstanie ruchu obserwanckiego, czyli chęci jak najściślejszego przestrzegania (*observatio*) przepisów prawa zakonnego. Zauważyć też można coraz większe skupianie się na problemie ubóstwa, które większość zakonu rozumie jako element odróżniający braci mniejszych od innych zakonów.

*Wyjaśnienie czterech mistrzów* zostało przyjęte w całym zakonie, jednak nie jako oficjalny akt prawny, ale pismo ascetyczne. Niektórzy eksperci od historii zakonu postrzegają *Expositio* jako spis aspiracji umiarkowanego ramienia w zakonie<sup>102</sup>. Inni natomiast zauważają, iż *Komentarz* pod pretekstem niezbędnych przystosowań *Reguły* otworzył drogę do naginania norm do rzeczywistości<sup>103</sup>. Jeszcze inni twierdzą, iż jest materiałem potwierdzającym klerykalizację zakonu, a jako dowód przywołują nieporuszanie przez komentatorów problemów związanych z życiem braci niemających święceń kapłańskich, co sprawia wrażenie, iż bracia mniejsi są zakonem kleryckim<sup>104</sup>.

Na pewno dokument jest świadectwem zmian, które dokonały się w zakonie św. Franciszka. Franciszkanie po okresie rządów brata Eliasza porzucili centralne zarządzanie ministra generalnego na rzecz kapituły generalnej i kapituł prowincjalnych. Ponadto zmianie uległ wewnętrzny skład zakonu. Z ruchu z przeważającą częścią braci bez święceń (laików) przeobraził się w zakon o charakterze kleryckim, stąd starania o to, aby zdobyć jak najlepiej wykształconych kandydatów oraz nie przyjmować tych, którzy nie posiadali wykształcenia. Praca kaznodziejska stała się głównym zajęciem braci, a wszystko inne miało jej sprzyjać. Ten nowy styl życia przyniósł ze sobą, co widać w wypowiedziach czterech mistrzów, skomplikowaną administrację dóbr używanych przez braci i problemów z dostosowaniem ich do ubóstwa franciszkańskiego, dlatego omawiany komentarz tak wiele miejsca poświęcił kwestiom własności, posiadania i używania. *Expositio* jest też dowodem na to, że przyjął się w zakonie sposób rozwiązywania problemów poprzez odwoływanie się do Stolicy Apostolskiej. Omawiany *Komentarz* również jako rozwiązanie zalecał zwrócenie się do papieża z prośbą o oficjalne wyjaśnienie niejasnych fragmentów *Reguły*.

---

<sup>102</sup> Zob. Cz. Gniecki, *Franciszkańskie ubóstwo i papieskie interpretacje...*, s. 26. Gniecki uważa, iż umiarkowane ugrupowanie to tzw. wspólnota, która znajdowała się pomiędzy konserwatystami a braćmi „rozluźnionymi”. Autor nie wyjaśnia jednak, kogo w zakonie w owym czasie określił jako konserwatystę, być może chodzi mu o przyszłych spirytualistów. Natomiast nie sposób stwierdzić, kogo nazwał „bracia rozluźnieni”? Pogląd Czesława Gnieckiego jest przyjęciem tezy Lazara Iriarte. Zob. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 57. Jednak również Iriarte nie wyjaśnia, kogo w zakonie określa „rozluźnionym”, twierdząc tylko, że takich z pewnością nie brakowało w zakonie. Co oczywiście jest prawdą, ale trudno wykazać, aby stanowili oni w zakonie zorganizowaną grupę.

<sup>103</sup> Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 158.

<sup>104</sup> N. Kuster, *Próby marginalizacji braci zakonnych w historii Zakonu aż do Soboru Lyońskiego (1274)*, w: *Franciszkański charyzmat braterstwa. Materiały z międzynarodowego sympozjum: „Powołanie franciszkańsko-kapucyńskie w jego wymiarach laickich”*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2008, s. 35.

## b. *Elucidatio super Regulam Hugona z Digne*

*Expositio Quatuor Magistrorum* było głównym źródłem innego komentarza do *Reguły* św. Franciszka, a mianowicie *Elucidatio super Regulam fratrum minorum* Hugona z Digne<sup>105</sup>. Hugon urodził się na początku XIII wieku w rodzinie zajmującej się handlem solą. Rodzice musieli być dość zamożni, skoro młody Hugo mógł podjąć naukę w kolegium *Norte-Dame de l'Épine di Barjols*, prowadzonym przez kanoników regularnych. Około roku 1232 jako człowiek dojrzały wstąpił do Zakonu Braci Mniejszych, gdzie robił zawrotną karierę dzięki szczególnym zdolnościom intelektualnym i prowadzonemu życiu duchowemu. Bardzo szybko zdobył opinię sławnego kaznodziei. Dzięki jego naukom znaczna liczba mężczyzn i kobiet podjęła życie pokutne w regionie Hyeres. Pod wpływem Hugona życie pokutne podejmuje również jego siostra, która stała się przewodniczką duchową dla *Dame de Rouband*.

W latach 1240-1241 Hugon udał się do Italii, gdzie zamierzał poznać towarzyszy św. Franciszka. Podczas swojej podróży zapoznał się z dziełami Joachima z Fiore, który wywarł na nim duże wrażenie. Po powrocie do Francji Hugon wykładał doktrynę opata z Fiore dla grup świeckich, gromadzących się wokół niego. W 1245 r. na prośbę ministra prowincjalnego udał się do Lyonu, gdzie głosił kazania dla papieża Innocentego IV i kardynałów podczas odbywającego się od 28.06. do 17.07.1245 r. Soboru Lyonńskiego I. Podczas soboru miał też okazję zapoznać się z Adamem z Marsh i Robertem Grossatestą, z którymi podzielał opinie o nie najlepszym stanie Kościoła w ówczesnym czasie. W tym samego roku Hugon dał początek ruchowi nazywanemu oficjalnie „Bracia od pokuty” (*Bracia Pokutujący; Frati della Penitenza*), a popularnie nazywanymi „ludźmi z lasu” (*uomini dei boschi*). W 1254 r. Hugon z Digne przeniósł się do klasztoru w Marsylii, gdzie zmarł w 1256 r.<sup>106</sup>.

Brat Hugon przez współczesnych historyków jest często przedstawiany jako pierwszy przedstawiciel spirytuałów w historii zakonu<sup>107</sup>. Jednak obecnie nie ma informacji o nim, aby potwierdzić takie opinie. Do czasów współczesnych zachowały się tylko dwa pisma Hugona – *Libellus de finibus paupertatis*, który był pierwszym teoretycznym traktatem na temat ubóstwa franciszkańskiego, oraz *Elucidatio super Regulam fratrum minorum*<sup>108</sup>.

<sup>105</sup> Krytycznego wydania dzieła Hugona z Digne dokonał w 1979 r. David Flood. Zob. D. Flood, *Hugh of Digne's Rule commentary*, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Clare Aquas, Grottaferrata 1979.

<sup>106</sup> Wszystkie informacje biograficzne pochodzą od Damiena Ruiza. Zob. D. Ruiz, *Commento alla Regola di Ugo di Digne*, w: R. Lambertini, *Fonti Normative Francescane*, Edizioni Francescane, Padova 2016, s. 231-232. Biogram Hugo z Digne znajduje się w: LPF, s. 390. Zob. tenże, *Słownik mało znanych lub nieznanych autorów myśli franciszkańskiej w XIII i XIV wieku*, Niepokalanów 2005, s. 47. Biogram Hugona z Digne autorstwa Antoniego Wiśniewskiego zamieszcza też Encyklopedia katolicka. Zob. A. Wiśniewski, *Hugon z Digne*, w: EK, t. VI, s. 1288-1289. Za EK przyjęto wersję imienia (Hugon) prowansalskiego franciszkanina.

<sup>107</sup> Zob. D. Burr, *Olivi e la povertà francescana*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1992, s. 30; S. Nicolosi, *Il francescanesimo tra idealità e storicità*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1988, s. 74.

<sup>108</sup> Przyjęto za Damienem Ruizem jako tytuł dzieła Hugona *Elucidatio*, mimo że podaje go tylko jeden kodeks. Wszystkie inne dokumenty tytułują go *Expositio super Regulam*. Jednak termin *expositio* używany jest przez wielu autorów franciszkańskich piszących swe komentarze do *Reguły* św. Franciszka, natomiast określenie *elucidatio* (wyjaśnienie) używa tylko Hugon z Digne. Dzięki czemu bardzo łatwo można przypisać tytuł do autora dzieła. Jedyne kompletny manuskrypt łaciński znajduje się w Archiwum Generalnym Braci Mniejszych Konwentualnych w Rzymie. Na temat tego rękopisu zob. D. Ruiz, *Le manuscrit CL.I.18 (258) de l'Archivio Generale des Freres Mineurs Conventuels a' Rome*, „Francisana” 2004, nr 6, s. 75-94.

W środowisku naukowców franciszkańskich toczy się dyskusja nad datą powstania *Elucidatio*. Jedni umieszczają ją między 1253 a 1254 r.<sup>109</sup>, inni – jak wydawca tekstu krytycznego David Flood – są przekonani, iż Hugon zaczął pisać swój komentarz na początku 1250 r., a skończył przed kapitułą generalną w Metzu (1254 r.)<sup>110</sup>. Najdłuższy przedział czasu na powstanie komentarza Hugona przeznacza Priamo Etzi, według którego Hugon napisał swe dzieło między 1245 r. a 1255 r.<sup>111</sup>. Najpoważniejszym argumentem w dyskusji jest fakt, iż francuski kaznodzieja nie wspomina nigdzie bezpośrednio encykliki Innocentego IV *Ordinem vestrum* z 14.11.1245 r. Jednak zdania również w tej kwestii są podzielone. Część uczonych uważa, że Hugon po prostu zignorował wypowiedź papieską<sup>112</sup>; inni, że czynił ukrytą polemikę z wypowiedziami Innocentego IV i to on przygotował grunt pod decyzję kapituły w Metzu, która zawiesiła stosowanie bulli *Ordinem vestrum*<sup>113</sup>. Nie posiadając danych zewnętrznych, trudno na podstawie tekstu określić datę powstania komentarza Hugona z Digne. Mimo to w wypowiedziach autora *Elucidatio* przebijają echa sporu toczącego między zakonami żebrzącymi a kapłanami diecezjalnymi i mistrzami Uniwersytetu Paryskiego, co sugeruje, że utwór powstał w latach pięćdziesiątych XIII wieku<sup>114</sup>.

*Elucidatio super Regulam* jest pierwszym w historii zakonu franciszkańskiego kompletnym komentarzem do *Reguły* św. Franciszka, bowiem *Expositio Quatuor Magistrorum* wyjaśniało tylko niektóre niezrozumiałe części *Reguły*, a nie całość, i nie uwzględniło w swym dziele XII rozdziału *Reguły*. Mimo iż brat Hugon opierał się na dziełach czterech mistrzów, to jednak wybrał odmienną formę, a mianowicie zamierzał przeprowadzić egzegezę każdego wersetu *Reguły*. Takie podejście spowodowało, iż powstał tekst najdłuższego w XIII wieku komentarza do *Reguły* franciszkańskiej. W całej swojej wypowiedzi franciszkanin z Digne zastosował ten sam sposób wyjaśniania (*modus exponendi*). Zaczynał od pierwszych słów (*incipit*) poszczególnego rozdziału, następnie odnosił go do św. Franciszka i do tekstu ewangelicznego, po czym następował komentarz autora. Wielokrotnie twórca *Elucidatio* oddawał się dygresjom, które według niego łączyły się z tematem.

W *Prologu* do swojego dzieła Hugon wyjaśnił motywy, które go skłoniły do napisania komentarza do *Reguły*, a były nimi przede wszystkim: krytyka ze strony nieprzyjaciół zakonu, czyli argument zewnętrzny; i motyw wewnętrzzakonny, a mianowicie ignorancja braci, ich nieznamość *Reguły*, co nie usprawiedliwiała naśladowców Biedaczyny. Franciszkanin z Digne porównał brak wiedzy do zamykania oczu i stwierdził, iż ten, który ginąc, zamyka

<sup>109</sup> Por. D. Ruiz, *Commento alla Regola...*, s. 232; D. Burr, *Olivi e la povertà 'francescana*, s. 31.

<sup>110</sup> Zob. D. Flood, *Hugh of Digne's...*, s. 59-64.

<sup>111</sup> Por. P. Etzi, *Regola bollata, Costituzioni Generali commenti alla Regola e dichiarazioni pontificie nel primo secolo francescano*, s. 151. Damien Ruiz i Letizia Pellegrini uważają, iż tekst wydany przez Davida Flooda nie jest wydaniem krytycznym. Zob. D. Ruiz, *Commento alla Regola...*, s. 241-242; L. Pellegrini, *Nota del traduttore*, R. Lambertini, *Fonti Normative Francescane*, Fonti Normative Francescane s. 243.

<sup>112</sup> Tezę taką stawia Jean Paul. Zob. J. Paul, *Le commentaire de Hugues de Digne sur la Regle franciscaine*, „Revue d'histoire de l'Eglise de France” 1975, nr 61, s. 238-240.

<sup>113</sup> Por. R.B. Brooke, *Early Franciscan Government*, s. 264; G. de Paris, *Histoire de la fondation...*, s. 226-228.

<sup>114</sup> Hugon w *Prologu* do Komentarza pisze, iż zakon jest przez krytyków okrywany oszczerstwami (*calumnia*). Zob. D. Flood, *Hugh of Digne's...*, s. 91.

oczy, ginie tak samo jak ten, kto je ma otwarte<sup>115</sup>. Głównym zaś argumentem przemawiającym za napisaniem *Wyjaśnienia* była gorliwość (*zelus*), troska (*cura*) o zakon i posłuszeństwo (*obedientiae*). Ten ostatni argument może świadczyć o tym, iż Hugon został poproszony o napisanie komentarza przez generała zakonu Jana z Parmy.

Wyjaśniając rozdział I *Reguły*, Hugon przypomniał braciom, iż Franciszek chciał z największą troską kroczyć śladami Chrystusa i prowadzić życie ewangeliczne, dlatego przyrzekł zachowywać *Ewangelię* Jezusa Chrystusa<sup>116</sup>. Również nazwa zakonu według brata Hugona pochodziła z *Ewangelli*. Franciszkanin z Digne podał odwołania do Mt 25.40, gdzie Chrystus przywołuje braci najmniejszych. Autor *Wyjaśnienia* był przekonany, iż nazwa zakonu nie odnosiła się tylko do ubóstwa, ale również do pokory (*humilitas*), w której bracia mają żyć. Z tego powodu łączy się ona w życiu brata mniejszego z jego statusem społecznym, co wyrażać się ma nie tylko w nazwie, ale również w noszeniu habitu i w sposobie życia.

Prowansalski franciszkanin uważał, iż jeśli któryś z braci odrzucił w swym życiu pokorę, to nie jest bratem mniejszym<sup>117</sup>. Bracia mniejsi, żyjąc zgodnie z nazwą swego zakonu, powinni odrzucać wszystko to, co powoduje ich wywyższanie wśród ludzi i poprzez swe zachowanie pokazywać szacunek dla wszystkich. Hugon w odpowiedzi na zarzuty, iż bracia mniejsi są tylko ruchem pokutników, a nie zakonem, i nie posiadają reguły, zaprzeczył temu, bowiem franciszkanie są zakonem i posiadają własną regułę, której nie napisał papież, jak niektórzy twierdzą, ale Franciszek, a Ojciec Święty tylko ją zatwierdził<sup>118</sup>.

Odnosząc się do zapisu *Reguły* o życiu według *Ewangeli*, Hugon przyjął argumentację Grzegorza IX z *Quo elongati* i rozróżnił obowiązki wynikające ze ślubów i rady ewangeliczne. Nie wszystko bowiem, co zostało wyartykułowane jako polecenie, podlega pod śluby. Dlatego istnieją w *Regule* braci mniejszych zapisy przynależące do integralności ślubów, których nie można zaniedbywać (konsekwencją jest apostazja) oraz takie, które nie naruszają złożonych ślubów, jak np. używanie lub brak pozdrowienia objawionego Poverellowi<sup>119</sup>. Co ciekawe, Hugon, wyjaśniając ślub posłuszeństwa i wierności papieżowi złożony przez Franciszka z Asyżu, przewidział również okres wakatu na Stolicy Piotrowej, wówczas bracia mniejsi mieli być podlegli kolegium kardynałów<sup>120</sup>.

W drugim rozdziale komentator *Reguły* zmierzył się z tematami związanymi z przyjęciem kandydatów, rokiem próby i przede wszystkim z naturą profesji zakonnej składanej przez braci. Hugon wyodrębnił w zapisie *Reguły* odnoszącym się do profesji: czas, formę i skutki. Autor *Komentarza*, odnosząc się do czasu, zauważył, iż przyjęcie pod posłuszeństwo może się odbyć po upływie roku, najlepiej jeden dzień później, aby rok był zakończony<sup>121</sup>.

Hugon, podobnie jak czterej mistrzowie, uważał, iż *Reguła* nie zobowiązuje do tego, aby śluby posłuszeństwa przyjmował tylko minister prowincjalny. Zobowiązany jest on

<sup>115</sup> Tamże: *Non minus perit qui clausis oculis perit*. Na temat nieznamości *Reguły* i niebezpieczeństw z tego wynikających według Hugona z Digne zob. P. Maranesi, *Nescientes litteras. L'ammonizione della Regola francescana e la questione degli studi nell'ordine (sec. XIII-XVI)*, Istituto Storico dei Cappucini, Roma 2000, s. 98-100.

<sup>116</sup> Tamże, 93.

<sup>117</sup> Por. D. Food, *Hugh of Digne's Rule commentary*, s. 93: *Ut si esse humilis renuit, minor utique frater non sit*.

<sup>118</sup> Zob. tamże, s. 93-94.

<sup>119</sup> Tamże, s. 96. Zob. także: D. Burr, *Olivi e la povertà francescana*, s. 31.

<sup>120</sup> Tamże, s. 97: *Collegio carinalium apud quo auctoritas maxime residet apostolica sede vacante*.

<sup>121</sup> Tamże, s. 101.

poprzez tekst *Reguły* do przeprowadzenia egzaminu odnoszącego się do wiary katolickiej i sakramentów Kościoła. Natomiast co do formy profesji zakonnej są nią według autora *Elucidatio* słowa: *przysięgam na zawsze zachować ten sposób życia i regułę*<sup>122</sup>. Nowicjusz wobec Boga, świętych i braci przysięgał zachować na zawsze *Regułę*. Zakonnik, złożwszy profesję, zobowiązywał się nie tylko do przestrzegania *Reguły*, ale też sposobu życia, czyli np. stylu ubierania się, odprawiania oficjum lub okresów postów. Z powyższych względów Hugon uważał, iż franciszkanin, który nie nosił habitu lub posiadał coś na własność, nawet jeśli nie były to pieniądze lub też zaniedbuje odmawianie brewiarza, przekracza złożone śluby<sup>123</sup>.

Autor *Wyjaśnienia* uważał, iż braciom niezachowującym *Reguły* powinno być zaaplikowane lekarstwo duchowe w postaci napomnień i modlitwy. Jeśli jednak nie przynosiłoby zamierzonego skutku, należało wydaląć takiego brata z zakonu. Uzasadniając ową tezę, Hugon odwołał się do praktyki lekarskiej, bo dobry lekarz najpierw podaje medykamenty, a następnie celem ratowania organizmu odcina zakażone kończyny. Podobnie brat, który „zakaża” swoją wspólnotę lub dopuszcza się skandalu, powinien być usunięty lub zamknięty na podobieństwo „wołu, który rogami atakuje swojego właściciela, aby nie krzywdził nikogo”<sup>124</sup>. W podobny sposób powinni według autora być traktowani uciekinierzy i włóczędzy. Winni oni być poszukiwani przez przełożonych, aby nie ulegli zatraceniu. Po ich odnalezieniu zaś (w zależności od ciężaru winy) zamykani wewnątrz konwentu bez możliwości wychodzenia na zewnątrz lub też w celi, w której mogą pracować i żyć godnie. Nie powinni być jednak zabici przez ciasnotę i niezdrowe pomieszczenie, ale skruszeni poprzez pracę i surowość dyscypliny<sup>125</sup>.

W ostatnich akapitach pierwszego rozdziału Hugon zajął się ubiorem brata mniejszego, który powinien być biedny i prosty, czyli uszyty z niskiej wartości materiału. Podobnie jak autorzy *Expositio*, francuski franciszkanin zainteresował się również kwestią łątania tuniki oraz dyspensą *Reguły* pozwalającej w zależności od klimatu na noszenie obuwia. W podsumowaniu Hugon stwierdził, iż bracia mają zawsze podejmować swój krzyż i umartwiać ciało oraz poprzestawać na tym, co konieczne<sup>126</sup>.

W komentarzu do III rozdziału *Reguły* Hugon z Digne został pochłonięty kwestiami liturgicznymi. Brewiarz zgodnie z zapisem *Reguły* miał być odmawiany zgodnie z poleceniami Kościoła rzymskiego, co według autora nie było tym samym, co oficjum odmawiane w kaplicy papieskiej. Z faktu, iż termin „breviarz” pozostaje w liczbie mnogiej (*breviaria*), Hugon wyciągnął wniosek, iż chodziło o brewiarz dzienny, czyli mszał i brewiarz nocny, zwany liturgią godzin (*horarum*)<sup>127</sup>.

Uczony z Digne sprzeciwił się interpretacji Grzegorza IX z bulli *Pio vestro collegio* i Innocentego IV z *Ordinem vestrum* zwalniającej braci z obowiązku odmawiania własnego

<sup>122</sup> Por. 2 Reg 2, 11, w: ZF, s. 129; D. Flood, *Hugh of Digne's...*, s. 102.

<sup>123</sup> Tenże, *Hugh of Digne's...*, s. 103.

<sup>124</sup> Por. Wj 21,29.

<sup>125</sup> D. Flood, *Hugh of Digne's...*, s. 109-110.

<sup>126</sup> Tamże, s. 113.

<sup>127</sup> Tamże, s. 114.



brewiarza, jeśli uczestniczyli w liturgii godzin w innym kościele<sup>128</sup>. Hugon uważał, iż jest to niezgodne z duchem *Reguły* i tradycją starszych braci, którzy według niego odmawiali prywatnie godziny liturgiczne, w których uczestniczyli w dowolnym kościele<sup>129</sup>. Co więcej, jest niedopuszczalne odstępowanie od intencji *Reguły*, uciekając się do przywilejów papieskich. Natomiast bracia niebędący kapłanami mogli odmawiać oficjum skrócone ze względu na wykonywaną pracę<sup>130</sup>.

Następnie komentator *Reguły* rozważał sprawę postów. Posty miały być zgodne z formą zarządzoną przez Kościół, czyli powstrzymaniem się od jedzenia i picia ze względu na Boga. Według Hugona poszczenie oznaczało rezygnację z obiadu i spożycie jedynie kolacji, powstrzymując się od jedzenia mięsa zwierzęcego, ale również mleka, serów i jajek<sup>131</sup>. Oprócz wyznaczonych przez *Regulę* okresów postu bracia mieli pościć w każdy piątek. Co ciekawe, według prowansalskiego uczonego post piątkowy nie mógł być zniesiony nawet w święto Bożego Narodzenia<sup>132</sup>.

W dalszej części *Wyjaśnień* do III rozdziału *Reguły* brat Hugon zajął się zachowaniem braci idących przez świat. Naśladowcy św. Franciszka mieli przede wszystkim nie wszczynać kłótni (*non litigent*) między sobą, ale również nie popadać w konflikt ze świeckimi. Zachowanie braci powinno być wzorcowe, bowiem są ewangelicznym światłem i solą między ludźmi. Z tego powodu gorszące są sytuacje, jeśli głosiciele Ewangelii (kaznodzieje) oddają się światowym plotkom<sup>133</sup>. Bracia idący przez świat, zgodnie z zapisem *Reguły*, mogli jeść wszystkie potrawy, które otrzymają. Jednak drobiazgowość w roztrząsaniu wszystkich spraw doprowadziła Hugona do stwierdzenia, iż braciom nie wolno popadać w łakomstwo, gdyż nie mogą dawać złego przykładu. Mają oni prawo używać rzeczy, ale nie wszystkie, nawet dozwolone – jak napisał św. Paweł – przynoszą korzyść (1 Kor 10,22)<sup>134</sup>.

Rozdział IV *Elucidatio* jest najdłuższy i najbardziej skomplikowany, Hugon roztrząsał bowiem w nim wszystkie kwestie związane z pieniędzmi, własnością i posiadaniem oraz problemem *pecunia*. Autor twierdził, iż Franciszek, chcąc osiągnąć ewangeliczną doskonałość, zakazał swoim naśladowcom przyjmowania pieniędzy i rzeczy mających wartość pieniężną (*pecunia*), aby w ten sposób uwolnić ich od trosk światowych, bowiem według *Pisma Świętego* (Mt 6,31) pieniądź jest źródłem wielu trosk<sup>135</sup>. Po czym przystąpił do rozwiązywania zawłości związanych ze znaczeniem terminu *pecunia*<sup>136</sup>, który zgodnie z interpretacją czterech magistrów jest czym innym niż pieniądź, gdyż każdy pieniądź to *pecunia*, ale nie każda *pecunia* to pieniądź<sup>137</sup>.

<sup>128</sup> Gregorius IX, *Pio vestro collegio*, w: BF, t. I, s. 296; Innocenty IV, *Ordinem vestrum*, w: K. Żuchowski, Cz. Gniecki, *Dokumenty papieskie dotyczące Reguły i ideału ubóstwa...*, s. 74.

<sup>129</sup> D. Flood, *Hugh of Digne's...*, s. 115: *Officium vel certe postea in privato legebant*.

<sup>130</sup> Tamże, s. 116: *Fratribus laicis laboris ut aestimo gratia brevissimum taxatur officium*.

<sup>131</sup> Tamże, s. 117.

<sup>132</sup> Por. tamże, s. 118: *Feria sexta nec pro festo natalis etami Domini ieunium est solevandum*.

<sup>133</sup> Por. tamże, s. 119: *Turpe valde est praedicatorum evangelii ad fabulationes se convertere mundi*.

<sup>134</sup> Tamże, s. 121-122.

<sup>135</sup> Tamże, s. 122: *Pecunia sit occasio maxima sollicitudinum et curarum*.

<sup>136</sup> Według księdza Alojzego Jougana *pecunia* to posiadanie na własność bydła, pieniądź, majątek, ale też wartość pieniężna. Zob. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992, s. 488.

<sup>137</sup> D. Flood, *Hugh of Digne's...*, s. 122: *Omnis enim denarius pecunia sed non omnis pecuni denarius est*. Na temat rozróżnienia *pecunia* i *denarii* zob. R. Lambertini, *Poverta' e denaro nella dottrina e nella prassi dei*

Hugon z Digne w swych *Wyjaśnieniach* obrał kierunek wskazany przez *Expositio Quartuor Magistrorum*, jak również wypowiedzi Innocentego IV z *Ordinem vestrum*<sup>138</sup>. Przyjął zaproponowane już we wcześniejszych dokumentach przez Grzegorza IX rozwiązanie, a mianowicie przyjmowanie pieniędzy lub rzeczy mających wartość pieniężną (*pecunia*) mogło dokonać się poprzez *interpositam personam*, czyli przez nuncjusza (*nuntius*), choć jak podkreśla *nuntius*, jest przedstawicielem dobrodziejów (donatorów), a nie braci. Gdyby był przedstawicielem braci, władza (*auctoritas*) nad rzeczami ofiarowanymi przechodziłaby na braci i stawaliby się właścicielami lub posiadaczami rzeczy<sup>139</sup>.

Autor uważał, iż najlepszym rozwiązaniem dla braci byłoby, aby zarządzanie wszystkimi rzeczami materialnymi, czy to pieniądzem, czy też *pecunia*, przekazać przyjaciołom duchowym (*amicis spiritualibus*), bowiem wszelki kontakt braci z tymi rzeczami (pieniężmi lub *pecunia*) jest niebezpieczny dla nich<sup>140</sup>. W tym miejscu Hugon zajął się przyjmowaniem i przechowywaniem towarów na zapas. Według francuskiego franciszkanina było to możliwe i dopuszczalne tylko w sytuacji konieczności i za zgodą przełożonych.

Ostatnim tematem rozpatrywanym przez autora *Elucidatio* w IV rozdziale była kwestia pożyczki zaciągniętej dla braci przez przyjaciół duchowych. Autor uważał, iż w tym wypadku nie jest konieczna obecność nuncjusza (*nuntio*), a wystarczą przyjaciele duchowi, bowiem pożyczka nie dotyczy nabywania na własność.

W komentarzu do IV rozdziału Hugon z Digne wykazał się też znajomością *Testamentu* św. Franciszka, którego fragmenty cytuje<sup>141</sup>. Na podstawie „ostatniej woli” Biedaczyny stwierdził, że znakiem odróżniającym naśladowców Poverella od innych zakonów jest ubóstwo. Inaczej mówiąc, podstawą tożsamości braci mniejszych według Hugona z Digne jest *paupertas*. Wśród wielu rad ewangelicznych Franciszek wybrał właśnie ubóstwo jako znak rozpoznawczy dla swego zakonu. Z powyższego powodu brat mniejszy akceptujący ubóstwo przyjmuje też niepewność jutra. Ma być on zgodnie z *Regulą* pielgrzymem, który żyje z dnia na dzień z miłosierdzia innych, czyli z jałmużny. Przyjęty przez brata mniejszego niedostatek ma być widoczny w miejscach przebywania braci. Hugon uważał, iż ozdobne szaty liturgiczne, wielkie kielichy i srebrne krzyże są tylko pozorem służenia Bogu i okazją do grzechu dla złodziei. Co więcej, wszelka zbytnia troska o zewnętrzny wyraz kultu Bożego jest dziełem demonów, chcących w ten sposób zniszczyć prawdziwy kult Boga, któremu powinno się oddawać cześć przez święte ubóstwo<sup>142</sup>.

W rozdziale V swojego *Wyjaśnienia reguły* brat Hugon pochylił się nad zagadnieniem pracy. Już na samym początku uczony z Digne stwierdził, iż zapis *Reguły* eksponował ćwiczenie się w pracy i otrzymywanie zapłaty. Według niego Franciszek przewidział dwa

---

*francescani delle origini*, w: A. Cacciotti, M. Melli, *Francescani e l'uso del denaro*, Atti dell'VIII Convegno storico di Greccio, Greccio, 7-8 maggio 2010, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2011, s. 24-32.

<sup>138</sup> Hugon przytacza fragment *Expositio Quatuor Magistrorum*. Zob. D. Flood, *Hugh of Digne's...*, s. 123, jak również *Ordinem vestrum* Innocentego IV. Por. tamże, s. 126. Na ten temat zob. R. Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1990, s. 52-56.

<sup>139</sup> D. Flood, *Hugh of Digne's...*, s. 127.

<sup>140</sup> Tamże, s. 136.

<sup>141</sup> Por. tamże, s. 137.

<sup>142</sup> Tamże: *Ars haec daemonum ut sub specie cultus Dei destruat verissimus in apupertate sanctissima Dei cultus et apparens devotio teram propositi devotionem extinguat*.

sposoby utrzymywania się – poprzez pracę oraz jałmużnę<sup>143</sup>. Choć wedle prowansalskiego uczonego Biedaczyna nie polecił braciom pracować „pod przykazaniem” (*sub praeceptum*), ale odwołując się do św. Pawła (2 Tes 3,7-8), zostawił tylko zachętę do pracy, bowiem w innym miejscu ostrzegał swych naśladowców przed niebezpieczeństwem pracy, która może zgasić ducha modlitwy.

Następnie Hugon zamieścił wypowiedź, poświadczającą zapatrywanie się na pracę ręczną w latach pięćdziesiątych XIII wieku przez większość Zakonu Braci Mniejszych. Twierdził on bowiem, iż Franciszek nie przywiązywał wagi do pracy ręcznej i zalecał ją tylko jako środek do oddalenia lenistwa<sup>144</sup>. Nie wiadomo, skąd Hugon zaczerpnął taką opinię o podejściu Biedaczyny do zajęć fizycznych. On sam napisał, że tak się mówi (*quidam dicunt*), czyli takie było przekonanie w środowisku, w którym przebywał brat Hugon. Jak już wspomniano, autor poznał *Testament Świętego z Asyżu*, a więc musiał mieć na uwadze tekst, w którym Asyżanin nakazuje stanowczo swoim braciom, aby podobnie jak on sam pracowali własnymi rękami<sup>145</sup>. Jednak wyjaśnił go poprzez odwołanie się do ewolucji historycznej zakonu, a mianowicie w początkowym okresie istnienia zakonu przebywało wielu braci nieumiejących czytać i aby nie ulegli lenistwu, Franciszek polecił im zająć się pracą ręczną. Co więcej, była ona przeznaczona tylko dla tych, którzy posiadali łaskę takiej pracy, czyli posiadali zdolności i byli zdolni do jej wykonywania. Inaczej mówiąc, posiadali dobre zdrowie i mieli jakiś wyuczony zawód (*industriam artis*)<sup>146</sup>.

Ze zmianami dokonującymi się w zakonie (zmniejszenie się liczby braci nieumiejących czytać) zmodyfikowano też charakter pracy. Obecnie w zakonie funkcjonują różne rodzaje prac, wśród których Hugon na pierwszym miejscu postawił *stuido veritatis*. Przekonany, iż praca duchowa jest wartościowsza od pracy fizycznej<sup>147</sup>, jako argument przywołał wypowiedź św. Bernarda opata: duch jest lepszy od ciała, tak więc prace duchowe są lepsze i przynoszą większe owoce niż prace ręczne<sup>148</sup>. Sformułowanie to dowodzi, jak myślenie mnisze i ich zapatrywanie na pracę głęboko utrwaliło się w świadomości braci mniejszych, a tym samym jak bracia oddalili się od pierwotnego wędrownego głoszenia pokuty i przyjęli sposób życia zakonów mniszych.

Brat Hugon z Digne w VI rozdziale swojego *Elucidatio* zajął się w sposób szczególny zagadnieniem ubóstwa franciszkańskiego i jego charakterystyką. Omawiając to zagadnienie, skorzystał w dużej mierze ze swego wcześniejszego dzieła na ten temat, a mianowicie z *Libellus de finibus paupertatis*<sup>149</sup>. Według franciszkanina z Digne święty Franciszek był naśladowcą ubóstwa Chrystusa i podobnie jak Nauczyciel z Nazaretu nie gromadził niczego

<sup>143</sup> Tamże, s. 139: *Attende quo duplex vivendi modus in regula traditur: unus per laboritium tamen in presentis capitulo; alius per eleemosynam in sequenti.*

<sup>144</sup> Tamże: *Ipsa autem de labore manuali parvam ut dicunt vim faciebat, nisi propter otium declinandum.*

<sup>145</sup> Por. T 20, w: ZF, s. 157. Hugon znał ten tekst, bowiem przytacza go w swoim *Elucidatio*. Zob. D. Flood, *Hugh of Digne's...*, s. 140.

<sup>146</sup> Tenże, *Hugh of Digne's...*, s. 140-141. Godny podkreślenia jest fakt, iż Hugon, cytując fragment *Testamentu* św. Franciszka dotyczący pracy ręcznej, opuszcza ten traktujący o tym, że ci bracia którzy nie umieją pracować (nie posiadają *artis*), nie znają żadnego zawodu, powinni się go nauczyć. Por. T 21.

<sup>147</sup> Tamże, s. 141: *Labor quidem spiritalis excusat ut melior corporalem.*

<sup>148</sup> Tamże.

<sup>149</sup> Krytycznego wydania *De finibus paupertatis* dokonała w 1912 r. Claudia Florovsky. Zob. C. Florovsky, *De finibus paupertatis*, AFH 1912, nr 5, s. 277-290.

dla siebie, nie miał ani domu, ani żadnej innej rzeczy oraz wyrzekł się wszelkiej formy własności. Franciszkowe ubóstwo było doskonałą formą zubożenia i polegało na całkowitym wyzbyciu się własności i na utrzymywaniu się z jałmużny<sup>150</sup>.

Hugon w swym *Wyjaśnieniu* zapisu *Reguły* o nieposiadania własności przez braci odwołał się do *Quo elongati* Grzegorza IX i podkreślił, iż papież ogłosił, że bracia mniejsi nie posiadają niczego na własność ani wspólnie, ani indywidualnie. Taką formę ubóstwa Hugon nazywał doskonałą i perfekcyjną (*excellens perfectio paupertatis*), wprowadzała bowiem dosłownie w życie zalecenie Chrystusa o tym, że jeśli chce się być doskonałym, należy sprzedać wszystko (Mt 19,21). Hugon de Digne podkreślił, iż tekst ewangeliczny stwierdza, iż należy poświęcić absolutnie wszystko, a nie pewną część<sup>151</sup>.

Następnie francuski franciszkanin dał wykład swojej teorii na temat ubóstwa Chrystusa i jego uczniów. Był przekonany, iż Jezus żył w tak wielkim ubóstwie, iż nie stać Go było na zapłacenie podatku (Mt 17,26). Choć z tekstu ewangelicznego wynika, iż Chrystus i apostołowie posiadali trzosa, to jednak pieniądze tam złożone według Hugona służyły do pomocy potrzebującym<sup>152</sup>. Podobnie apostołowie, mimo iż Chrystus pozwolił im posiadać trzosa, przyjęli doskonałość swego Mistrza i nie posiadali niczego, aby w ten sposób nie podlegać różnym troskom. Hugon jako argument na swe teorie przywołuje wypowiedź z *Dziejów Apostolskich* o tym, że apostołowie powinni zajmować się głoszeniem Słowa, a nie obsługą stołów (DzAp 6,4).

Franciszek z Asyżu, przyjmując dla siebie i swych naśladowców doskonałość ewangeliczną, zabronił im posiadania czegokolwiek na tym świecie. Wszystkie miejsca i rzeczy, których bracia używają, nie należą do nich ani do zakonu. Właścicielem wszelkich dóbr materialnych jest Stolica Apostolska i ona rozdziela jałmużnę, zatrzymując dla siebie prawo własności, a braciom, udzielając tylko pozwolenia na używanie. Z powyższych powodów bracia nie mogą alienować żadnego miejsca ani rzeczy, ani nawet książki bez pozwolenia Stolicy Apostolskiej albo kardynała protektora zakonu<sup>153</sup>.

Następnie franciszkański uczony zajął się definicją terminu *propietas* i związanego z nim *appropriare/appropriatio*, *-onis*<sup>154</sup>, jak bowiem zauważył, „ubogi” i „właściciel” są pojęciami, które ze względu na profesję franciszkańską się wykluczają. *Propietas* jako władza posiadania rozciąga się na rzeczy materialne ruchome i nieruchome, ale również na rzeczy niematerialne, jak np. prawo do nabywania i sprzedawania<sup>155</sup>. Po czym Hugon roztrząsał wiele sytuacji związanych z różnymi formami nabywania i sprzedawania, darowizn i

<sup>150</sup> D. Flood, *Hugh of Digne's...*, s. 145.

<sup>151</sup> Zob. tamże, s. 145: *Sane omnia dicit non partem*.

<sup>152</sup> Por. tamże, s. 146.

<sup>153</sup> Zob. tamże: *Apostolica sedes tamquam eleemosynarum huiusmodi praecipua dispesatrix retinuit ipsam sibi, illorum quidem locorum et rerum auae non simpliciter conferuntur sed fratribus accommodantur ad usum, proprietate ad dominio semper salvis illis ad quos pertinere noscuntur, ita quo fratrem nec locum nec librum nec aliquam rem extra Ordinem alienare quomodolibet possunt absque licentia vel assensu sedes eiusdem seu cardinalis qui fuerit Ordinis gubernator vel propriorum si apparuerint domino rum*. Rozwiązanie zaproponowane przez Hugona jest rozwinięciem decyzji Grzegorza IX z *Quo elongati*. Por. Gregorius IX, *Quo elongati*, w: BF, t. I, s. 22.

<sup>154</sup> Por. A. Jougan, *Słownik kościelny...*, s. 47. Według autora termin *appropriatio* oznacza przywłaszczenie. Natomiast *propietas* to właściwość, *ius proprietatis* zaś to prawo własności. Zob. tamże, s. 550.

<sup>155</sup> Por. tamże, s. 147-148. Zob. także C. Florovsky, *De finibus papertatis auctore Hugone de Digna*, s. 281-282.

wymiany towarów. Autor uważał, iż ubóstwo franciszkańskie jako wybór drogi życiowej niesie ze sobą nie tylko wyrzeczenie się posiadania, ale również prawa do posiadania. Ubogi z konieczności nie ma możliwości posiadania, jednak posiada chęć posiadania, a także prawo do tego, natomiast ubogi z powołania wyrzeka się dobrowolnie posiadania jakiegokolwiek rzeczy, a ponadto prawa do posiadania i tym samym zdolności prawnej do posiadania. Taka postawa jest ogołoceniem się z wszystkiego, aby poświęcić swe życie dobrom duchowym<sup>156</sup>.

Tak więc ubóstwo brata mniejszego powinno być według Hugona wyrzeczeniem totalnym, pozwalającym tylko na używanie rzeczy koniecznych do podtrzymywania życia. Ubóstwo bowiem oznacza przyjęcie kondycji niepewnej przyszłości. Według *Reguły*, jak przypomina Hugon, bracia mają być pielgrzymami i dlatego żyją z tego, co każdego dnia uzyskają z jałmużny. Co ciekawe, w swych rozważaniach odrzucił on jako absurd myśl o tym, że bracia nie powinni mieć mieszkań i jak żebracy chodzić z domu do domu, nie mając w żadnym miejscu swojego mieszkania. Co więcej, był przekonany, iż Franciszek założył pewne miejsca obecnego przebywania braci i odwołując się do listu św. Piotra, pytał: czy św. Piotr zachęcał wiernych do chodzenia od domu do domu, gdy mówił o byciu pielgrzymami na tym świecie? (1 P 2, 11). Następnie przywołując starotestamentowego mędrca Syracha, stwierdził: *Vita nequam hospitandi de domo in domum* (Syr 29,31). Z powyższych tekstów Hugon wyciągnął wniosek, że ani Piotr, ani Franciszek nie polecaliby być pielgrzymami w tym sensie. Gdyby takie zarządzenie wydał Biedaczyna, życie braci mniejszych byłoby smutne, a nie święte<sup>157</sup>.

Brat Hugolin z Digne był pierwszym myślicielem franciszkańskim, który podkreślał skromne używanie rzeczy (*usu arcto*), czyli propagował pewien styl życia franciszkańskiego. Według Hugona brat mniejszy winien używać tylko tego, co jest absolutnie konieczne i w ilości, która jest niezbędna<sup>158</sup>. Prowansalski uczony stwierdził, iż bracia są wezwani do najwyższej doskonałości, a tym samym do ekstremalnej formy ubóstwa. Bowiem jak wcześniej czterej mistrzowie rozróżniał ubóstwo niedoskonałe (*minus perfecta paupertas*) i doskonałe (*paupertas perfectior*). Pierwsze ogranicza się do nieposiadania rzeczy niekoniecznych i do tego, co konieczne. Natomiast ubóstwo doskonałe nie zatrzymuje dla siebie ani tego, co konieczne, ani tego, co zbędne, a żyje dzięki opatrności Bożej, nazywanej żebractwem (*paupertas mendicitatis*)<sup>159</sup>. Prośenie o jałmużnę jest dozwolone, gdy zmusza do tego braci konieczność, natomiast gdy nie zachodzi potrzeba żebrania, jest niedozwolone<sup>160</sup>. Bracia więc mogą prosić o jałmużnę i nie wstydzić się tego, ponieważ Pan Jezus stał się ubogi dla człowieka. Taka bowiem prośba o jałmużnę jest znakiem największego ubóstwa.

Hugon z Digne VII rozdział swojej *Elucidatio* poświęcił problemowi nakładania kar na braci grzeszących. Na początek zajął się określeniem grzechów, po których popełnieniu bracia mieli udać się do ministra. Hugon stwierdził, iż lista takich grzechów powinna być

<sup>156</sup> D. Flood, *Hugh of Digne's...*, s. 148.

<sup>157</sup> Por. tamże, s. 158: *Tam beatus Petrus quam Franciscus filii suis et discipulis non sanctam vitam sed nequam impuissent si secundum intellectum huiusmodi mandarent non esse similes peregrinis.*

<sup>158</sup> Hugon z Digne nie używa późniejszego terminu spirytualów *usus papuper*, ale pojęcia takie, jak *usu arto* lub *uso parco* mają w jego pismach takie samo znaczenie. Zob. S. Nicolosi, *Il Francescanesimo tra idealita' e stirocita'*, s. 80-81.

<sup>159</sup> D. Flood, *Hugh of Digne's...*, s. 159.

<sup>160</sup> Tamże, s. 160: *Mendicitas enim urgente paupertatis necessitate est licita; deficiente necessitate illicita.*

sporządzona na kapitule generalnej lub prowincjalnej. Miały znaleźć się na niej grzechy publiczne, jak również prywatne, choć sugerował, aby tych ostatnich nie umieszczać, gdyż mogło to skutkować obmową i zniesławieniem. Ponadto jeśli na liście znalazłyby się tylko grzechy publiczne, to te same grzechy, jeśli uznać je także za prywatne, mogli rozgrzeszać nie tylko prowincjałowie, ale delegowani przez nich spowiednicy i kustosze<sup>161</sup>.

Franciszkanin z Digne był przekonany, iż minister prowincjalny jest zwykłym spowiednikiem wszystkich braci, a posiadaną władzę może delegować na swoich definitorów. Hugon przypominał braciom, a w szczególności ministrom, iż św. Franciszek nakazywał, aby nakładali braciom grzeszącym pokutę z miłosierdziem. Nie znaczy jednak, że nie mieli stosować kary, bowiem miłosierdzie samo w sobie jest zagrożone, gdy nie ma kary za grzechy<sup>162</sup>. Mimo odwołania do sprawiedliwości i kary Hugon podkreślał, iż miłosierdzie ma być ponad sprawiedliwością, a jeśli ktoś nie troszczy się o brata grzeszącego, to tak naprawdę nie jest ani pasterzem, ani ojcem<sup>163</sup>.

Ponadto Hugon przypominał ministrom prowincjalnym zapis *Reguły*, w którym Poverello napomina ich, aby nie denerwowali się i nie złościli z powodu grzechów braci. Gniew i irytacja mogą doprowadzić do zapomnienia o miłosierdziu, a tylko tam, gdzie znajduje się wspólnota, a w niej króluje miłosierdzie, brat, który upadł i popełnił grzech, może znaleźć kogoś, kto go podniesie i pocieszy<sup>164</sup>.

Rozdział VIII *Wyjaśnień* Hugona z Digne ma charakter instytucjonalny. Opisał on funkcjonowanie urzędu ministra generalnego i prowincjalnego oraz zakres sprawowanej przez nich władzy. Oświadczył też, iż kapituła generalna nie może zmienić *Reguły*, a właśnie ona określa, iż kapituła generalna ma władzę wyjaśnień, aby poprzez nie zachować czystość i doskonałość tekstu. Z powyższego brat Hugon wyciągnął wniosek, iż kapituła generalna może ze względu na niebezpieczeństwo grożące zakonowi ograniczyć władzę generała lub ministrów prowincjalnych. Dlatego postanowienia kapituły nie mogą być zmienione decyzją ministra generalnego. Według niego tylko papież i Stolica Apostolska mają władzę, aby odrzucić postanowienia kapituły generalnej<sup>165</sup>.

Autor *Elucidatio* zastanawiał się nad tym, co oznacza zapis *Reguły* na temat tego, że do zmiany ministra generalnego potrzebna jest „opinia ogółu ministrów prowincjalnych”<sup>166</sup>. A odwołując się do rozumienia prawnego, stwierdził, iż ogół w tym wypadku oznacza większość<sup>167</sup>. Następnie mistrz z Digne wyjaśnił dawne i obecne jemu znaczenie terminu „kustosz” i zajął się klasyfikacją kapituł, w których wspomina *Reguła*, dzieląc je na trzy rodzaje: generalna, prowincjalna i kustodialna. Celebrowanie kapituły generalnej określa zapis *Reguły*, natomiast o następnych wspomina już jako o konsekwencjach kapituły generalnej. Hugon podkreślił w swej wypowiedzi, iż przez kapitułę kustodialną należy

---

<sup>161</sup> Zob. tamże, s. 168-169.

<sup>162</sup> Por. tamże, s. 171.

<sup>163</sup> Zob. tamże: *Ut ispe curari vellet non curat, nec pastor nec pater est.*

<sup>164</sup> Tamże, s. 172.

<sup>165</sup> D. Flood, *Hugh of Digne's...*, s. 173.

<sup>166</sup> Por. 2 Reg 8, 4, w: ZF, s. 133.

<sup>167</sup> Zob. D. Flood, *Hugh of Digne's...*, s. 174: *Secundum iura universitas dicitur maior pars.*

rozumieć kapitułę kustodii, czyli jednostki mniejszej niż prowincja, a składającej się z kilku albo kilkunastu klasztorów<sup>168</sup>.

W rozdziale IX swego dzieła Hugon wyjaśnił niejasności związane z działalnością kaznodziejską braci. Autor był przekonany, iż Franciszek z natchnienia Bożego podjął się głoszenia Ewangelii i przekazał swoim naśladowcom zalecenia, jak powinno się sprawować urząd kaznodziejski. Według brata Hugona, aby kazanie było skuteczne, musi charakteryzować się trzema cechami: kaznodzieja powinien być posłany, czyli posiadać misję do spełnienia tego urzędu, nie wzbudzać zamieszania, lecz pokój w kościele, i poprzez swoje kazanie budować wiernych<sup>169</sup>. Biedaczyna chciał uratować jak najwięcej dusz, dlatego nie dopuszczał, aby bracia byli przyczyną skandalu. Dlatego polecił, aby bracia nie głosili kazań w diecezji biskupa, który im na to nie pozwolił, ale również w parafii proboszcza, który nie wyraził na to zgody, jak napisał Poverello w swoim *Testamencie*<sup>170</sup>. Brat Hugon zgodnie z *Regulą* zauważył, iż misję do głoszenia kazań może udzielać braciom tylko minister generalny, jednak może on delegować swą władzę na wikariusza albo na innych braci z definitorium generalnego. Delegacja może dotyczyć egzaminu lub udzielania misji kanonicznej.

Hugon wypowiedział się też na temat samego kazania, które według niego powinno zawierać to, co polecał Franciszek, a więc naukę o grzechach i cnotach oraz o karze i chwale, a nie dotyczyć ciekawostek. Ponadto winno być krótkie i pozbawione subtelności dyskursów teologicznych. W ten sposób kaznodzieja przekaże słuchaczom wskazówki konieczne, potrzebne do wzrostu duchowego i nie zanudzi ich długością wypowiedzi<sup>171</sup>.

Rozdział X *Elucidatio* Hugona z Digne nazwano *vademecum* przełożonego zakonnego<sup>172</sup>. Autor podzielił go na cztery części, z których pierwsze trzy poświęcił urzędowi przełożonego; posłuszeństwu, które bracia winni swoim przełożonym, oraz sposobowi traktowania podwładnych. Ostatnią zaś część tego rozdziału poświęcił wyjaśnieniu podejścia św. Franciszka do problemu studiów. Uczony franciszkański przypomniawszy braciom, iż Biedaczyna nazwał przełożonych ministrami i sługami, więc wykonując swoją posługę, mają się inspirować postawą Chrystusa, który przyszedł, aby służyć (Mt.20,28). Przełożeni więc nie są panami nad poddanymi i nie posiadają *dominium* nad braćmi, ale łaskę służby<sup>173</sup>. Zgodnie z zaleceniami św. Franciszka przełożeni powinni być sługami, a dobry sługa ma być pokorny i pracowity. Dlatego – jak stwierdza Hugon – również ministrowie powinni iść z prośbą o jałmużnę i zmywać naczynia.

Franciszkański uczony z Digne podobnie jak w przypadku pracy, gdy uważał, iż ta duchowa jest lepsza od fizycznej, stwierdził, iż posługa duchowa jest ważniejsza niż fizyczna. Z tego względu przełożeni powinni przede wszystkim nauczać, pouczać i napominać braci. Nie wolno im zgodnie z *Regulą* polecać braciom czegokolwiek, co byłoby przeciwne *Regule* i

---

<sup>168</sup> Tamże, s. 175.

<sup>169</sup> Zob. tamże: *Tria maxime impones necessaria praedicanti, scilicet ut ecclesiae pacem servet, missus praedicet, predicando aedificet*.

<sup>170</sup> Por. T 7, w: ZF, s. 156.

<sup>171</sup> Zob. D. Flood, *Dugh of Digne's Rule commentary*, s. 177.

<sup>172</sup> Zob. D. Ruiz, *Commento alla Regola...*, s. 237.

<sup>173</sup> Tamże, s. 178: *Ministerium habend non dominium super fratrem*.

duszy braci, czyli wszystkiego tego, co jest grzechem ciężkim, ale również tego, co mogłoby być okazją do grzechu.

Bracia, którzy są podwładnymi, mieli pamiętać, iż dla Chrystusa wyrzekli się własnej woli, bowiem wyrzeczenie się jej jest podstawą posłuszeństwa. Nikt bowiem nie może wzrastać w cnocie posłuszeństwa, jeśli nie jest w stanie podeptać własnej woli<sup>174</sup>. Według brata Hugona nie tylko istnieje ubóstwo doskonałe i niedoskonałe, ale również posłuszeństwo. Posłuszeństwo niedoskonałe ogranicza się do norm zawartych w *Regule*, które każdy brat przyrzekł je zachowywać. Natomiast posłuszeństwo doskonałe nie ogranicza się do prawa i do konieczności, ale jest posłuszeństwem miłosierdzia (*obedientia caritatis*). Doskonałym wzorem takiego posłuszeństwa był Chrystus, uległy swojej matce i Józefowi i kiedy otrzymał chrzest od Jana. Doskonałe posłuszeństwo występuje tam, gdzie pojawia się doskonała pokora, czyli gdzie wyższy rangą (*maior*) służy temu, który jest mniejszym (*minor*) – stojącym w hierarchii niżej od niego<sup>175</sup>.

Hugon podkreślił w swej wypowiedzi, iż przełożeni braci mniejszych przez fakt, iż nazwani są sługami i ministrami, nie są przez to niegodnymi czci. Wręcz przeciwnie powinni być otaczani jeszcze większym szacunkiem. Dlatego ci, którzy nie szanują przełożonych, tym samym nie mają szacunku wobec Boga, gdyż przełożeni są wikariuszami Pana Boga. Jednak przełożeni franciszkańscy nie powinni szukać ze swej strony poszanowania, a raczej braterskich relacji i równości w kontaktach z braćmi<sup>176</sup>. Wszyscy bracia, a w sposób szczególny przełożeni, powinni się wystrzegać pychy. Jest bowiem niegodne, aby wyznawcy pokory i najwyższej doskonałości ulegali pysze lub byli o coś zazdrośni.

W ostatniej części komentarza do X rozdziału *Reguły* Hugon z Digne zajął się fragmentem wskazującym na braci nieumiejących czytać, którzy nie powinni starać się nabyć tej umiejętności<sup>177</sup>. Na początek autor przywołał głos św. Franciszka, aby nie gasić ducha modlitwy, a następnie stwierdził, iż wielu braci zaniedbuje modlitwę. Po czym zadał pytanie: czy franciszkanie mogą podejmować studia i zajmować katedry profesorów? Odpowiedział na to pytanie twierdząco, bowiem według niego bracia mniejsi mogą studiować i być profesorami na uniwersytetach, gdyż *Reguła* zabrania studiowania laikom nieumiejącym czytać, a nie tym, którzy już posiadli naukę czytania. Jako argument brat Hugon przywołuje tekst św. Pawła, w którym apostoł twierdzi, iż każdy powinien pozostać w stanie, w jakim został powołany (1 Kor 7,24). *Reguła* nie zabrania uczenia się i studiowania braciom, którzy wstąpili do zakonu jako *litteratis* (wykształceni)<sup>178</sup>. By wzmocnić swą wypowiedź, przywołuje dodatkowo postać św. Franciszka, który będąc w niewielkim stopniu wykształconym, z czasem poprzez studium i lekturę poszerzył swoją wiedzę<sup>179</sup>. Biedaczyna

<sup>174</sup> Por. tamże, s. 179: *Nimirum obedientiae virtutem adipisci non poterit qui voluntates proprias calca re non novit.*

<sup>175</sup> Zob. tamże, s. 182: *Est humilitatem percertam per quam maior subicit se minori.*

<sup>176</sup> Tamże, s. 186-186.

<sup>177</sup> Por 2 Reg 10, 8, w: ZF, s. 135.

<sup>178</sup> Zob. tamże, s. 187.

<sup>179</sup> Por. tamże. Hugon uważa, iż gdyby Biedaczyna rozumiał ten zapis *Reguły* tak, jak chcą niektórzy bracia, to sam byłby tym, który go nie przestrzegał, bowiem poprzez studium i lekturę poczynił postępy, a nie tylko poprzez modlitwę. *Alioquin suae contrarius regule ipse fuisset, qui existens in Ordine cum paucas lit teras sciret, postmodum non solum orando set etiam legendo profecit.* Na temat komentarza do tego fragmentu *Reguły* przez Hugona z Digne zob. P. Maranesi, *Nescientes litteras...*, s. 105-108.



chciał więc, aby bracia studiowali przede wszystkim *Pismo Święte* i dlatego polecał, aby mieli oni szacunek do nauczycieli *Pisma Świętego*, bowiem przez nich otrzymują Słowo życia. Z tego faktu Hugon wyciągnął wniosek, iż Poverello nie zabraniał braciom starania się o tytuł magistra czy stopień doktora. Według Hugona z Digne Święty z Asyżu zabraniał braciom pogoni za realizacją własnych ambicji i splendoru związanego z nabywaniem tytułów naukowych. Wynika więc z tego, iż Franciszek zabronił wynoszenia się nad innych ze względu na posiadaną wiedzę i tytuły naukowe, a nie samo studiowanie<sup>180</sup>. Jednak Hugon zauważył, iż żadna wiedza nie może stać wyżej niż praktykowanie cnót, a studia *Pisma Świętego* pomagają w ich wzroście.

Na koniec rozważań w tym rozdziale Hugon z Digne zwrócił uwagę na styl życia braci mniejszych i ostrzegł swych współbraci, by na krytykę, a nawet oszczerstwa, nie odpowiadali złym słowem i nie nosili urazy w sercu. Ważne, żeby umieli odpowiadać dobrem na zło i modlić się za prześladowców, aby w ten sposób zaświadczyć o doskonałości własnego powołania do bycia bratem mniejszym. Brat, który wytrwa do końca w zachowywaniu *Reguły*, będzie zbawiony, Pan zaś ukarze wszystkich działających na niekorzyść braci mniejszych<sup>181</sup>.

W przedostatnim rozdziale swego *Elucidatio* Hugon z Digne wyjaśniał XI księgę *Reguły*. W pierwszej części zatrzymał się nad tym, co oznaczają podejrzane kontakty z kobietami, o których napisał Franciszek w swej *Regule*. W tej części swej wypowiedzi Uczony z Digne opierał się bardzo mocno na *Expositio Quatuor Magistrorum* i za paryskimi profesorami stwierdził, iż relację z kobietą można uważać za podejrzaną na podstawie nie jednej, ale wielu racji, jak również poprzez rodzaj działania i okres jego trwania. Argumentem, który Hugon przytacza przeciw owym relacjom braci z kobietami, nie jest tylko skandal, ale również nieposłuszeństwo względem *Reguły*<sup>182</sup>.

W drugiej części swej wypowiedzi Hugon wyjaśnił, co oznacza zapis o niewchodzeniu do klasztoru mniszek. Tłumaczył braciom, iż zapis *Reguły* nie odnosił się tylko do klarysek, ale do wszystkich klasztorów Mniszek, bowiem zakaz jest ogólnie obowiązujący o niewchodzeniu do klasztorów, a nie tylko o niewchodzeniu do mniszek św. Klary. Autor rozprawia się też z braćmi, którzy twierdzili, iż nie taka była intencja św. Franciszka. Stwierdził, iż bracia mniejsi poprzez profesję *Reguły* nie zobowiązali się do przestrzegania intencji założyciela, bowiem jej nie znają. Przyrzekli zachowywać powszechne i rozumne znaczenie *Reguły* poprzez złożenie ślubów<sup>183</sup>. Odwołując się właśnie do racjonalności, Hugon poddał krytyce braci, którzy powołując się na *Regulę*, nie wchodzili do klasztoru mniszek podczas organizowanych procesji w obecności biskupa i wiernych, przez co wywoływali skandal i zgorzelenie wśród ludu.

Następnie twórca *Elucidatio* naświetlił fragment *Reguły* zakazującej braciom bycie chrestnymi. Hugon nie tylko zabronił zgodnie z zaleceniem Franciszka bycie ojcami chrestnymi przez braci mniejszych, ale również udzielania chrztu poza niebezpieczeństwem śmierci. W tym ostatnim wypadku mogli to uczynić, kierując się miłosierdziem, czyli chcąc

<sup>180</sup> Por. tamże, s. 187: *In magisterio ergo pompa dam natur sed officium et studium commendatur.*

<sup>181</sup> Zob. tamże, s. 188.

<sup>182</sup> Zob. tamże, s. 189.

<sup>183</sup> Por. tamże: *Nosque non ad intentiones beati Francisci quas nescimus sed ad regule quam vovimus communem ac rationabilem astringimur intellectum.*

uratować duszę przed potępieniem wiecznym. W takiej sytuacji występuje konieczność, a według zapisu prawa: konieczność nie podlega prawu<sup>184</sup>. Hugon z Digne uważał, że jeśli ludzie poprzez asystę podczas chrztu zostają ojcem lub matką chrzestną, przez co stają się „współrodzicami” (*compadres*), to tym bardziej kapłan, który udziela im tego sakramentu. Co więcej, franciszkanin z Digne doszedł do wniosku, iż udzielanie chrztu nie przynależy do zadań (*officium*) braci mniejszych, gdyż Chrystus nie posłał ich, aby chrzcili, ale by głosili Ewangelię (*evangelizare*)<sup>185</sup>. Tak więc bracia franciszkanie powinni powstrzymać się od udzielania chrztu z wyjątkiem konieczności wynikającej z niebezpieczeństwa śmierci (*in periculo mortis*).

W ostatnim rozdziale swego dzieła Hugon z Digne wyjaśnił zapis *Reguły* na temat braci udających się na misje wśród niewiernych. Jak zauważył Damien Ruiz, brat Hugon nie posiadał powołania misyjnego<sup>186</sup>. Hugon stwierdził, iż Franciszek z Asyżu pragnął zbawienia wszystkich ludzi i dlatego wysłał swych braci, aby głosili kazania również niewiernym. Autor uważał, iż taki typ kaznodziejstwa jest godny uznania, gdyż może doprowadzić do męczeństwa. Z tego względu urząd kaznodziejski dla braci udających się do saracenów powinien być powierzany tylko braciom już zaprawionym w dziele głoszenia Słowa. Nie należy więc na ten rodzaj misji wysyłać wszystkich, którzy mają pragnienie męczeństwa lub chęć nawrócenia niewiernych. Powinno się bowiem najpierw nauczyć braci czynić dobrze małych rzeczy, a dopiero później mogą podejmować się wielkich<sup>187</sup>.

Brat Hugon z Digne był dobrym znawcą tekstu *Reguły niezatwierdzonej* i to właśnie z niej przywołuje podane przez św. Franciszka dwa sposoby głoszenia Chrystusa wśród niewiernych. Pierwszym jest unikanie kłótni i sporów oraz bycie poddanym wszystkim ze względu na miłość do Boga, a także przyznawanie się do tego, iż jest się chrześcijaninem. Drugi polega na głoszeniu wiary w Boga Ojca Wszechmogącego oraz w Jego Syna i Ducha Świętego wówczas, gdy zobaczą, że to podoba się Bogu. Wtedy po owym przygotowaniu mogą udzielić im chrztu, aby stali się chrześcijanami<sup>188</sup>. Hugon, wykorzystując tekst z *Reguły bez bulli* i przedstawiony przez Franciszka podwójny sposób przebywania wśród niewiernych, pokazuje braciom pewien porządek i kierunek działania w głoszeniu kazań w krajach muzułmańskich. Najpierw dokonywałoby się to poprzez przykład, a następnie przez słowo. Ludzie powinni być przygotowani na przyjęcie słowa Bożego, podobnie jak ziemia pod zasiew albo jak chory na przyjęcie lekarstwa<sup>189</sup>.

W ostatniej części swej wypowiedzi Hugon z Digne zajął się postacią kardynała protektora zakonu. Według zapisu *Reguły* bracia są zobowiązani do złożenia do Stolicy Apostolskiej prośby o jednego z kardynałów Kościoła rzymskiego, którym będzie *gubernator protector ed corrector istius fraternitatis*<sup>190</sup>. W myśli brata Hugona kardynał miałby czuwać nad tym, aby bracia nie zeszli z drogi wiary i przestrzegania *Reguły* i zawsze byli poddani Kościołowi. Ponadto czuwałby nad wykonywaniem swoich obowiązków przez ministrów i

<sup>184</sup> Tamże, s. 191: *Necessitas enim ut canon loquitur legem non habet*.

<sup>185</sup> Por. tamże: *Non est nostri officii baptizare. Not misit non Christus baptizare sed evangelizare*.

<sup>186</sup> D. Ruiz, *Commento alla Regola...*, s. 238.

<sup>187</sup> D. Flood, *Hugh of Digne's...*, s. 191-192.

<sup>188</sup> Por. 1 Reg 16, 6-7, 10-11, w: ZF, s. 111-112.

<sup>189</sup> Zob. D. Flood, *Hugh of Digne's...*, s. 192.

<sup>190</sup> Tamże, s. 193.

kapituły, bowiem im przysługuje poprawianie braci. Autor *Wyjaśnienia* przywołał postać Grzegorza IX jako wzór wykonywania urzędu kardynała protektora zakonu i stwierdził, iż kard. Hugolin czynił swą posługę przede wszystkim z wielką troską i miłosierdziem, ale również z odwagą w walce z przeciwnikami zakonu. Dlatego Hugon nazwał go ojcem (*pater*). Według francuskiego franciszkanina również bracia byli mu poddani bardziej z miłości jak synowie ojcu niż z posłuszeństwa<sup>191</sup>.

Brat Hugon zastrzegł od razu w swej wypowiedzi, że jego pochwała kardynała Hugolina nie jest w żadnym wypadku krytyką obecnego kardynała protektora. Przy okazji podkreślił, iż Stolica Apostolska wyznaczała zawsze na protektora zakonu kardynałów, którzy kochali zakon. Co więcej, według prowansalskiego franciszkanina byłoby niewyobrażalne, aby Stolica Apostolska, broniąca inne zakony, chciała uciskać (*opprimere*) zakon, który w sposób szczególny został jej powierzony.

Ostatnią część *Elucidatio* Hugona z Digne stanowi epilog. Autor przypomniał w nim braciom, że elementem wyróżniającym Zakon Braci Mniejszych od innych zakonów jest ubóstwo i pokora oraz zachowywanie *Świętej Ewangelii*<sup>192</sup>. Z powyższych powodów bracia powinni troszczyć się, aby z ich życia wyeliminować nadmiar i wszelki przepych, bowiem tak postępował i nauczał św. Franciszek, który podjął drogę doskonałości ewangelicznej, a to upodobniło jego życie do Chrystusa. Podobieństwo do Jezusa w przypadku Franciszka nie ograniczało się tylko do zgodności życia, ale również w chwili śmierci poprzez stygmaty<sup>193</sup>. Brat Hugon był pierwszym franciszkaninem, który przygotował teren pod przyszłą doktrynę franciszkańską o św. Franciszku jako drugim Chrystusie (*alter Christus*). Mając więc tak wielkiego przewodnika, autor zachęca wszystkich naśladowców Biedaczyny do kroczenia po śladach Pana Jezusa za przewodnictwem Franciszka i świętych braci, którzy poprzedzili zakon na tym świecie. Żadna trudność nie powinna powstrzymać naśladowców Poverella, bowiem – jak rzekł Chrystus – Jego jarzmo jest słodkie, a brzemień lekkie (Mt 11,30), ale tylko dla tych, którzy Go kochają.

Komentarz do *Reguły* św. Franciszka napisany przez brata Hugona z Digne jest świadectwem życia braci mniejszych w latach 50-tych XIII wieku. Na podstawie lektury tego dzieła można zauważyć, jakie zmiany dokonały się w życiu naśladowców Biedaczyny z Asyżu od śmierci założyciela do połowy XIII w. Świadomy zmian i rozwoju jest też sam autor *Elucidatio*, który z jednej strony odwołuje się do życia pierwszych naśladowców Świętego z Asyżu, nazywając ich *antiqui*, a z drugiej pokazuje rozwój, który dokonał się w zakonie. Tak więc dzieło Hugona jest wyrazem równowagi między tradycją a współczesnością. Z utworu Hugona z Digne można wyciągnąć wniosek, iż Zakon Braci Mniejszych przyjął styl życia monastycznego, o czym świadczy choćby program dnia opierający się na liturgii godzin, co więcej: Hugon krytykuje braci, którzy poprzez własną tradycję lub odwołując się do przywilejów, odstępują od jednolitości nakazanej przez Kościół i tradycję zakonów mniszych i dlatego nie do zaakceptowania były dla niego przywileje papieskie odnoszące się do brewiarza. Według francuskiego franciszkanina szukanie

<sup>191</sup> Tamże: *Sed erant ei fratrem potius filliali caritate quam ex acta per eum necessitate subiecti*.

<sup>192</sup> Tamże, s. 194: *Humilitatem et papupetatem et sanctum evangelium Domini nos tri Iesu Christi quo firmiter promissimus observemus*.

<sup>193</sup> Por. tamże: *Unde et congrue sicut vitae Christi sic et mortis Christi in sacris stigmatibus singulariter est secutus vel similitudinem habuit singularem*.

odrębności w odmawianiu brewiarza jest grzechem osobliwości i wyróżniania się (*vitium singularitatis*), dlatego należy się go wystrzegać oraz przyjąć powszechny w zakonach sposób odmawiania oficjum.

O przyjęciu schematów mniszych przez franciszkanów świadczy też podejście do postów i pracy ręcznej. Bracia mieli pościć, tzn. jak wyjaśnia *Elucidatio*, ograniczyć posiłek do kolacji i nie jeść mięsa. To wyjaśnienie Hugona świadczy, jak bracia odeszli od pierwotnego wędrowania przez świat. Jako wędrowni kaznodzieje i robotnicy sezonowi nie byli w stanie przestrzegać norm regularnego życia klasztornego, bowiem nie od nich, ale od dobrodziejów zależało to, czy i co będą jedli. Życie klasztorne wymagało też innego podejścia do braci grzeszących i dlatego Hugon mówi o braciach zamkniętych za karę na krużgankach z zakazem wychodzenia na zewnątrz lub o skazanych na pobyt w zamkniętej celi, co było nie do zrealizowania w pierwotnym franciszkanizmie.

Duch życia monastycznego bardzo dobrze uwidacznia się w podejściu do pracy ręcznej. Hugon, odwołując się do *Testamentu* św. Franciszka, stwierdził, iż praca obowiązuje wszystkich braci, a praca ręczna służy tylko utrzymaniu się i zapewnieniu sobie koniecznych środków do życia, a w dalszej kolejności, aby uniknąć lenistwa. Praca umysłowa zaś jest lepszą formą pracy, tak jak duch jest wyższy od ciała. Hugon z Digne wiedział, iż w początkach zakonu wszyscy bracia oddawali się pracy ręcznej, ale tłumaczy to koniecznością chwili. W tamtym czasie w zakonie było bardzo dużo braci nieumiejących czytać i tym samym niezdolnych do innych prac. Zakon jednak z czasem uległ poważnemu rozwojowi i bracia otrzymali inne rodzaje łaski pracy (*gratiae laborandi*), wśród których najważniejszą są studia. Choć w swej wypowiedzi brat Hugon najpierw przypomniał, iż Franciszek nie popierał studiów, bowiem stanowią ryzyko dla tego, co najważniejsze, czyli dla ducha modlitwy. Jednak komentator zaraz dodaje swoje wyjaśnienie, które według niego jest *intentio* (założeniem, wolą) św. Franciszka, a mianowicie zakaz *non curent nescientes litteras* odnosi się do braci niekapłanów, którzy nie umieją czytać, a nie do tych, którzy taką umiejętność już posiadają. Z tego powodu studiowanie i zdobywanie tytułów naukowych nie tylko nie jest zabronione, ale wprost zalecane. Taka interpretacja omówionego fragmentu *Reguły* spowodowała podział w zakonie na braci laików (nieumiejących czytać) oraz kleryków, którzy umieli czytać i z tego względu mogli podejmować studia oraz urzędy w zakonie. Bracia laicy przeznaczeni zostali tylko do prac fizycznych w klasztorze.

Autor przywołuje dwie postaci jako świadków na potwierdzenie swego toku myślenia, a mianowicie samego założyciela oraz największego ówczesnego uczonego franciszkańskiego Aleksandra z Hales. Według Hugona Franciszek zrobił postępy w swoim życiu duchowym nie tylko poprzez modlitwę, ale również przez lekturę i studium. Z jego pism wynika, iż miał wielki szacunek do magistrów teologii. Na drugiego świadka powołuje się Hugon z Digne, aby przedstawić absurdalność według niego zarzutów niezgodności kariery uniwersyteckiej z życiem franciszkańskim. Profesor Uniwersytetu Paryskiego (*magister regens*) Aleksander z Hales uczył braci zachowywania *Ewangeli*, gdy nie był jeszcze franciszkaninem. A skoro został bratem mniejszym, miałby jej teraz nie wykładać? Dla Hugona wiedza brata Aleksandra i jego bycie franciszkaninem, czyli tym, który poprzez profesję ma żyć Ewangelią, jest elementem zmuszającym go do uczenia innych, a nie powstrzymującym.

Argument franciszkańskiego uczonego został następnie przyjęty przez św. Bonawenturę i przyszłe pokolenia franciszkanów. Tak więc podstawą do tego, aby bracia

mniejsi podejmowali studia i nauczali na uniwersytetach, jest ich profesja *Ewangelii* i umiejętność czytania. Co więcej, według Hugona z Digne studia są przygotowaniem brata mniejszego do wzrostu w cnotach moralnych, a tym samym w realizacji polecenia Poverella o tym, iż bracia powinni starać się przede wszystkim o posiadanie Ducha Pańskiego. Przerwanie więc studiów byłoby zaniechaniem i przeszkodą stawianą pobożności, ponieważ francuski franciszkanin był przekonany, że kto studiuje z pobożnością teologię, wzrasta w cnocie (*Immo devote studentem sacre promovent litterae ad virtutem*)<sup>194</sup>. Wszystko to jest prawdą tylko wówczas, jak zauważa Hugon, gdy bracia nie będą szukać w studiowaniu swojej własnej chwały. Opinia Hugona z Digne została przyjęta przez większość zakonu i zrodziła przekonanie o tym, że studia przynależą do natury powołania franciszkańskiego.

Najbardziej widoczna różnica, która zaszła w świadomości braci mniejszych, dostrzegalna jest w podejściu do ubóstwa. Jeśli porównać *Elucidatio* Hugona z Digne z *Pismami* św. Franciszka z Asyżu, widać, iż brat Hugon rozumie niedostatek w sensie materialnym i podchodzi do niego od strony prawnej, natomiast Biedaczyna rozumiał je jako element składowy powołania, którym Bóg go obdarzył. Tak więc Franciszkowe „życie bez własności” było konsekwencją pójścia po śladach Jezusa Chrystusa<sup>195</sup>. Takie rozumienie podsuwa sam Poverello, cytując wezwanie Chrystusa do swoich naśladowców o tym, że kto chce Go naśladować, powinien sprzedać wszystko, co ma (Łk 18,22). Franciszek, przyjmując wezwanie Mistrza z Nazaretu w odróżnieniu od Hugona z Digne, nie rozumie go jako normy ascetycznej, czyli nieposiadania rzeczy materialnych lub prawnego zrzeczenia się własności. Chrystus, a za nim Poverello z Asyżu wymagali przemiany serca. Uczeń Jezusa w sposób rzeczywisty pozbywa się wszystkiego, co posiada, sprzedaje i rozdaje ubogim. Tak więc zapis z *Reguły* o życiu *sine proprio* (bez własności) nie może być zredukowany do wyzbycia się rzeczy materialnych lub – jak tłumaczy to Hugon – do nieposiadania prawa własności. Dla Franciszka ważne było, aby jego naśladowca wyrzekł się wszelkiej chęci posiadania i przywłaszczania sobie rzeczy i aby w ten sposób jako człowiek całkowicie wolny mógł iść za Chrystusem. Franciszkowe *sine proprio* jest pojęciem głębszym i nie ogranicza własności do sensu prawnego, ale patrzy na nią okiem ewangelicznym i dlatego wymaga wyrzeczenia się przywiązania do rzeczy. Biedaczyna podkreślał nieprzywłaszczanie sobie niczego (*non appropriare*), dlatego wzywał swoich braci do restytucji (*restituire*), oddania wszystkiego Bogu. Oddanie wszystkiego Bogu jest warunkiem, aby stać się sługą, a taka postawa według Świętego z Asyżu jest powołaniem brata mniejszego.

W takiej perspektywie nieposiadanie na własność nie jest pojęciem prawnym jak u Hugona z Digne i nie ogranicza się do nieposiadania czegokolwiek lub do niemożności prawnej do sprawowania aktów własności. Asyżanin nie ograniczał pojęcia życia bez własności tylko do dóbr materialnych, o czym świadczy np. tekst z *Reguły niezatwierdzonej* o nieprzywłaszczaniu sobie obowiązku kaznodziejskiego<sup>196</sup>. Franciszek nawoływał swych naśladowców do całkowitego ogołocenia siebie, stając się w ten sposób obcym i pielgrzymem na tym świecie, czyli kimś, kto nie ma stałego miejsca zamieszkania. Dlatego dla Poverella

---

<sup>194</sup> Por. tamże, s. 187-188.

<sup>195</sup> Por. 1 Reg 1, 1: *Reguła i życie tych braci polega na tym, aby żyć w posłuszeństwie, w czystości i bez własności oraz zachowywać naukę i naśladować przykład Pana naszego Jezusa Chrystusa*, w: ZF, s. 98.

<sup>196</sup> Zob. 1 Reg 17, 4, w: ZF, s. 113.

punktem odniesienia było życie ówczesnych ubogich, którzy żyli na obrzeżach społeczeństwa.

Z takim zrozumieniem życia franciszkańskiego, jak widać, nie zgadzał się autor *Elucidatione*. Brat Hugon niestałość utrzymania i niepewność jutra, czyli Franciszkowe bycie pielgrzymem i obcym, ograniczył do skutków prośby o jałmużnę, bowiem ona jest podstawą utrzymania bracia mniejszych w latach 50-tych XIII wieku. Takie rozumienie źródła utrzymania wyjaśnia podejście Hugona do problemu pracy ręcznej, która dla Biedaczyny była głównym sposobem na przeżycie. Dla Hugona z Digne jest tylko elementem walki z lenistwem, czyli praktyką ascetyczną, co więcej przeznaczoną dla braci niemających święceń.

Dzieło Hugona z Digne było pierwszym w historii zakonu franciszkańskiego pełnym komentarzem do *Reguły* św. Franciszka z Asyżu. Samo jego ukazanie się jest dowodem na dyskusje toczące się w ruchu franciszkańskim nad tym, jak należy rozumieć poszczególne zapisy *Reguły*, a przede wszystkim, w jaki sposób wprowadzać je w życie. Brat Hugon podjął się interpretacji dokumentu regulującego życie braci mniejszych, odwołując się do interpretacji papieskich (przede wszystkim do *Quo elongati* Grzegorza IX), jak również do *Expositio Quatuor Magistrorum* i tradycji starszych, których nazywa *fratres antiqui*, a ponadto do swojej wiedzy i doświadczenia.

Brat Hugon chciał osiągnąć podwójny cel – pozwolić zrozumieć braciom *Regułę*, którą przyrzekają zachowywać, a wielokrotnie jej nie znają, oraz obronić zakon przed atakami zewnętrznymi mistrzów Uniwersytetu Paryskiego. Trudno odpowiedzieć na pytanie, czy zdołał zrealizować swoje cele. Na pewno nie w całości, o czym świadczą powstające po *Elucidatio* następne komentarze do *Reguły*. Jednak pismo Hugona z Digne jest wartościowym świadectwem pozwalającym poznać życie braci mniejszych w latach 50-tych XIII wieku i zauważyć dokonujące się zmiany w łonie zakonu od czasu śmierci założyciela. Widać to przede wszystkim w podejściu i sposobie rozumienia ubóstwa, bowiem to *paupertas* z upływem czasu coraz bardziej wyróżniała życie braci mniejszych od innych zakonów. Zarazem ubóstwo, rozumiane w sensie prawnym jako nieposiadanie własności i praw do niego, zostaje ukazane jako specyficzne powołanie zakonu franciszkańskiego. Właśnie w tym czasie ubóstwo stało się elementem składowym tożsamości braci mniejszych.

### **3. Próby ustalenia tożsamości franciszkańskiej na podstawie pierwotnej hagiografii**

#### **a. Zakon laicki czy klerycki?**

*Anonim z Perugii* przedstawia braci mniejszych od samego początku swego istnienia jako zaangażowanych w działalność kaznodziejską, choć – jak wspomniano – autor jest świadomy różnicy między wezwaniami do pokuty i nawrócenia a działalnością ściśle kaznodziejską. Dlatego w opisie *De inceptione* Franciszek przed podróżą do Rzymu nie głosił kazań do ludu, ale zachęcał do pokuty<sup>197</sup>. Wszystko zmieniło się po wizycie u papieża Innocentego III i zatwierdzeniu reguły. Autor *De inceptione* twierdzi bowiem, że papież

---

<sup>197</sup> Por. AP, 15, 9-10, w: ZF, s. 1415.

udzielił im władzy głoszenia kazań wszędzie (*auctoritatem praedicandi ubique*)<sup>198</sup>. Od tego momentu Poverello i jego bracia posiadają urząd kaznodziejski (*officium praedicationis*) i oddają mu się z całą gorliwością, głosząc kazania ludowi po miastach i zamkach.

Ale zanim się to dokonało, autor *De inceptione* opisał scenę, która rozegrała się między Franciszkiem i jego pierwszymi braćmi a kardynałem Janem. Sytuacja ta jest o tyle ważna dla niniejszej monografii, bowiem dotyczy problemu tożsamości braci mniejszych. *Anonim z Perugii* twierdzi bowiem, że kardynał ze względu na szacunek, którym obdarzał Franciszka, postarał się o udzielenie kleryckiej tonsury wszystkim braciom<sup>199</sup>.

Jak interpretować to zdarzenie? Czy oznaczało ono włączenie wszystkich braci franciszkanów do zakonu kleryckiego? Gdyby potwierdzić tak postawioną tezę, to Zakon Braci Mniejszych od momentu swego zatwierdzenia byłby zakonem kleryckim i fakt ten stanowiłby bazę dla jego tożsamości kleryckiej. Na pewno udzielenie tonsury należy wpisać w całą scenę przyrzeczenia posłuszeństwa papieżowi przez Franciszka i ślubowanie posłuszeństwa wszystkim braci Biedaczynie. Po tym goście według autora papież Innocenty III zatwierdził regułę i udzielił pozwolenia na głoszenie kazań Franciszkowi oraz tym braciom, którym Poverello powierzy obowiązek przepowiadania<sup>200</sup>.

Również w opisie *Relacji trzech towarzyszy* spotkanie między Biedaczną a papieżem Innocentym III nabiera znaczenia fundamentalnego, jest bowiem przedstawione jako oficjalne rozpoznanie zakonu. Trudno jednak jednoznacznie odpowiedzieć, jakiego zakonu w swej istocie: kleryckiego czy laickiego? Jak wspomniano wcześniej, tekst *Relacji* zawiera stwierdzenie, że z polecenia kardynała Jana od św. Pawła Franciszek i bracia otrzymali tonsurę, bowiem kardynał pragnął, aby wszyscy bracia byli duchownymi<sup>201</sup>.

W tym miejscu należy dodać istotną uwagę: gdyby kardynał Jan zamierzał uczynić z braci mniejszych zakon klerycki w sensie hierarchicznym, to wszyscy wstępujący do zakonu po zatwierdzeniu w 1209 r. byłiby zobligowani do przyjęcia tonsury ministerialnej. Jednak *Reguła niezatwierdzona* i *Reguła z bullą* nie dostarczają takich argumentów. Wręcz przeciwnie, widać w nich Franciszka, który udziela pozwolenia na głoszenie kazań zarówno braciom klerykom, tym, którzy posiadali święcenia, jak również braciom laikom nieposiadającym święceń<sup>202</sup>. Należy więc przyjąć, iż stwierdzenie *Relacji* o byciu duchownymi ma znaczenie kulturowe, a nie prawne. Reasumując, bracia jako zakonnicy nie przynależeli do stanu świeckiego i z tego powodu uważano ich za duchownych. Takie wyjaśnienie sugeruje również sam autor *Relacji*, że bracia oddający się wędrownemu kaznodziejstwu na spoczynek chętniej udawali się do księży niż do świeckich. Inaczej mówiąc, sami bracia byli przekonani o tym, że nie przynależą do stanu świeckiego i dlatego chętniej niż u ludzi świeckich przebywali u księży.

Wypowiedzi autora *Relacji trzech towarzyszy* świadczą o tym, że w latach czterdziestych XIII wieku bracia mniejsi mieli już ugruntowaną świadomość bycia

---

<sup>198</sup> AP 36, 6, w: ZF, s. 1426.

<sup>199</sup> AP 36, 10, w: ZF, s. 1426. W języku oryginału brzmi to następująco: *Dictus autem Cardinalis, propter devotionem quam habebat in Fratrem, omnibus illis XII fratribus clericam fecit dari*. Por. Ape 36, 10, w: FF1, s. 1339.

<sup>200</sup> AP 36, 4-7, w: ZF, s. 1426.

<sup>201</sup> Zob. 3 T 52, 3, w: ZF, s. 1492.

<sup>202</sup> Zob. tamże.

zakonnikami i że samych siebie uważali za duchownych. Byli jednak duchownymi tylko w znaczeniu nieprzynależności do laikatu, a nie osobami posiadającymi święcenia kapłańskie. Nie mieli bowiem przydzielonej określonej terytorialnie parafii i nie podlegali jurysdykcji biskupa miejsca. Urząd kaznodziejski zaś otrzymywali po zdaniu egzaminów przed ministrem generalnym, a sprawowali go na całym świecie, wśród chrześcijan i niewiernych. Mimo istnienia wewnątrz zakonu różnic wynikających z wykształcenia nie prowadziła ona do podziału na laików i kleryków. Tak samo nieposiadanie święceń kapłańskich nie wykluczało z możliwości otrzymania misji do sprawowania urzędu kaznodziejskiego. Przyporządkowanie sprawowania urzędu kaznodziejskiego do posiadania święceń kapłańskich jest elementem wprowadzonym w późniejszym ustawodawstwie braci mniejszych i decyzja ta wypłynęła na zmianę oryginalnej tożsamości zakonu św. Franciszka. Według myśli założyciela zarówno kapłani, jak i bracia nieposiadający święceń mieli takie same prawa i obowiązki. Zarówno jedni, jak i drudzy mogli sprawować urząd kaznodziejski.

Fakt otrzymania tonsury tłumaczą autorzy *Legendy trzech towarzyszy, De inceptione* i św. Bonawentura. Ci pierwsi potwierdzali otrzymanie tonsury z polecenia kardynała Jana. Jako motyw zaś podają chęć uczynienia z wszystkich duchownych (*volens illos duodecim essere clericos*)<sup>203</sup>. Natomiast Bonawentura w *Życiorysie większym* opisuje, iż to na polecenie papieża Innocentego III udzielono tonsury wszystkim braciom towarzyszącym Franciszkowi, którzy nie mieli święceń kapłańskich, aby mogli swobodnie głosić słowo Boże<sup>204</sup>. Biorąc pod uwagę kontekst, można powiedzieć, iż Stolica Apostolska przyjmuje ślub posłuszeństwa od Franciszka, a ten z kolei od swoich braci. Po tym geście zakon franciszkański został oficjalnie zaprzysiężony Kościołowi, a Stolica Apostolska powierzyła Biedaczynie i jego towarzyszom zadanie (*mandatum*) głoszenia pokuty.

Jak widać, w zacytowanych trzech źródłach zmienia się motyw udzielenia tonsury braciom. Trzej towarzysze piszą o woli kardynała Jana, aby wszyscy byli duchownymi. *Anonim z Perugii* utrzymuje, iż powodem otrzymania tonsury była cześć (*devotionem*) dla Franciszka. Natomiast Bonawentura sądzi, że otrzymanie tonsury przez braci było podyktowane umożliwieniem im swobody w głoszeniu słowa Bożego.

Włoski profesor prawa Andrea Boni zauważył, że obecne brzmienie tekstu *De inceptione* jest zastanawiające. Wynika z niego bowiem, że bracia otrzymali tonsury ze względu na cześć, z jaką odnosił się kardynał do Franciszka. Według uczonego nigdy tonsury nie udzielano z uwagi na pobożność lub poważanie kogoś. Dlatego zaproponował inne tłumaczenie tego fragmentu<sup>205</sup>. W nowym układzie tekstu tonsura staje się publicznym znakiem tych, którzy w Kościele mają udział (*kleros*) w części należącej do Pana. Słowa o *devotio* zaś nie odnoszą się do Franciszka, ale do konsekracji, której dokonali on i jego bracia,

---

<sup>203</sup> 3 T 52, 3, w: ZF, s. 1492: *Kardynał kazał udzielić tonsury Franciszkowi i innym braciom, ponieważ chciał, by wszyscy byli duchownymi.*

<sup>204</sup> 1 B 3, 10, w: ZF, s. 858. Tłumaczenie polskie nie pozwala dostrzec różnych nazw tonsury. Bonawentura mówi bowiem o *corona parvula*, czyli o małej tonsurze, która ma umożliwić braciom swobodne głoszenie słowa Bożego.

<sup>205</sup> A. Boni, *L'Ordine dei Frati Minori nella clericita' delle sue origini*, „Antonianum” 1989, nr 64, s. 545-546. Propozycja nowego odczytania tekstu AP: *Datisque tonsuris beato Francisco et aliis undecim fratribus sicut dicus cardinalis procuraverant propter eorum devotionem, volens scilicet ut omnes illos duodecim essent clericos.*



poświęcając się Bogu, a tym samym stając się *Deo devoti*, czyli osobami konsekrowanymi. W ówczesnym języku kościelnym termin *devozio* miał takie samo znaczenie, jak określenie *professio*, czyli jeden i drugi definiowały fakt stania się mnichem<sup>206</sup>.

Według *Dekretału Gracjana* klerycy (posiadający święcenia) oraz zakonnicy (*Deo devoti*) mieli wycinaną tonsurę na głowie (*corona in capite*) jako podobieństwo do korony cierniowej Chrystusa, a otrzymywali ją z rąk instytucji kościelnej. Od tego momentu, jako mający udział w części należącej do Pana, nie mogli posiadać własności prywatnej<sup>207</sup>. Natomiast laicy (*Laos* – lud) mogli posiadać ziemię i sami stanowić o swojej osobie i własności. Mogli też żenić się, co nie było przewidziane dla kleryków<sup>208</sup>.

W mentalności późnego średniowiecza Kościół coraz bardziej identyfikuje się z klerykami i mnichami. Z tego powodu kapłani i mnisi postrzegani byli jako wydzielona część społeczeństwa, żyjąca według określonych reguł (*ordo*). Według tej logiki ordynacja kapłańska (święcenia kapłańskie) są coraz mniej połączone ze wspólnotą wierzących, a coraz bardziej z systemem feudalnym i funkcją społeczną, co najlepiej widać w postaci biskupów sprawujących władzę książęcą. Takie myślenie spowodowało, iż nie święcono kapłana ze względu na potrzeby wiernych, ale z uwagi na beneficjum. Stąd zasada, iż nie powinno się święcić nikogo bez możliwości dania mu środków koniecznych do utrzymania, rozumianych w tym wypadku jako beneficjum, czyli przekazanie przez seniora na dożywotnie używanie wyodrębnionego terenu w zamian za wykonywanie pewnych obowiązków. Zgodnie z tą logiką budowano kościoły prywatne i wyświęcano do służby kapłana, który otrzymywał od właściciela ziemię lub inne przywileje, z których miał się utrzymać<sup>209</sup>.

Tak więc posiadanie beneficjum stało się koniecznością do otrzymania święceń, według nomenklatury średniowiecznej był to *titulus ecclesiae*. Zgodnie z nim otrzymywało się *titulus ordinationis*. W ten sposób „kleryk”, jeśli przynależał do stanu mniszego, otrzymywał *tonsura conversionale*, czyli jego *titulus ordinationis* było życie według profesji w klasztorze (*regulare propositum*), natomiast jeśli uzyskał *tonsura ministeriale*, wchodził w skład *ordine clericale*, czyli stanu kapłańskiego. Należy jeszcze dodać celem wyjaśnienia, iż w czasach Biedaczyny z Asyżu istnieli również tzw. *chierici uxorati*, czyli posiadający święcenia niższe, współcześnie zwane posługami. Ówczesnie nie można więc było zdobyć tonsury, nie przynależąc do określonego kościoła lub opactwa. Tę praktykę potwierdził Sobór Laterański III (1179 r.) w kanonie piątym<sup>210</sup>. Jednak wspomniany kanon przewidywał też możliwość wyświęcenia na diakona lub kapłana bez tytułu święceń, czyli bez zapewnienia środków niezbędnych do utrzymania, ale wówczas biskup, który wyświęcił takiego kapłana, miał obowiązek zaspokoić jego potrzeby dopóty, dopóki nie przyzna mu się godnego wynagrodzenia.

<sup>206</sup> Zob. tenże, *La novitas francescana nel suo essere e nel suo divenire*, Edizioni Antonianum, Roma 1998, s. 300-301.

<sup>207</sup> Por. *Decretum Gratiani*, c. 7, C. 12, q. 1: *Celericis et Deo devotis nec causa agere; nec aliquid proprium habere licet*. Cyt. za: A. Boni, *L'Ordine dei Frati Minori...*, s. 547.

<sup>208</sup> Zob. tenże, *L'Ordine dei Frati Minori...*, s. 547-548. Również odnośnie tego tematu: M. Conti, *Il Codice di Comunione dei Frati Minori*, Edizioni Antonianum, Roma 1999, s. 115.

<sup>209</sup> Zob. B. Sesboue, *Il Sacramento dell'Ordine*, w: H. Bourgeois, B. Sesboue, P. Tihon, *Storia dei Dogmi*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 2000, s. 164-165.

<sup>210</sup> Zob. kan. V: *Nikogo nie należy święcić bez żadnego tytułu (Ne aliquis ordinetur sine certo titulo)*. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 174-175.

Po powyższych wyjaśnieniach umiejscawiających temat niniejszych rozważań w ówczesnej sytuacji prawnej można zapytać: jaką tonsurę otrzymał Franciszek i jego pierwsi bracia: *conversionale* czy też *ministeriale*? Przyjmując drugie rozwiązanie, trudno wykazać, iż Biedaczyna i pierwsi bracia zostali przypisani do jakiegoś określonego kościoła lub diecezji, co jednak nie wyklucza jeszcze możliwości otrzymania przez Biedaczną *chierica ministerialne*. Tym bardziej, że sam *Poverello* określa siebie jako duchowny: *my wszyscy duchowni*<sup>211</sup> lub *odmawialiśmy oficjum, duchowni jak inni duchowni*<sup>212</sup>, a ponadto tak otrzymaną przez Franciszka tonsurę rozumie św. Bonawentura.

W czasach powstawania hagiografii franciszkańskiej były w mocy postanowienia Soboru Laterańskiego IV, który powołał do życia urząd kaznodziei i spowiednika (penitencjarza)<sup>213</sup>. Ta decyzja soboru weszła do *Decretales Gregorii IX* i stanowiła podstawę prawną urzędu kaznodziejskiego. Odbiła się też echem w regulacjach prawnych zakonu franciszkańskiego z 1221 r., że bracia mają głosić kazania zgodnie z zarządzeniami i praktyką świętego Kościoła<sup>214</sup>, czyli za pozwoleniem biskupa i ministra generalnego. Zarządzeniem Kościoła, o którym wspomina *Reguła bez bulli*, była konstytucja 10. Soboru Laterańskiego IV, zgodnie z którą urząd kaznodziei i spowiednika mogli sprawować kapłani wyświęceni przez biskupa. Wynika z tego, że zgodnie z prawem Kościoła również w Zakonie Braci Mniejszych urząd kaznodziei mogli wykonywać bracia posiadający święcenia kapłańskie i pozwolenie biskupa oraz generała.

Sytuacja zmienia się, jeśli weźmie się pod uwagę *Regulę zatwierdzoną*. Zgodnie z zasadą Kościoła bracia mieli nie głosić kazań w diecezji biskupa, który by im tego zabronił, ale co ciekawe, pozwolenie na sprawowanie urzędu kaznodziei nie udzielał biskup miejsca a generał zakonu po przeegzaminowaniu brata. Tekst *Reguły* wskazuje na braci, najwyraźniej mając na myśli wszystkich braci, czyli tych, którzy posiadali święcenia, i tych, którzy kapłanami nie byli. Jedynym wymogiem do sprawowania funkcji kaznodziei było zdanie egzaminu i otrzymanie misji od generała zakonu.

Zakładając, iż do czasów generała Hajmona z Faversham (1240-1244), a później *Konstytucji narbońskich* (1260 r.) w Zakonie Braci Mniejszych była równość praw i obowiązków między braćmi posiadającymi i nieposiadającymi święcenia kapłańskie, urząd kaznodziei mógł otrzymać zarówno kapłan, jak i brat laik. I właśnie w duchu równości braterskiej należałoby odczytać opisany przez *Anonim z Perugii* przywilej głoszenia kazań, udzielony Franciszkowi i jego braciom. Franciszek wysyłał wszystkich do głoszenia kazań, a otrzymanie urzędu kaznodziejskiego nie zależało ani od bycia kapłanem, ani od posiadania umiejętności czytania, czyli bycia klerykiem w znaczeniu kulturowym tego słowa, ale od posiadania łaski Ducha Świętego<sup>215</sup>. W taki sposób rozumie to też autor *De inceptione*,

<sup>211</sup> Por. 1 LD 1: *Attendamus, omnes clerici*, K. Kukułka, *Franciszek z Asyżu. Scripta – Pisma. Przekład z najnowszego wydania krytycznego*, Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. ks. Piotra Skargi, Kraków 2019, s. 86-87.

<sup>212</sup> T 18; *Officium dicebamus, clerici secundum alios clericos*, w: K. Kukułka, *Franciszek z Asyżu...*, s. 220-221.

<sup>213</sup> Zob. kan. 10 Soboru Laterańskiego IV: *Dlatego polecamy, aby zarówno w kościołach katedralnych, jak i klasztornych mianowani zostali odpowiedni mężczyźni, którzy mogliby być dla biskupa koadiutorami i współpracownikami, nie tylko w posłudze głoszenia, ale także w słuchaniu spowiedzi, nakładaniu pokuty oraz w innych rzeczach służących zbawieniu dusz*. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, s. 247.

<sup>214</sup> Por. 1 Reg 17, 1, w: ZF, s. 113.

<sup>215</sup> Por. AP 36, 7, w: ZF, s. 1426.

opisując, iż po zakończonej kapitule generalnej Franciszek przeznaczał braci do poszczególnych prowincji i tym, którzy mieli *ducha Bożego i wymowę do przepowiadania, czy byli to klerycy, czy laicy, dawał pozwolenie i nakaz głoszenia kazań*<sup>216</sup>. Jeżeli więc Biedaczyna do głoszenia kazań wyznaczał braci kleryków i laików, to oznaczałoby, że tonsura, którą otrzymali na polecenie kardynała Jana z Bazyliki św. Pawła, była *tonsura conversionale*. Oznaczało to, że naśladowcy Biedaczyny zostali przyjęci do stanu zakonnego, stali się *Deo devoti* i jako dowód na ową przynależność otrzymali tonsurę. Tak więc bracia nieposiadający święceń nie byli laikami w sensie przynależności do ludu<sup>217</sup>, ale zakonnikami nieposiadającymi święceń kapłańskich. Należy więc przyjąć, że podczas wizyty Franciszka i jego pierwszych braci w Rzymie (1209/1210 r.) w czasach Innocentego III *Forma vitae* zaproponowana przez Biedaczynę została przyjęta przez Stolicę Apostolską. Od tego momentu Zakon Braci Mniejszych przynależy do porządku prawnego Kościoła katolickiego na równi z innymi zakonami monastycznymi i z tego powodu Święty i jego naśladowcy jako *Deo devoti* („nowi mnisi”) otrzymali tonsurę<sup>218</sup>.

Pozostają do wyjaśnienia jeszcze dwa pytania związane z tym zagadnieniem, a opisane przez Jana z Perugii. Pierwsze dotyczy śpiewania *Ewangeli* przez Franciszka. Opowiada o tym autor *De inceptione*, przedstawiając wizytę kardynała Hugolina na kapitule generalnej<sup>219</sup>. Jest to kolejny przypadek opisany w *Źródłach franciszkańskich* po pasterce w Greccio, gdzie Poverello śpiewa *Ewangelię* podczas Mszy św. Fakt ten wywołuje kolejne pytanie o tonsurę, a mianowicie czy Święty nie otrzymał tonsury ministerialnej, przygotowującej go do otrzymania święceń kapłańskich? Wówczas potwierdziłby się fakt, że Franciszek był diakonem<sup>220</sup>. Jednak – jak wykazał Andrea Boni – Seraficki Ojciec mógł być ubrany w szaty diakona (*leviticis ornamentis*) i śpiewać *Ewangelię*, nie będąc diakonem<sup>221</sup>.

Podczas zatwierdzenia franciszkańskiego sposobu życia przez Innocentego III Biedaczyna został ustanowiony przełożonym kościelnym swoich braci. W ten sposób wyłączono go spod władzy biskupa miejsca i podlegał tylko papieżowi. Po złożeniu przysięgi wierności papieżowi Franciszek stał się potwierdzonym przez Stolicę Apostolską przełożonym mającym władzę uświęcania, nauczania i zarządzania członkami swojej *fraternitas*. Innymi słowy, Poverello został ustanowiony „opatem” żyjącym według określonej reguły, przy założeniu, że w przypadku franciszkanów klasztorem nie był budynek, ale wspólnota braci<sup>222</sup>. W ówczesnej tradycji opat klasztoru

<sup>216</sup> AP 40, 1-4, w: ZF, s. 1429.

<sup>217</sup> Termin „laik” wywodzi się od greckiego *Laos* i oznacza lud. W okresie reformy gregoriańskiej lud stał się jedną z dwóch stron ciała Chrystusa, czyli Kościoła, natomiast od czasów *Dekretów Gracjana* uchodził za jeden z dwu rodzajów chrześcijan (*duo genera christianorum*). Pierwszym byli mnisi i kapłani, czyli ci, którzy poświęcali się służbie Bożej i modlitwie. Zob. E. Wójcik, *Laikat. Aspekt historyczny*, EK, t. X, Lublin 2004, s. 392.

<sup>218</sup> A. Boni, *La novitas francescana*, s. 302.

<sup>219</sup> Zob. AP 42, 8-10, w: ZF, s. 1431: *Kiedy przybywał (Hugolin), wszyscy bracia zgromadzeni na kapitule procesjonalnie wychodzili mu naprzeciw [...], potem przemawiał do nich i odprawiał Mszę, a święty Franciszek śpiewał Ewangelię.*

<sup>220</sup> W tłumaczeniu polskim *Vita I Celano* pada takie stwierdzenie: *Święty Boży ubiera się w szaty diakońskie, był bowiem diakonem i donośnym głosem śpiewa świętą Ewangelię*. Por. 1 Cel 86, 1; ZF, s. 500.

<sup>221</sup> A. Boni, *La novitas francescana*, s. 302-308.

<sup>222</sup> Tenże, *La questione del potere nell'Ordine dei Frati Minori*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2003, s. 31. Według Boniego Innocenty III aktem prawnym ustanowił Franciszka „opatem” własnego klasztoru (Zakonu Braci Mniejszych) na całe jego życie.

miął możliwość, nie będąc diakonem albo kapłanem, odczytania *Ewangeli*i i wygłoszenia kazania. Potwierdza to list Innocentego III skierowany do opactwa Bugos, w którym zakazuje przełożonym klasztorów żeńskich (opatkom) wygłaszania kazań po przeczytanej *Ewangeli*i<sup>223</sup>. Nie zabrania im czytania *Ewangeli*i, czyli była to powszechna praktyka wśród zakonów mniszych. Możliwe, że Franciszek w Greccio czytał *Ewangelię* nie jako diakon, ale opat. Poza tym w żadnym innym dokumencie źródłowym, poza *Vita I Celano* nie ma wzmianki, aby Biedaczyna ubierał *ornamentis leviticis*.

Pozostaje do wyjaśnienia, na jakiej zasadzie Franciszek powierzał swym braciom urząd kaznodziei? Pamiętając zarządzenia Soboru Laterańskiego IV, tylko biskup miał władzę powierzenia misji kanonicznej do głoszenia kazań (*missio canonica ad praedicandum*). Zgodnie z konstytucją 10. urząd kaznodziei miał być ustanowiony przy kościołach katedralnych i kolegiatach a jego powoływanie należało do kompetencji biskupa. Aby rozwiązać ten problem, należy wrócić do spotkania Franciszka i jego towarzyszy z papieżem Innocentym III, bowiem wówczas po ustanowieniu Biedaczyny formalnym przełożonym zakonu Ojciec Święty zlecił mu władzę, którą Chrystus powierzył apostołom jako pasterzom Kościoła, dzięki której mają udział we władzy Chrystusa. Papież nie tylko uczynił Franciszka odpowiedzialnym za organizację życia zakonnego, ale powierzył mu również prawo udzielania pozwoleń na sprawowanie urzędu kaznodziejskiego. Jak wspomniano, Franciszek przez Stolicę Apostolską był traktowany zgodnie z ówczesnym prawem tak jak opat. W życiu monastycznym opat otrzymywał od biskupa miejsca uprawnienie zarządzania mnichami stanowiącymi jego klasztor. W wypadku franciszkanów minister generalny (opat w ówczesnym rozumieniu prawa) otrzymywał ową władzę od papieża po złożeniu przysięgi wierności. Do sprawowania tej funkcji nie były konieczne święcenia kapłańskie, mogli ją wykonywać zarówno bracia kapłani, jak również bracia nieposiadający święceń. Opat miał też przywilej udzielania tonsury i święceń mniejszych. Dlatego jako symbol swojej władzy otrzymywał mitrę, pierścień i pastorał. Franciszek jednak był zdeterminowany, aby zgodnie z *Ewangelią* nie używać terminów „ojciec” ani „przeor”, dlatego został przyjęty w nomenklaturze franciszkańskiej termin „minister”, zawsze w znaczeniu „sługa”<sup>224</sup>.

Innocenty III, powołując do życia nową instytucję życia zakonnego, wyznaczył jej zadanie do wykonania w Kościele. Zakon Braci Mniejszych otrzymał mandat do głoszenia ewangelicznego wezwania do pokuty i nawrócenia (*dedit eis de predicanda poenitentia mandatum*). Głoszenie kazań jest częścią składową władzy pasterskiej, którą Chrystus przekazał swojemu Kościołowi. Zakon franciszkański, włączony w struktury Kościoła, otrzymał od Stolicy Apostolskiej *mandatum de predicanda poenitentia*, a jego przełożony uzyskał przywilej udzielania misji kanonicznej do sprawowania urzędu kaznodziei (*missio canonica ad praedicandum*).

---

<sup>223</sup> List Innocentego III z 11.12.1210 r. Zob. Innocentio III, *Nova quaedam*. Cyt. za: A. Boni, *Novitas francescana nel suo essere e nel suo divenire*, Edizioni Antonianum, Roma 1998, s. 305: *Et legentes Evangelium praesumunt publice praedicare*.

<sup>224</sup> Franciszek w *Regule niezatwierdzonej* stwierdza, że brata nie należy nazywać przeorem. Zob. 1 Reg 6, 3, w: ZF, s. 103. Boni uważa, że na polu prawnym terminy „minister” i „kustosz” odpowiadają w języku mniszym opatowi i przeorowi. Zob. A. Boni, *La questione del potere...*, s. 66.

Według Andrei Boniego i przyjmujących jego argumentację w momencie przyjęcia franciszkańskiego sposobu życia Stolica Apostolska powołała do istnienia nowy rodzaj życia zakonnego (zakon apostolski), który stał się czwartym (obok mniszego, pustelniczego i kanonickiego) sposobem życia zakonnego w Kościele<sup>225</sup>. Wspomniani autorzy opierają swe argumenty przede wszystkim na świadectwach pochodzących od Jakuba de Vitry. Francuski biskup już w 1216 r. w jednym z swoich listów stwierdził, iż *Reguła* braci mniejszych została zatwierdzona przez papieża, a w swoim dziele *Historia Occidentalis* z 1221 r. snuje rozważania o fundamencie Kościoła, który ma formę kwadratu, ale do tej pory nie był kompletny, bowiem posiadał tylko trzy elementy, czyli trzy formy życia zakonnego: życie pustelnicze, mnisze i kanonickie. Natomiast w ostatnich czasach Pan według biskupa Jakuba powołał czwartą formę życia zakonnego, którą są bracia mniejsi, a forma ich życia nazwana została przez autora *religione apostolica*<sup>226</sup>. Co więcej, de Vitry napisał, że papież zatwierdził ich sposób życia i udzielił im pozwolenia na głoszenie kazań w każdym kościele, do którego dotrą podczas swych wędrówek<sup>227</sup>. Według biskupa Jakuba owo utworzenie *quartam religionis* oraz wpisanie jej do kanonów prawnych Kościoła katolickiego dokonało się w czasie Soboru Laterańskiego IV. W ten sposób *Reguła* św. Franciszka stała się *religionibus approbata*. Stwierdzenia te są o tyle ważne, że pozwalają wytłumaczyć, w jaki sposób franciszkanie uniknęli konsekwencji konstytucji 13. Soboru Laterańskiego IV, która nakazywała przyjąć nowo założonym zakonom regułę i porządek zakonów już zatwierdzonych<sup>228</sup>. Rozważania ojca Boniego są bardzo ciekawe, opierają się bowiem na ówczesnych dokumentach prawnych. Jednak autorowi nie udało się znaleźć ani jednego dokumentu potwierdzającego zastosowanie w stosunku do braci mniejszych istniejących przepisów prawa, co byłoby argumentem potwierdzającym. Oczywiście fakt niezastosowania istniejących przepisów prawa w stosunku do franciszkanów, przede wszystkim konstytucji 13. Soboru Laterańskiego IV może przemawiać na korzyść przytaczanych argumentów, ale jak na razie wciąż brakuje dokumentów, a rozważania Andrei Boniego pozostają w sferze hipotez naukowych.

Teoria biskupa Jakuba jest bardzo interesująca, ale problemem pozostaje brak dokumentacji faktu zatwierdzenia reguły franciszkańskiej podczas obrad soboru. Jedynym autorem franciszkańskim potwierdzającym ten fakt jest Anioł z Clareno (ok. 1255-1337). Zauważa on, że papież zatwierdził *Regułę* św. Franciszka i dał braciom pozwolenie na głoszenie kazań pokutnych podczas soboru celebrowanego w Rzymie w 1215 r.<sup>229</sup>. Nieco inną wersję wydarzeń przedstawia *Zbiór asyjski*, według którego papież zatwierdził *Regułę*, a następnie ogłosił ją na soborze, nie wskazując konkretnie, o który sobór chodzi<sup>230</sup>. Jednak w okresie życia Świętego z Asyżu odbył się tylko Sobór Laterański IV w 1215 r.

<sup>225</sup> Zob. A. Boni, *Novitas franciscana nella proiezione...*, s. 257-318; tenże, *L'Ordine dei Frati Minori...*, s. 555-557. M. Conti, *Il Codice di Comunione...*, s. 52-54.

<sup>226</sup> Zob. J. de Vitriaco, *Epistola I*, w: C. Leonardi, *La letteratura francescana*, s. 232. Natomiast na temat *Historia Occidentalis* zob. tamże, s. 238.

<sup>227</sup> J. de Vitriaco, *Historia Occidentalis*, w: C. Leonardi, *La letteratura francescana*, s. 241.

<sup>228</sup> Por. konst. 13. Soboru Laterańskiego IV, w: A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, s. 251.

<sup>229</sup> Zob. A. Clareno, *Expositio Regulae Fratrum Minorum, Proemium*, 18, Edizioni Porziuncola, Assisi 1994, s. 119.

<sup>230</sup> ZA 101, w: ZF, s. 1637.

Mimo braku oficjalnych dokumentów potwierdzających zatwierdzenie franciszkańskiego sposobu życia na Soborze Laterańskim IV, trudno znaleźć argument, który wyjaśniłby, dlaczego bracia mniejsi nie zostali zmuszeni do przyjęcia reguły św. Augustyna lub św. Benedykta. Sprawa tym bardziej się komplikuje, jeśli weźmie się pod uwagę, iż dominikanie przyjęli regułę augustiańską. Wydaje się, iż jedynym sensownym wyjaśnieniem jest przyjęcie, iż w 1209 r. podczas spotkania w Rzymie między Franciszkiem i Innocentym III doszło to zatwierdzenia *Reguły* (*Protoreguły*) napisanej przez Biedacznę i że sobór odbywający się w 1215 r. uznał ją jako jedną z czterech rozpoznanych przez Kościół form życia zakonnego.

Poverello w *Testamencie* napisał, że po tym, jak Bóg dał mu braci i objawił mu, że mają żyć według *Ewangelii*, polecił mu wszystko spisać w prostych słowach, a Ojciec Święty potwierdził je<sup>231</sup>. Zakłada się, iż pozwolenie udzielone Franciszkowi i jego braciom na głoszenie kazań (*mandatum*) obłożone było klauzulą zmuszającą braci do dobrego przygotowania kandydatów do tej funkcji. Najwyraźniej *loca*, w których spotykali się bracia, były (lub w szybkim tempie stały się) miejscami centrum formacji braci<sup>232</sup>.

Ruch franciszkański zatwierdzony przez papieża ze względu na swoją nowość (*novitas*) nie posiadał podstaw prawnych wyjaśniających jego istnienie. W ówczesnym prawie kościelnym (*Corpus Iuris*) nie istniały zasady prawne mogące utrzymać (wykazać) prawomocność istnienia takiej formy życia zakonnego. Należy bowiem pamiętać, iż Franciszek nie chciał przyjąć dla swego zakonu reguły mnichów ani kanoników. W takiej sytuacji Kościół musiał, biorąc pod uwagę rozrastający się zakon franciszkański, uregulować prawnie istnienie braci mniejszych. Problem nie był łatwy do rozwiązania przede wszystkim z powodu totalnego ubóstwa nowego zakonu, którego członkowie ani prywatnie, ani we wspólnocie niczego nie posiadali. W rzeczywistości feudalnej, gdzie wszystko opierało się na posiadaniu beneficjum, czyli pewnego terenu, zapewniającego środki konieczne do utrzymania i tym samym stabilność oraz włączenie w pewną strukturę lokalną Kościoła, nagle powstał zakonnicy wędrujący z miejsca na miejsce, niemogący z tego powodu podlegać jurysdykcji żadnego biskupa i niezwiązani ze ściśle określonym terytorium. Jako rozwiązanie zastosowano przynależność braci mniejszych do biskupa Rzymu (*clerus potificis*), jednocześnie wyłączając ich spod władzy biskupów diecezjalnych, obowiązek zaś przypisania mnicha do klasztoru zastąpiono przynależnością do wspólnoty franciszkańskiej.

Potwierdzeniem rozpoznanej osobowości prawnej zakonu franciszkańskiego są dokumenty Stolicy Apostolskiej. W 1220 r. Honoriusz III wydał bullę *Cum secundum consilium*, w której zabrania przechodzenia z Zakonu Braci Mniejszych do innych zakonów. Z dokumentu wynika, że kuria rzymska traktuje franciszkanów jak każdy inny zatwierdzony zakon. Jeżeli naśladowcy Biedaczyny z Asyżu są zakonem, to muszą w swoim życiu zachowywać konkretne normy, zgodnie z zasadą *ubi societas, ibi lex et auctoritas* (gdzie jest społeczeństwo musi być prawo i władza). Jedynym standardem ówczesnie mogła być tylko *Protoregula*, a przełożonym rozpoznany przez Stolicę Apostolską był Franciszek. Jemu to papież zlecił udzielanie pozwoleń na głoszenie kazań.

Wydaje się, że w rozważaniach o własnej tożsamości i celowości istnienia w Kościele bracia mniejsi odwoływali się zawsze do faktu głoszenia wezwania do nawrócenia, które

---

<sup>231</sup> T 14-15, w: ZF, s. 157.

<sup>232</sup> Taką hipotezę stawia Andrea Boni. Zob. A. Boni, *La novitas francescana*, s. 267.

wykonywali wszyscy bracia: czy to kapłani, czy ci, którzy nie posiadali święceń. Zakon Braci Mniejszych, jak opisuje to m.in. *Anonim z Perugii*, nie powstał tylko jako wspólnota braci żyjących razem: *fraternitas*, ale jako grupa zakonników podejmujących głoszenie ewangelicznego wezwania do pokuty. Oczywiście podstawą każdego powołania jest inicjatywa Pana Boga, również Franciszek jasno ją rozpoznaje i w swym *Testamencie* podkreśla, iż to Pan dał mu w darze rozpocząć życie pokuty. To Chrystus zaprowadził go do ubogich, to On dał mu braci oraz objawił, iż mają żyć według *Świętej Ewangelii*<sup>233</sup>. Franciszek w powołaniu otrzymanym od Chrystusa odczytał wezwanie do tego, aby iść śladami Zbawiciela i głosić światu Ewangelię. Rozpowszechnianie wezwania do pokuty Biedaczyna z Asyżu odkrył dla siebie i dla swych naśladowców jako misję do wykonania w Kościele. Według Serafickiego Ojca bracia powinni iść przez świat. Głoszenie Ewangelii przez nich skierowane było do chrześcijan, jak również do saracenów i innych niewiernych (2 Reg 12). Tak więc wędrowne głoszenie kazań zostaje odczytane przez Franciszka i braci jako racja ich istnienia<sup>234</sup>. Taki cel zakonu odczytali też papieże i dlatego od pierwszych dokumentów wystawionych w sprawie braci mniejszych przedstawiali franciszkanów jako siewców Słowa Bożego (*semina Verbi Dei*)<sup>235</sup>. Papież Grzegorz IX zachęcał biskupów do przyjmowania braci w swoich diecezjach i udzielania im pozwolenia na głoszenie kazań, bowiem oni na sposób apostołów nawiedzają poszczególne regiony, aby rozsiewać Słowo Boże<sup>236</sup>. Co więcej, ten sam papież w bulli *Quoniam abundavit iniquitas* z 6.04.1237 r. zaznaczył, iż zakon franciszkański jest posłany do głoszenia kazań *ex professione*<sup>237</sup>.

Wypowiedzi papieskie podtrzymywały w braciach przekonanie, że z woli Jezusa Chrystusa i przez Jego powołanie są wezwani do wędrownego głoszenia Ewangelii wśród wierzących i niewierzących. Przekonanie braci, wypowiedzi papieskie oraz świadectwa zewnętrzne, takie jak Jakuba z Vitry, na temat zatwierdzenia papieskiego reguły braci mniejszych i ich wędrownego kaznodziejstwa, nie mogą zostać pominięte w dyskusji o istocie zakonu franciszkańskiego. Należałoby więc przychylić się do wypowiedzi Martina Contiego stwierdzającego, że bracia mniejsi są posłani przez Pana do głoszenia słowa Bożego (*ministrare verba*) i to jest istotą ich powołania, a nie zarządzanie domami, kościołami lub parafiami<sup>238</sup>.

Wynika z tego, że *Reguła* zakonu franciszkańskiego została zatwierdzona przez papieża Innocentego III podczas spotkania z Franciszkiem i jego braćmi w 1209 r. Natomiast podczas obrad Soboru Laterańskiego IV została przyjęta jako *regola istituzionale*, czyli jedna z oficjalnych form życia zakonnego w Kościele katolickim. Podczas obrad soboru poświęconego przede wszystkim odnowie Kościoła dostrzeżono, że środkiem, który może

---

<sup>233</sup> Por. T 1-23, w: ZF, s. 155-157. Ciekawą uwagę do tłumaczenia Franciszkowego *Testamentu* zamieszcza Grzegorz Ryś, a mianowicie według niego tłumaczenie powinno brzmieć: *Pan dał mi, bratu Franciszkowi*, a nie tak jak podają *Źródła*: *Mnie bratu Franciszkowi*, *Pan dał*. Zob. G. Ryś, *Franciszek. Życie – miejsca – słowa*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2013, s. 170.

<sup>234</sup> M. Conti, *Studi e ricerche sul francescanesimo delle origini*, Dizioni Dehoniane, Roma 1994, s. 60.

<sup>235</sup> Zob. Honorius III, *Cum dilecti filii*, w: BF, t. I, s. 2.

<sup>236</sup> Por. Gregorius IX, *Cum, qui recipit*, w: BF, t. I, s. 128; *more Apostolorum, serendo semina Verbi Di diversas circumeunt regiones*.

<sup>237</sup> Gregorius IX, *Quoniam abundavit iniquitas*, w: BF, t. I, s. 214.

<sup>238</sup> M. Conti, *Il Codice di Comunione...*, s. 52.

przyczynić się do reformy Kościoła, jest głoszenie słowa Bożego<sup>239</sup>. Wychodząc naprzeciw potrzebom i biorąc pod uwagę sytuację duszpasterską w kościele, sobór potwierdził udzielenie *officium praedicandi* członkom Zakonu Braci Mniejszych, zarówno laikom, jak i braciom kapłanom. Dlatego decyzję Soboru Laterańskiego IV z konstytucji 13., zakazującej tworzenie nowych zakonów (*De novis religionibus prohibitis*), należy odczytać w świetle konstytucji 10., nakazującej biskupom w kościołach katedralnych ustanowienie kaznodziei i spowiednika (*De praedicatoribus instituendis*), oraz w duchu całego soboru, czyli mając na uwadze troskę o zbawienie poprzez głoszenie słowa Bożego ludowi. Konstytucja 10. odnosiła się tylko do kleryków diecezjalnych (*chierico-ministeriale*) posiadających *titulus ordinationis*, czyli beneficjum lub zabezpieczenie środków do życia przez ordynariusza miejsca. Natomiast już Sobór Laterański III zaznaczył, że można wyświęcić kogoś na diakona lub kapłana, gdy ten posiada zabezpieczenie w postaci własnego majątku lub odziedziczonej ojcowizny<sup>240</sup>. W przypadku diakonów i kapłanów wyświęcanych jako kaznodzieje i spowiednicy przy katedrach chodziło o kandydatów podległych biskupowi, a tym samym zależnych od udzielonych przez ordynariusza środków do życia. W wypadku braci mniejszych, którzy zostali wyłączeni spod władzy biskupa i poddani biskupowi Rzymu, to Stolica Apostolska odpowiadała za powierzenie im *officium praedicandi*. Zgodnie z zatwierdzoną przez papieża formą życia braci mniejszych to Franciszek jako przełożony odpowiadał za braci, którym powierzał urząd kaznodziei. Tym samym można wnioskować, iż to minister generalny odpowiadał również za środki konieczne do utrzymania braci sprawujących *officium praedicandi*.

W *Regule niezatwierdzonej* św. Franciszek napisał, iż wszyscy bracia muszą gorliwie przykładać się do podjętej pracy, a jako wynagrodzenie mogą przyjmować wszystko, co im jest potrzebne, z wyjątkiem pieniędzy, a gdy zajdzie konieczność, mogą prosić o jałmużnę<sup>241</sup>. Utrzymanie się z pracy rąk własnych, a w razie potrzeby z jałmużny było też obowiązkiem braci kaznodziejów i ogólnie wszystkich naśladowców Biedaczyny, którzy idą przez świat, kleryków i niekleryków. Wynika z tego, że tytułem powierzenia braciom mniejszym urzędu kaznodziejskiego nie było beneficjum lub prebenda, ale ich praca i jałmużna. Właśnie ta druga z czasem stanie się *titulus patrimonii* dla naśladowców Serafickiego Ojca i przejdzie do historii oraz dokumentów prawnych Kościoła jako *titulus mendicitatis*. Na tej podstawie Sobór Laterański IV powierzył dzieło głoszenia słowa Bożego (oprócz biskupów i wyznaczonych przez nich kaznodziejów) braciom mniejszym, którzy w swej strukturze składali się zarówno z braci mających, jak też i nieposiadających święceń kapłańskich. Jak poświadcza *Regula*, urząd kaznodziejski (*officium praedicandi*) w Zakonie Braci Mniejszych polecał minister generalny zarówno braciom klerykom, jak i laikom. Odbywający się 1215 r. na Lateranie sobór w konstytucji 62. zabronił przyjmowania osób zbierających jałmużnę, jeśli nie okażą autentycznych listów od Stolicy Apostolskiej. Dopiero po ich okazaniu mogli głosić nauki<sup>242</sup>. Być może należałoby to udowodnić powyższy zapis odnosił się do braci mniejszych.

<sup>239</sup> Por. konst. 10 soboru: *Wśród tego, co służy zbawieniu chrześcijańskiego ludu za szczególnie konieczny uznaje się pokarm słowa Bożego*. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, s. 245.

<sup>240</sup> Por. kan. 5: *Nisi forte talis qui ordinatur exstiterit, qui de sua vel paterna hereditate subsidium vitae possit habere*. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, s. 174.

<sup>241</sup> 1 Reg 7, w: ZF, s. 104.

<sup>242</sup> Zob. konst. 62, A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, s. 305.



Z powyższych rozważań wynika, iż bracia mniejsi nie byli w swej istocie ani zakonem kleryckim, ani laickim, ale zakonem apostołskim, w którym zarówno posiadający, jak i niemający święceń mogli wykonywać urząd kaznodziei, jeśli tylko zostaną uznani do tego za godnych przez ministra generalnego. Zakon o takiej strukturze wewnętrznej został zatwierdzony przez Sobór Laterański IV, a jego *Regulę* konsekrowano, czyli włączono do kanonów ówczesnego prawa (*Corpus Iuris*). Stała się podstawą wielu nowych form życia zakonnego, a zgodnie z poleceniami Lateranum IV były zobowiązane do jej przyjęcia nowo powstałe zakony.

Takie przedstawienie historii początków Zakonu Braci Mniejszych jest bardzo mocno osadzone w rzeczywistości lat czterdziestych i pięćdziesiątych XIII wieku, gdy naśladowcy Poverella zajęli się przede wszystkim działalnością kaznodziejską i duszpasterską, a tym samym projekcją obecnego w tych latach stylu życia na początki ruchu franciszkańskiego. Synowie Serafickiego Ojca zapomnieli o czasach *fraternitas* i byciu sezonowymi najemnikami rolnymi oraz o służbie w przytułkach i leprozoriach, czyli o byciu ubogimi i przebywaniu pośród biednych. Autorzy pierwszych hagiografii nie wspominają też o braciach żyjących w pustelniach. Są to więc dzieje pewnej części zakonu, ówczesnie stanowiące większość przedstawionej jako historia całości. Choć trzeba przyznać, że niektóre zagadnienia odnoszące się do pierwotnego życia braci mniejszych *Anonim z Perugii* omawia dokładniej prawdę historyczną niż *Vita I* Tomasza z Celano, np. opowiada o niezbyt przychylnym przyjęciu Franciszka przez Innocentego III, lub o tym, że początkowo ruch franciszkański sam siebie określał jako „Pokutnicy z Asyżu”. Jednak w swej istocie *De inceptione ordinis* wpisuje się w oficjalny nurt hagiografii pokazującej zakon jako dobrze działającą wielką organizację kościelną, która oddaje się pracy na rzecz Kościoła. Jan z Perugii nie zamieszcza w swym dziele żadnej wzmianki o kontrastach w zakonie. Wspólnota przedstawiona w nim to grupa oddająca się apostołstwu. Autor jest też gorącym zwolennikiem rozwoju i następującej ewolucji zakonu. Na pewno *Anonim z Perugii* i *Relacja trzech towarzyszy* są bardzo ważnymi świadectwami w dyskusji o tożsamości braci mniejszych i zrozumieniu istoty zakonu oraz jego funkcji w Kościele w latach 40-tych XIII wieku.

Z powyższych rozważań wynika, że zakon franciszkański w swej istocie nie był ani klerycki, ani laicki. W pewnym momencie ewolucji ruchu franciszkańskiego stał się zakonem kleryckim, a obecnie coraz częściej podnoszone są głosy o jego laickości. Analiza pierwotnych źródeł nie pozwala na definitywne potwierdzenie ani jednego, ani drugiego twierdzenia.

## **b. Problemy związane z „kwestią franciszkańską”**

Istnienie dużej liczby dzieł poświęconych św. Franciszkowi z Asyżu, ich wzajemne powiązania i zależności oraz problemy chronologiczne legły u podstaw tzw. kwestii franciszkańskiej<sup>243</sup>. Naukowcy postawili pytanie odnoszące się do rzeczywistej wartości

---

<sup>243</sup> Zob. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 17-39; Cz. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie*, s. 23-41; C. Niezgoda, *Kwestia franciszkańska, czyli problem źródeł do życia i dzieła św. Franciszka z Asyżu*, w: *Śladami Franciszka*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 1995, s. 13-31; R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 48-55. Problemowi „kwestii franciszkańskiej” poświęcone zostało jedno ze spotkań Międzynarodowego Towarzystwa Studiów Franciszkańskich w Asyżu w 1973 r. Dokumenty z tego spotkania

poszczególnych hagiografii franciszkańskich oraz do pierwszeństwa chronologicznego. Do ożywienia dyskusji nad źródłami nawiązującymi do pierwszego wieku istnienia braci mniejszych przyczynił się Paul Sabatier (1858-1928)<sup>244</sup>. Pochodził z rodziny protestanckiej, studiował teologię protestancką w Paryżu, gdzie uczęszczał na wykłady Ernesta Renana. Studia ukończył w 1885 r. i przez jakiś czas pełnił funkcję pastora. Wycofał się jednak z duszpasterstwa i oddał się wyłącznie badaniom naukowym nad epoką średniowiecza. Zachęcony przez E. Renana, zajął się biografią św. Franciszka. Zamieszkując przez dwadzieścia lat Włochy, często przebywał w Asyżu. W 1894 r. opublikował *Życiorys św. Franciszka z Asyżu*<sup>245</sup>.

Zazwyczaj publikację *Vie de S. Francois* uważa się za datę otwierającą „kwestię franciszkańską”. Książka zdobyła bardzo dużą popularność i została przetłumaczona na różne języki. Jej poczytności dodała też decyzja Kongregacji Świętego Oficjum z 8.06.1894 r., umieszczająca utwór na indeksie ksiąg zakazanych przez Kościół katolicki. Powodem takiej decyzji była niechęć autora do Kościoła rzymskiego i uleganie duchowi modernizmu. Sabatier był w bliskich kontaktach z jednym z przywódców ruchu modernistycznego Alfredem Loysym (1857-1940).

Zdaniem Paula Sabatiera *Vita I* Tomasza Celano i *Legenda maior* Bonawentury nie mają żadnej wartości. Tomasz pisał bowiem swój życiorys na polecenie Stolicy Apostolskiej i za sugestią brata Eliasza, z tego względu ukazał Biedaczynę nie takim, jakim był naprawdę, lecz wedle koncepcji papiestwa. W ten sposób przekształcono pierwotny ideał Franciszka w regularny zakon zatwierdzony przez Kościół. Natomiast według francuskiego pastora Franciszek przeciwstawiał się hierarchii kościelnej, był kontestatorem, ale musiał ulec pod naciskiem Rzymu<sup>246</sup>. *Legenda większa* Bonawentury zaś została napisana przez przełożonego zakonu celem stworzenia nowego profilu Franciszka. Biedaczyna urósł do rangi idola, którego należało tylko podziwiać i modlić się do niego.

Sabatier odwrócił kierunek badań. Do tej pory opierały się one głównie na biografiach urzędowych, czyli na Bonawenturze i Tomaszu Celano, a tym samym według Sabatiera nie pokazywały prawdziwego Franciszka. Dlatego aby zrekonstruować prawdziwe życie Biedaczyny z Asyżu, należy przede wszystkim wziąć pod uwagę *Pisma* Asyżanina, oczywiście z wyjątkiem *Reguły*, która nie jest dziełem Poverella, ale została mu narzucona przez działającego w imieniu Stolicy Apostolskiej kard. Hugolina. Takie podejście Sabatiera spowodowało, iż dawał on pierwszeństwo przekazom pochodzącym od tzw. towarzyszy św. Franciszka. Najwyżej cenił te, które według niego pochodziły od brata Leona. W 1898 r. Sabatier wydał drukiem *Speculum perfectionis*, twierdząc, iż jest to najstarsza biografia św. Franciszka; powstała w 1227 r., a więc przed *Vita I* Celano, a autorem jej był brat Leon<sup>247</sup>.

---

zostały opublikowane w 1974 r. Zob. *La „questione francescana” dal Sabatier ad oggi*, Atti del I Convegno Internazionale Assisi, 18-20 ottobre 1973, Assisi 1974, s. 11-248.

<sup>244</sup> Na temat życiorysu Paula Sabatiera zob. R. Manselli, *Paul Sabatier e la „questione francescana”*, w: *La „questione francescana” dal Sabatier ad oggi*, Atti del I Convegno Internazionale Assisi, 18-20 ottobre 1973, Assisi 1974, s. 53-57. *Encyklopedia katolicka* nie zamieszcza biogramu Paula Sabatiera. Natomiast istnieje hasło: *Franciszkańska kwestia* opracowane przez Karola Klauzę. Zob. K. Klauza, *Franciszkańska kwestia*, w: EK, t. V, Lublin 1989, s. 562-564.

<sup>245</sup> P. Sabatier, *Vie de S. Francois d'Assise*, Paris 1894.

<sup>246</sup> C. Niezgoda, *Śladami Franciszka*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 1995, s. 19-20.

<sup>247</sup> Zob. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 23.

Edycji *Speculum* dokonał Sabatier na podstawie rękopisu ms. 1743 znajdującego się w Bibliotece Mazarine w Paryżu. W *explicite* tego rękopisu znalazł datę 1227 r., co przekonało go, iż wszystkie inne dzieła odnoszące się do Serafickiego Ojca są drugorzędne z punktu widzenia chronologii. Hipotezy Sabatiera stały się przedmiotem dyskusji i krytyki współczesnych mu naukowców, jak: Salvatore Minocchi, Francois van Ortroj i Michele Faloci Pulignani. W 1899 r. Salvatore Minocchi odkrył w bibliotece klasztoru Wszystkich Świętych we Florencji kodeks należący do tej samej rodziny dokumentów, co ten odnaleziony przez Sabatiera i wykazał, że posiada on wiele błędów transkrypcji, wśród nich błąd daty, nie 1227 r., ale 1318 r.<sup>248</sup>.

Życiorys św. Franciszka pióra Sabatiera ani jego wydanie *Speculum perfetionis* nie zostało przetłumaczone na język polski<sup>249</sup>, ale inteligencja polska czytała go w języku oryginału, a co ciekawe: ukazały się recenzje książki Sabatiera w języku polskim<sup>250</sup>. Natomiast w 1910 r. Leopold Staff przetłumaczył i opatrzył wstępem w duchu Paola Sabatiera *Kwiatki św. Franciszka*, w którym można przeczytać m.in. *Rzym bał się coraz więcej popularności Franciszka. Rzym musiał ruchowi nowemu narzucić pęta i uczynić powolnym narzędziem w swym ręku*<sup>251</sup>. Recenzję do dzieła Staffa, również w duchu Sabatiera, napisał inny znany polski poeta Bolesław Leśmian<sup>252</sup>. Można zrozumieć zauroczenie Poverellem przez polskich poetów, a zarazem ich brak przygotowania do prowadzenia samodzielnych badań nad franciszkanizmem i wynikające z tego zaufanie do profesjonalności badań Paula Sabatiera. Jednak fałszywy obraz życia Franciszka i początków zakonu zapadł głęboko w świadomość przeciętnego człowieka w Polsce. Ponadto, podobnie jak w innych krajach, tak i w Polsce narodziła się „historiografia podejrzeń”<sup>253</sup> w stosunku do życiorysów św. Franciszka, zwłaszcza opartych na życiorysach urzędowych.

Paul Sabatier i jego działalność wywarły wpływ na zainteresowanie się ruchem franciszkańskim i problemem źródeł biograficznych oraz przyczyniły się do podjęcia badań w tym zakresie. By wspomóc działania badawcze, Sabatier w 1902 r. założył w Asyżu *Societa Internazionale di Studi Francescani*, a w 1908 r. w Londynie *British Society of Franciscan*

---

<sup>248</sup> W rzeczywistości data, którą posiada rękopis odnaleziony przez Sabatiera, to rok 1228, ale z racji tego, że kodeks przyjmuje kalendarz pizański, Sabatier uznał go za rok 1227. Błąd kopisty polegał na zamianie C na X i dlatego zamiast MCCCXVIII jest MCCXXVIII. Zob. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 25. Zob. też: R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 38-39.

<sup>249</sup> Taką informację podaje C. Niezgoda, *Śladami Franciszka*, s. 21. Jednak jest to informacja nieścisła, tłumaczenie polskie *Vie de S. Francois d'Assise* ukazało się w 1927 r. w Cieszynie. Por. P. Sabatier, *Życie św. Franciszka z Asyżu*, przeł. P. Hulka-Laskowski, wyd. B. Kotuła, Cieszyn 1927.

<sup>250</sup> Zob. K. Przybyła, *Protestanckie konteksty młodopolskiej recepcji duchowości św. Franciszka. Echa myśli Paula Sabatiera*, „Literatura Polonica” 2016, nr 33, s. 208-213.

<sup>251</sup> Zob. *Kwiatki Świętego Franciszka z Asyżu*. W przekładzie i ze wstępem Leopolda Staffa, Wydawnictwo TAU, Wrocław 1993, s. 11. Może dziwić fakt, że tekst Staffa bez żadnej korekty wydało franciszkańskie Wydawnictwo św. Antoniego. Por. *Kwiatki św. Franciszka z Asyżu*, Wydawnictwo św. Antoniego, Wrocław 1994.

<sup>252</sup> Zob. B. Leśmian, *Św. Franciszek z Asyżu*, w: tenże, *Dzieła wszystkie. Szkice literackie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2011, s. 467.

<sup>253</sup> Taki termin *storiografia del sospetto* w stosunku do nurtu zapoczątkowanego przez Sabatiera użył Raimondo Michetti. Por. R. Michetti, *La „Vita betai Francisci” di Tommaso da Celano. Francesco d'Assisi e il paradosso della minoritas*, Edizioni Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 2004, s. 181.

*Studies*<sup>254</sup>. Problemy odnoszące się do źródeł opisujących życie i działalność Franciszka z Asyżu zostały nazwane przez Sabatiera „kwestią franciszkańską”. Termin ten rozpowszechnił Salvatore Minocchi, który swój artykuł o trzynastowiecznych dokumentach franciszkańskich zatytułował *Kwestia franciszkańska*<sup>255</sup>. Początkowo dotyczyła ona *Florilegium*, czyli listu wysłanego przez towarzyszy Franciszka do generała Krescentego z Jesi. Sabatier twierdził, że współczesny tekst *Relacji trzech towarzyszy* jest niekompletny. Według niego *Legenda* w pierwotnej postaci była dłuższa, a następnie ją okrojono. Francuski uczony opierał swoje przekonania na fakcie, iż pierwsze szesnaście rozdziałów stanowi jedną całość, ale relacja urywa się w 1221 r., po czym opowiada o ostatnich dwóch latach życia Biedaczyny. Brak informacji z lat 1221-1224 Sabatier uważał za celowe uszkodzenie dzieła przez przełożonych zakonnych chcących ukryć fakt oddalania się zakonu od ideałów założyciela. Sabatier, biorąc jako podstawę kompilację z 1504 r., znaną jako *Speculum vitae S. Francisci et sociorum eius*, próbował odtworzyć brakujące części. Mimo prac trwających od czasów Sabatiera nie udało się odnaleźć lub też odtworzyć oryginalnego tekstu *Florilegium*<sup>256</sup>.

Problem „kwestii franciszkańskiej” nie był tylko historyczno-filologiczny, ale również ideologiczny. Z obu stron sporu były wzajemne uprzedzenia wynikające z przynależności konfesjonalnej, z jednej strony protestantyzm liberalny, a z drugiej katolicyzm. Protestanci byli przekonani, iż każda instytucja tłamsi i dusi ducha, powodując zdradę pierwotnego ideału. Według zwolenników Sabatiera Kościół instytucjonalny zmienił pierwotny charyzmat franciszkański, a biografie oficjalne są tego wyrazem. Dlatego prawdziwego Franciszka należy poszukiwać nie w urzędowych dokumentach, ale w pismach powstałych w kręgach jego towarzyszy, w szczególności u brata Leona<sup>257</sup>.

Mimo oficjalnego niezgadzania się z tezami Sabatiera w 1906 r. padewski profesor historii prawa Nino Tamassia wydał *S. Francesco d'Assisi e la sua legenda*, w której twierdził, że *Vita I* Celano jest zbiorem sprytnie ułożonych cytatów z wcześniejszej literatury hagiograficznej. Inaczej mówiąc, według Tamassii *Życiorys I* to rodzaj plagiatu i dlatego obraz, jaki się z niego wyłonił, jest nieprawdziwy. Ze względu na to, że taki św. Franciszek nie istniał, Tamassia nadał swej pracy tytuł *Legenda*, ale nie w średniowiecznym znaczeniu utworu przeznaczonego do czytania, a w sensie współczesnym słowa, czyli wymysłu lub fantazji<sup>258</sup>. Wystąpienie Tamassii nie odbiło się zbyt wielkim echem, bowiem naukowcy franciszkańscy byli zajęci poszukiwaniem i publikowaniem nowych dokumentów źródłowych.

Problem „kwestii franciszkańskiej” próbował rozwiązać w 1919 r. Karl Ludwig Schmidt, proponując zastosowanie do źródeł franciszkańskich metody użytej do *Pisma*

---

<sup>254</sup> Temat początków *Societia' internazionale dei studi francescani* opracował Sandro Franchini. Zob. S.G. Franchini, *Sugli esordi della Societa' internazionale di studi francescani fondata da Pauol Sabatier*, w: „Franciscana” 1999, nr 1, s. 5-99. Natomiast na temat obu instytucji zob. również Cz. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie*, s. 25.

<sup>255</sup> S. Minocchi, *La questione francescana*, „Giornale Storico della Letteratura Italiana” 1902, nr 39, s. 295-326.

<sup>256</sup> Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 34-36.

<sup>257</sup> Na temat poglądów Sabatiera i jego zwolenników zob. L. Pellegrini, *La „Vie de saint Francois d'Assise” e gli studi Francescani tra impegno critico e tensione ideologica*, w: tegoż, *Frate Francesco e suoi agiografi*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2004, s. 103-105.

<sup>258</sup> Na temat dzieła Nina Tamassia zob. L. Pellegrini, *Un secolo di lettura delle fonti*, w: tegoż, *Frate Francesco e suoi agiografi*, s. 80-82.

Świętego, a mianowicie *Formgeschichte*<sup>259</sup>. Proponowana metoda miała być zarazem rozwikłaniem wielkiego zamieszania, w jakim znajdowała się dyskusja nad biografią franciszkańską. Autor proponował porzucenie poszukiwania najstarszego źródła (*Quellenfrage*), a zajęcie się historią form i kontekstu, w których powstawały źródła (*Sitz im Leben*)<sup>260</sup>. Głos Schmidta nie znalazł jednak w owym czasie posłuchu wśród badaczy zajmujących się franciszkanizmem.

Dyskusja na temat pierwotnych źródeł i ich zależności zmieniła się w 1922 r., kiedy Ferdynand Delorm wydał tekst *Zbioru asyskiego* znalezionej w Bibliotece Augusta w Perugii<sup>261</sup>. Wówczas mniejszą wagę zaczęto przywiązywać do *Relacji trzech towarzyszy i Zwierciadła doskonałości*, a częściej zajmowano się *Zbiorem asyskim*. Dzięki tym badaniom odkryto ściśle powiązania między *Zbiorem asyskim* a *Zwierciadłem doskonałości* i *Vita II*. W 1967 r. Théophile Desbonnets opublikował studium porównawcze wymienionych wcześniej dzieł, w którym wykazał, iż 53 rozdziały *Zbioru asyskiego* znajdują się także w *Vita II* i *Zwierciadle doskonałości*, co doprowadziło go do postawienia hipotezy o istnieniu wspólnego źródła, z którego korzystał Celano, autor *Zwierciadła* i kompilator *Zbioru asyskiego*<sup>262</sup>.

W latach siedemdziesiątych XX wieku odstąpiono od konfrontacji i przeciwstawiania biografii oficjalnych i nieoficjalnych. Wszystkie dokumenty zaczęto traktować tak samo. Następnym krokiem w rozwoju „kwestii franciszkańskiej” było opublikowanie dzieła *Nos qui cum eo fuimus* przez Raoula Mansellego<sup>263</sup>. Rzymski profesor historii szukał wyjścia z *cerchio magico*<sup>264</sup> (zakłętego kręgu), jak nazwał „kwestię franciszkańską”, i zaproponował zastosowanie do źródeł franciszkańskich metody *Formgeschichte* stosowaną w studium *Biblij*, a proponowaną kilkanaście lat temu jako rozwiązanie przez Schmidta<sup>265</sup>. Manselli przeanalizował utwory zawierające perykopy *nos qui cum eo fuimus* („my, którzy z nim byliśmy”) i stwierdził, że powyższe perykopy w intencji ich twórców nie były tworzone jako życiorys, ale materiał do biografii. Autorzy posługujący się tym stwierdzeniem chcieli przekazać posiadane wiadomości. Postać Franciszka, która wyłania się z tych określeń, jest dość złożona. Ukazują Biedaczynę jako brata pośród braci świadomego otrzymanej od Boga misji i odpowiedzialności za nią. Seraficki Ojciec jawi się w tych tekstach bardziej jako

---

<sup>259</sup> *Formgeschichte* z niem. „Szkoła historii form”. Metoda badania tekstów biblijnych polegająca na wyodrębnieniu w *Piśmie Świętym* małych, podstawowych jednostek literackich zwanych formami lub gatunkami oraz odkryciu środowiska ich powstania i historii ich przekazu. Powstała ona w środowisku niemieckich egzegetów protestanckich, początkowo nieprzyjmowana w środowisku katolickim. Następnie zaakceptowana po encyklice Piusa XII *Divino afflante Spiritu* z 1943 r. Na temat *Formgeschichte* zob. J. Kudasiewicz, *Formgeschichte*, EK, t. V, Lublin 1989, s. 397-399.

<sup>260</sup> L. Pellegrini, *Un secolo di lettura delle fonti*, s. 83-84.

<sup>261</sup> F. Delorme, *La „Legenda antiqua S. Francisci”*, AFH 1922, nr 15, s. 23-70, 278-332.

<sup>262</sup> Th. Desbonnets, *Recherches sus la Gendes Biographies primitives de Saint Francois*, AFH 1967, nr 60, s. 273-316.

<sup>263</sup> R. Manselli, *Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1980. Recenzje książki Mansellego sporządził Marian Jerzy Cygan. Zob. M.J. Cygan, R. Manselli, „*nos qui cum eo fuimus*”. *Contributo alla questione francescana*, „*Studia Franciszkańskie*” 1984, nr 1, s. 328-329.

<sup>264</sup> Raoul Manselli był przekonany, że cała historiografia franciszkańska XIX wieku stała się zakładniczką rozwiązań Paula Sabatiera i dlatego stwierdził, iż wszystkie biografie tamtego czasu poruszają się *nel cerchio magico del Sabatier* („w zaklętym kręgu Sabatiera”). Na ten temat zob. F. Accrocca, *Raoul Manselli e la questione francescana*, „*Collectanea franciscana*” 2010, nr 80, s. 507-508.

<sup>265</sup> R. Manselli, *Nos qui cum eo fuimus...*, s. 5-6.

członek braterskiej wspólnoty, a nie jako głowa zakonu, który nie chce niczego narzucać na siłę, ale proponuje pewien styl życia. Franciszek chce być pierwszym realizatorem proponowanych braciom ideałów<sup>266</sup>.

Pewne zastrzeżenia do takiego obrazu Serafickiego Ojca oraz do metody zastosowanej przez Mansellego zgłosił Luigi Pellegrini. Według niego analiza form powinna być zastosowana razem z innymi metodami, bowiem sama nie może rozwiązać wszystkich problemów. Autor sugeruje wykorzystanie również analizy struktury lingwistycznej oraz użycia pewnych terminów. Zarazem Pellegrini stawia pytanie: czy naoczny świadek jest wystarczającym gwarantem dla potwierdzenia historyczności wydarzenia lub pewnej wypowiedzi oraz czy Manselli jest przekonany, że odkrył w końcu prawdziwego Franciszka?<sup>267</sup>.

Swoje uwagi do metody *Formgeschichte* i dzieła Manselliego zgłosił również Enrico Menesto', natomiast metodę swego mistrza przejęli Alfonso Marini i Edith Pásztor<sup>268</sup>. Współpracownica Mansellego zauważyła, iż obraz Franciszka ulegał nieustannym przeobrażeniom i dostosowaniom do czasów, w którym poszczególne dzieła powstawały, oraz w zależności od celu i funkcji, jakie miały spełniać. Dlatego poznawanie historii powstawania źródeł franciszkańskich jest też zaznajomieniem się z ewolucją Zakonu Braci Mniejszych<sup>269</sup>. Autorka, wychodząc z powyższego założenia, starała się przebadać perykopy ze stwierdzeniem *nos qui cum eo fuimus* w dziełach Humbertyna z Casale i Anioła Clarena, aby osadzając je w określonym środowisku zgodnie z zasadą *Sitz im Leben*, otrzymać historycznie i metodologicznie poprawną interpretację. Ponadto – jak zauważa Felice Accrocca – istotny jest wkład krytyki filologicznej, bo tylko ona może ustalić prawdziwość tekstu, nad którym podejmuje pracę historyk. Jednak samodzielnie nie jest w stanie rozwiązać wszystkich problemów związanych ze źródłami franciszkańskimi, bowiem w źródłach nie chodzi tylko o błędy i pomyłki kopistów, ale również o interwencje kompilatorów, z których każdy dokonywał zmian w zależności od sytuacji historycznej lub od własnej koncepcji św. Franciszka i franciszkanizmu<sup>270</sup>. Zarazem Accrocca jako jeden z ostatnich uczniów Raoula Mansellego popiera wykorzystanie metody *Formgeschichte* w pracach nad źródłami franciszkańskimi. Można więc stwierdzić za innym uczniem Mansellego, że nie rozerwał on zakłętę kręgu Sabatiera, ale znacznie go poszerzył<sup>271</sup>.

---

<sup>266</sup> Tamże, s. 255-261.

<sup>267</sup> L. Pellegrini, *Francesco e i suoi scritti. Problemi e orientamenti di lettura in alcuni recenti studi*, w: tegoż, *Frate Francesco e i suoi agiografi*, s. 61-62. Na temat dyskusji między Pellegrinim a Mansellim zob. F. Accrocca, „*Nos qui cum eo fuimus*”: *Francesco nel ricordo dei compagni per un bilancio e nuove prospettive di ricerca*, w: tegoż, *Francesco e le sue immagini*, Centro Studi Antoniani, Padova 1997, s. 68-70.

<sup>268</sup> Zob. E. Menesto', *Dagli „Actus” al „De Conformitate”: la compilazione come segno della coscienza del francescanesimo trecentesco*, w: *I francescani nel Trecento*, Atti del XIV Convegno internazionale, Assisi, 16-18 ottobre 1986, Assisi 1988, s. 41-68; A. Marini, „*Sorores alaudae*”. *Francesco d'Assisi, il creato, gli animali*, Assisi 1989; E. Pásztor, *Francesco d'Assisi e la „questione francescana”*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2000.

<sup>269</sup> E. Pásztor, *Frate Leone testimone di san Francesco*, „*Collectanea Franciscana*” 1980, nr 50, s. 36-84.

<sup>270</sup> F. Accrocca, *Francesco e le sue immagini. Momenti della evoluzione della coscienza storica dei Frati Minori (secoli XIII-XVI)*, Centro Studi Antoniani, Padova 1997. s. 75.

<sup>271</sup> D. Solvi, *Raoul Manselli e sua eredità nella questione francescana*, w: E. Pásztor, *Temi e immagini del Medio Evo. Alla memoria di Raoul Manselli da un gruppo di allievi*, Edizioni Studium, Roma 1996, s. 38.

Wspominany już Luigi Pellegrini zauważył, iż dotychczasowe prace nad źródłami franciszkańskimi doprowadziły do przekonania, że pierwsze doświadczenia życia franciszkańskiego, czyli te przeżywane przez Franciszka i jego pierwszych naśladowców, nie wybrzmiały w pełni w jednym momencie, ale rozwijały się w czasie. To z kolei spowodowało, iż niektóre doświadczenia pierwotne zostały skodyfikowane przez struktury powstałe w późniejszym czasie. Dlatego wszystkie źródła interpretują pierwotne doświadczenie Franciszka i jego towarzyszy na podstawie tego, co istniało w ich czasach, czyli poprzez schematy instytucjonalne wyrażają pierwotne przeżycia ruchu franciszkańskiego. Niekiedy proces ten następował, bowiem instytucja chciała usprawiedliwić swoje istnienie, ale wielokrotnie chodziło o uwarunkowania naturalne, sposób myślenia w danym czasie i dlatego tak ważne jest poznanie *Sitz im Leben* danego dzieła<sup>272</sup>. Ponadto poznanie Franciszka historycznego to nie tylko jego *Pisma* i dzieło, ale również sposób, w jaki został rozumiany przez swoich naśladowców. Tak więc należy zbadać każde źródło i jego powiązania z momentem historycznym, w którym powstało, oraz zapotrzebowanie, na które odpowiada. Następnie trzeba poznać jego strukturę i formę literacką, a na koniec potrzebna jest uważna ocena świadków, by poznać ich prawdomówność i okoliczności, w których powstawało ich świadectwo. Ponadto wszystkie biografie św. Franciszka napisane między 1228 r. (*Vita I*) a 1318 r. (*Speculum perfectionis*), będąc dziełami hagiograficznymi, nie przywiązywały zbyt dużej wagi do wydarzeń historycznych i chronologii oraz wielokrotnie zostały napisane, aby usprawiedliwić swoją tezę lub skrytykować przeciwną. Każda biografia jest zajęciem pewnej postawy wobec postaci Biedaczyny i prezentowaniem własnego modelu brata mniejszego, dlatego w konsekwencji jest wyborem pewnych informacji z istniejącego materiału o Poverellu<sup>273</sup>.

Można więc stwierdzić, iż powstanie, a następnie rozwój „kwestii franciszkańskiej” spowodował ożywienie zainteresowań osobą i dziełem Biedaczyny z Asyżu oraz sprowokował do intensywnych prac badawczych nad źródłami odnoszącymi się do jego osoby. Z tego punktu widzenia można zgodzić się ze stwierdzeniem Jacquesa Dalaruna, że „kwestia franciszkańska” była efektywna<sup>274</sup>. Mimo iż minął już wiek od wywołania wspomnianej kwestii, to nie wszystkie problemy związane ze źródłami franciszkańskimi udało się wyjaśnić. Jednak owocem owych dyskusji są różne wydania tekstów źródłowych, czego namacalnym dowodem w rzeczywistości polskiej są dwa wydania *Fontes Francescani*<sup>275</sup>.

Na pewno dyskusje nad „kwestią franciszkańską” przeszły swoją ewolucję. Współcześnie badacze nie zajmują się tylko postacią św. Franciszka, ale analizują poszczególne teksty i szukają przyczyn inspirujących autorów oraz badają okoliczności historyczne, w których powstawały poszczególne dzieła. Tak więc dzięki „kwestii franciszkańskiej” można współcześnie mówić o ewolucji wizerunku świętego Franciszka w czasie, a tym samym o ewolucji tożsamości braci mniejszych. Poznanie zmian zachodzących

<sup>272</sup> L. Pellegrini, *Studi recenti sulle fonti francescane*, „Quaderni Medievali” 1982, nr 14, s. 63-64.

<sup>273</sup> A. Pompei, *La „questione francescana”: risultati*, w: tegoż, *Francesco d'Assisi. Intenzionalità teologico-pastorale delle Fonti Francescane*, Edizioni Miscellanea Francescana, Roma 1994, s. 107-108.

<sup>274</sup> J. Dalarun, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, s. 34.

<sup>275</sup> Zob. S. Kafel, *Wczesne źródła franciszkańskie*, ATK, t. I-II, Warszawa 1981; R. Prejs, Z. Kijas, *Źródła franciszkańskie*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2005.

w ruchu franciszkańskim pozwala odkryć przyczyny zmiany obrazu Serafickiego Ojca i zrozumieć dopasowywanie obrazu Franciszka do uwarunkowań historycznych. Rozwój, a tym samym transformacja zakonu, spowodowana zmianami społecznymi i kulturowymi, powodowały zmiany w modelu przedstawianym do naśladowania braciom mniejszym. Poznanie owego procesu pozwala odpowiedzieć na pytanie: dlaczego życie naśladowców św. Franciszka przybrało współcześnie taki kształt, a zarazem ukazuje proces tworzenia się tożsamości brata mniejszego.



## Rozdział V. Kształtowanie się apostołskiego charakteru zakonu (1245-1279)

Po śmierci swego założyciela bracia mniejsi, przeżywający wielki wzrost osobowy, stanęli wobec problemów odnoszących się do ich tożsamości. Zaczęli stawiać sobie pytania: jakie jest ich powołanie i czy w zmieniających się warunkach należało pozostać wiernym pierwotnej formie życia, do której wzywał Franciszek w swym *Testamencie*, czy też dostosować styl życia do zmieniających się warunków? Wątpliwości większości braci zostały rozwiane poprzez wypowiedź Grzegorza IX w bulli *Quo elongati*, która zwalniała franciszkanów z obowiązku przestrzegania zapisów „ostatniej woli” Biedaczyny.

Następne dokumenty Stolicy Apostolskiej, o których była mowa w poprzednim rozdziale, doprowadziły do wyłączenia braci spod jurysdykcji biskupów i w konsekwencji zakon zależał już tylko od władzy papieża. Oczywiście przywileje nadane braciom przez dawnego kardynała Hugolina nie miały intencji zaszkodzenia lub przeciwstawienia się pamięci Świętego, na którego cześć Grzegorz IX wznosił wielką bazylikę w Asyżu. Papież chciał przede wszystkim pomóc Kościołowi w przeprowadzeniu reformy, a do zrealizowania ustalonych przez Sobór Laterański IV zmian wykorzystał zakony św. Dominika i św. Franciszka.

Działania Stolicy Apostolskiej kierowały zakon w stronę aktywności apostołskiej i podjęcia pracy duszpasterskiej. Bracia mniejsi po dwudziestu latach od śmierci Franciszka, podejmując się głoszenia Ewangelii, rozumieli je już nie jako wezwanie do pokuty i nawrócenia (jak w pierwszych latach ruchu franciszkańskiego), ale działalność kaznodziejską, czyli głoszenie kazań, a co za tym idzie: studia i przyjmowanie święceń kapłańskich. Dla naśladowców Poverella żyjących w połowie XIII wieku głównym instrumentem przekazywania słowa Bożego ludowi była właśnie homiletyka. Takie zrozumienie swojego powołania spowodowało upodobnienie się braci mniejszych do dominikanów i przekształcenie się w zakon kaznodziejski.

Sposób prowadzonego życia prowokował braci do szukania dla niego teoretycznego uzasadnienia. Franciszkanie zaczęli wyjaśniać swoje powołanie do życia według *Ewangelii* poprzez głoszenie kazań ludowi, bowiem Chrystus, posyłając swoich apostołów, nakazał im głosić Ewangelię. Bracia mniejsi ów nakaz Chrystusa rozumieli jako polecenie wygłaszania kazań i prowadzenia działalności apostołskiej. W tej perspektywie słowa usłyszane przez założyciela o misji apostołskiej (Mt 10,7-13) stały się potwierdzeniem nauczania jego zakonu, który na wzór apostołów powinien podjąć głoszenie królestwa niebieskiego. Innymi słowy, franciszkanie ze swej istoty (*ex sua professione habet praedicare*), jak powiedział św. Bonawentura, mieli być kaznodziejami, a cały zakon apostołski. Według większości braci taką właśnie formę życia braci mniejszych potwierdził papież, zatwierdzając *Regulę*. Franciszkanie byli więc przekonani, że mandat do głoszenia kazań franciszkanie otrzymali od samego Chrystusa i że został on potwierdzony przez autorytet Stolicy Apostolskiej. Jednak takie uzasadnienie swej działalności, a tym samym tożsamości, nie przekonało wszystkich członków zakonu, a przede wszystkim nie przypadło do gustu przedstawicielom kleru

diecezjalnego. Właśnie postawa tych ostatnich doprowadziła do dyskusji oraz sporu znanego w historii jako spór kleru diecezjalnego z mendykantami<sup>1</sup>.

## 1. Dyskusje o tożsamości zakonu (kontrowersje z klerem diecezjalnym)

Zachodzące zmiany w zakonie, a przede wszystkim klerykalizacja i związane z nią większe zaangażowanie braci mniejszych w działania duszpasterskie doprowadziły do sporów z klerem diecezjalnym. Księży i biskupów, o czym już wspomniano przy okazji omawiania dokumentów papieskich wydanych w obronie zakonu franciszkanów, irytowały przywileje dające naśladowcom św. Franciszka egzempcję większą niż mieli mnisi, co pozwoliło braciom zająć się nie tylko kaznodziejstwem, ale również administracją sakramentów, czyli *cura animarum*<sup>2</sup>. Z tego powodu biskupi zwracali się z listami protestującymi do Stolicy Apostolskiej, a papieże (szczególnie Grzegorz IX) stawali w obronie franciszkanów. Dowodem na to była m.in. bulla Grzegorza IX *Nimis iniqua* z 28.08.1231 r.<sup>3</sup>.

Wejście zakonów na teren pracy duszpasterskiej księży i biskupów doprowadziło do kontrastów, a wynikały one oprócz innych motywów również z różnego postrzegania eklezjologii. Biskupi, opierając się na wiekowej tradycji, byli przekonani, iż troska duszpasterska o wiernych przynależy biskupom i oddelegowanym przez nich proboszczom. Natomiast franciszkanie i dominikanie, opierając się na teorii przywilejów papieskich i przekonaniu o pełni władzy następcy św. Piotra, obeszlą całą strukturę hierarchii lokalnej i bezpośrednio skierowali się do wiernych<sup>4</sup>. Taki sposób postępowania zmienił podejście księży i biskupów do naśladowców św. Franciszka przede wszystkim we Francji i Niemczech.

We wcześniejszym okresie większość biskupów i księży przyjęła życzliwie franciszkanów, co pozwoliło im na pokojowe przebywanie w miastach, w których się osiedlili<sup>5</sup>. Jednak zaangażowanie franciszkanów w życie duszpasterskie, z pominięciem proboszczów i biskupów, spowodowało narastanie wzajemnej wrogości, wyrazem czego było nieudzielanie przez kler diecezjalny pozwoleń na głoszenie kazań w katedrach i kościołach

---

<sup>1</sup> Na temat sporu i jego wpływu na eklezjologię zob. Y.M.J. Congar, *Insegnare e predicare. Aspetti ecclesiologici della disputa tra ordini mendicanti e maestri secolari nella seconda metà del secolo XIII e l'inizio del XIV*, Edizioni Messaggero, Padova 2007. Zob. też: R. Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1990; J. Łopat, *Pierwsze średniowieczne spory o ubóstwo franciszkańskie pomiędzy mistrzami świeckimi a franciszkanami*, „W nurcie franciszkańskim” 2014, nr 21, s. 85-106; L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, Kuria Prowincjalna Krakowskiej Prowincji Braci Mniejszych Kapucynów, Kraków 1998, s. 61-63; S. Nicolosi, *Il francescanesimo tra idealità e storicità*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1988, s. 38-71.

<sup>2</sup> Gratien de Paris był przekonany, że głównym powodem sporu między zakonami żebrzącymi a klerem diecezjalnym w połowie XIII w. była liczba przywilejów udzielona braciom przez Stolicę Apostolską. Zob. G. de Paris, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères Mineurs au XIII siècle*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1982, s. 204.

<sup>3</sup> Gregorius IX, *Nimis iniqua*, w: BF, t. I, s. 74.

<sup>4</sup> Zob. E. Gallo, *Vescovi, clero e Ordine francescano nel secolo XIII*, Gruppo editoriale Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2018, s. 27-28.

<sup>5</sup> Zob. A. Vauchez, *Gli Ordini mendicanti e la riconquista religiosa della società cittadina*, w: tegoż, *Francesco d'Assisi e gli Ordini mendicanti*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2005, s. 118.

parafialnych. W odpowiedzi mendykanci, czyli franciszkanie i dominikanie zaczęli budowę własnych kościołów.

Do lat czterdziestych XIII wieku klasztory i kościoły wspomnianych zakonów budowane były na obrzeżach miast, natomiast od połowy wieku XIII zakony żebrzące zaczęły wznosić swoje siedziby w centrum miast. Wielki napływ wiernych do wybudowanych kościołów spowodował spadek liczby wiernych w katedrach i kościołach parafialnych, co w konsekwencji spowodowało, iż kler diecezjalny zaczął postrzegać braci jako swych konkurentów. Odpływ wiernych z kościołów parafialnych spowodował też mniejsze dochody kleru diecezjalnego. Mimo sporu mendykanci nie przerwali swojej działalności, a wręcz przeciwnie: jeszcze ją zwiększyli. Rozszerzyli bowiem swoje oddziaływanie na szkoły, a następnie na uniwersytety, co tylko spotęgowało konflikt<sup>6</sup>.

Dowodem potwierdzającym narastanie konfliktu były kolejne bulle papieskie. Dnia 6.04.1237 r. Grzegorz IX wydał *Quoniam abundavit iniquitas*, która już w samym tytule informowała o wzroście nieprawości<sup>7</sup>. Papież uskarżał się w swym dokumencie na złe traktowanie braci przez hierarchów odpowiedzialnych za diecezje i kościoły parafialne oraz na nieudzielanie im pozwoleń na głoszenie kazań. Ze swej strony biskupi coraz częściej składali w kurii rzymskiej skargi na poczynania braci, o czym informuje Adam Marsh, który w 1245 r. towarzyszył swojemu biskupowi Robertowi Grossateście podczas wizyty *ad limina*. Brat Adam pisał do swego prowincjała, iż biskupi przygotowują atak na zakony żebrzące podczas najbliższego soboru w Lyonie (Sobór Lyonński I, 1245 r.)<sup>8</sup>. Do interwencji jednak nie doszło, bowiem sobór z woli papieża zajął się tylko sprawami związanymi z nową krucjatą, zagrożeniem ze strony Tatarów i złożeniem z godności cesarskiej Fryderyka II. Nagromadzone niezadowolenie kleru diecezjalnego znalazło swoje ujście w dyskusjach uniwersyteckich. Uniwersytet Paryski stał się szczególnym miejscem zogniskowania konfliktu po tym, jak mendykanci po dekretych papieskich przejęli trzy katedry uniwersyteckie, co mistrzowie świeccy odczytali nie tylko jako zagrożenie, ale jako jawną napaść na ich terytorium.

W tym miejscu należy przypomnieć, iż w średniowieczu ukształtowały się trzy modele organizacji szkolnictwa uniwersyteckiego<sup>9</sup>. Pierwszym był model boloński, w którym kładziono nacisk na nauki prawne, potrzebne dla kadr państwowych. Na Uniwersytecie Bolońskim nie funkcjonował Wydział Teologii. Organizacja uniwersytetu oparta była na systemie kooperacji między studentami i profesorami. Studiujący zawierali umowy z nauczycielami i opłacali ich. Można stwierdzić, iż struktura ustrojowa uniwersytetu

---

<sup>6</sup> Clifford Lawrence, opierając się na kronice dominikanina Jana z Saksonii, który przebywając w Oxfordzie, stwierdził, iż uniwersytet jest dobrym miejscem „na połów”. Według niego minoryci wykorzystywali uniwersytety jako miejsce do akcji powołaniowej. Zob. C.H. Lawrence, *I mendicanti. I nuovi ordini religiosi nella società medievale*, Edizioni san Paolo, Milano 1998, s. 174.

<sup>7</sup> Gregorius IX, *Quoniam abundavit iniquitas*, w: BF, t. I, s. 214-215.

<sup>8</sup> Zob. C.H. Lawrence, *I mendicanti...*, s. 174. Lazaro Iriarte twierdzi, że na Soborze Lyonskim I biskupi sprzeciwili się wobec franciszkanów i dominikanów, broniąc swoich prerogatyw. Por. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 62. Nie ma jednak potwierdzenia tego faktu w dokumentach soborowych. Zob. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 329-393.

<sup>9</sup> Zob. L. Pellegrini, *L'incontro tra due „l'invenzioni” medievali: università e ordini mendicanti*, Liguori Editore, Napoli 2005, s. 89-91.

wzorowana była na instytucjach cechowych. Drugi model zwany był paryskim. Uniwersytet w Paryżu podporządkowano miejscowemu biskupowi. Główny wydział stanowiła teologia, a rektora uniwersytetu wybierano spośród profesorów. Trzecim modelem był uniwersytet założony przez Fryderyka II w Neapolu, stąd nazwa neapolitański. Funkcjonował jako uniwersytet państwowy, niezależny od Kościoła i nastawiony na kształcenie urzędników. W zasadzie w średniowiecznej Europie rozpowszechniły się dwa modele – boloński, zwany *Universitas scholarium*, i paryski, nazywany *Universitas magistrorum*, które miały swoje główne ośrodki w Italii, Francji i Anglii.

Do powszechnego użytku w Europie przeszła fraza *Universitas magistrorum et scholarium*, co oznaczało: społeczność osób nauczających i uczących. W tej społeczności nauczyciele byli mówiącymi, nauczającymi, a studenci słuchaczami<sup>10</sup>. Tak więc ci, którzy słuchali, byli zobowiązani do posłuszeństwa i okazywania szacunku nauczającemu. Aby rozpocząć proces nauczania, należało znaleźć mistrza i przyłączyć się do niego. Bez mistrza nie można było zostać studentem. Jednak był to stary system nauczania, oparty na szkole katedralnej i nauczycielu (*scholasticus*), który w wielkich miastach już pod koniec XII wieku nie wystarczał do zaspokojenia potrzeb edukacyjnych. Tak samo przestarzałym okazywał się system lektury i komentarzy jednego autora (*lectio e glossa*). W tej sytuacji struktura szkolnictwa bazująca na jednym nauczycielu (*magister*), który uczył swych słuchaczy od początku do końca cyklu szkolnego, przeszedł do historii. Pojawiły się wówczas na wzór cechów rzemieślniczych grupy nauczycieli (*magistri*) oraz studentów podzielonych według pochodzenia (*nationes*). W ten sposób powstały grupy szkół i w nich można poszukiwać genezy przyszłego uniwersytetu (*universitas*). Organizowały się one w kooperacje, które z czasem otrzymały własną niezależność nie tylko w nauczaniu, ale także w jurysdykcji sądowej. W ten sposób w średniowiecznym społeczeństwie miejskim powstała nowa grupa społeczna, która posiadała swoje prawa (statuty) i swoich oficjalnych przedstawicieli. Dzięki takim poczynaniom na początku XIII wieku w Bolonii i Paryżu pojawiły się zorganizowane korporacje nauczycieli (*magistri*) i uczniów (*scholares*). Z połączenia tych dwóch zespołów powstało *Universitas magistrorum et scholarium*, czyli stowarzyszenie studentów i profesorów, które do historii przeszło pod terminem „uniwersytet” (*universitas*).

Na początku lat dwudziestych XIII wieku bracia mniejsi weszli na teren uniwersytetów i w bardzo szybkim czasie wielu studentów i kilku profesorów wstąpiło do zakonu. Luigi Pellegrini twierdzi, iż mendykanci wnieśli na uniwersytety nowe spojrzenie na naukę, a mianowicie do tej pory studiowano, aby zdobyć wiedzę, natomiast zakony żebrzące zaoferowały praktyczne użycie zdobytej wiedzy (*doctrina*) do obrony wiary przed herezjami i do przekazania przesłania ewangelicznego wśród ludu<sup>11</sup>. Takie podejście pozwoliło wyjść ze sterylnej dyalektyki oraz poszukiwać wiedzy dla wiedzy, co uczyniło atrakcyjnym przyłączenie się do nowych zakonów. Wzrost liczby kandydatów odbywających studia uniwersyteckie i podjęcie walki z heretykami spowodowały konieczność przeorganizowania przygotowań do działalności kaznodziejskiej. Korzystając z doświadczenia braci kaznodziejów, którzy już w 1228 r. ustanowili w swych konstytucjach, iż przy każdym klasztorze miał być *lector*, czyli nauczyciel mogący prowadzić szkołę, również franciszkanie

<sup>10</sup> E. Sakowicz, *Uniwersytet katolicki*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2012, s. 13.

<sup>11</sup> L. Pellegrini, *L'incontro tra due „invenzioni” medievali...*, s. 136.

wprowadzili swoje *studia* przy każdym większym klasztorze. Jednak do formowania *lectores* potrzebne były wyższe studia, co wymusiło stworzenie pewnej hierarchii studiów. Bracia dominikanie, aby sprostać wymaganiom, utworzyli *Studia particularia*, czyli miejsca, gdzie można było studiować sztuki wyzwolone, jak również teologię. Franciszkanie i dominikanie w ściślejszej łączności z uniwersytetem w Paryżu ustanowili w tym mieście *Studia generalia*<sup>12</sup>. *Studium* było szkołą wewnętrzną zakonu, w której nie przyjmowano studentów świeckich ani księży diecezjalnych. Każda prowincja dominikańska mogła wysłać do paryskiego studium generalnego trzech braci. Po pewnym czasie *studia generalia* powstały w większych miastach europejskich i stanowiły pewną niezależną od uniwersytetów możliwość zdobywania wiedzy, co więcej, stanowiły pewien rodzaj rozproszonego po różnych krajach uniwersytetu. Student lub profesor należący do zakonu otrzymywał rzeczy potrzebne do studiowania oraz przenosił się z jednego studium do drugiego, co powodowało wymianę myśli i otwartość na nowe zapatrywania. Jednak w *studium* nie można było uzyskać stopnia akademickiego, te były możliwe do zdobycia po odbyciu studiów na uniwersytecie<sup>13</sup>.

Bracia mniejsi, kopiując rozwiązania dominikańskie, ustanowili w Paryżu swoje *studium generale*. W 1236 r. wstąpił w szeregi naśladowców Biedaczyny z Asyżu profesor Uniwersytetu Paryskiego Aleksander z Hales i w ten sposób również bracia mniejsi w swoim klasztorze posiadali brata dzierżącego katedrę uniwersytecką. Bracia dominikanie w tym czasie posiadali już dwóch *magistri*, Rolanda z Cremony i Hugona z Saint-Cher. Przejęcie katedr uniwersyteckich przez mendykantów wywołało niezbyt przychylne reakcje wśród *magistri saeculares*.

By zrozumieć postawę mistrzów nienależących do zakonów żebrzących, trzeba cofnąć się do 1229 r., wówczas to we wtorek przed Środą Popielcową grupa studentów obchodzących zakończenie karnawału nie chciała uiścić opłat w jednej z restauracji w dzielnicy Saint Marcel, a wezwani przez właściciela do pomocy mieszkańcy dzielnicy pobili studentów. Kilka dni później studenci wrócili do gospody, już uzbrojeni, zdewastowali lokal oraz wywołali zamieszki w dzielnicy. Wówczas reprezentant króla w Paryżu *prepositus* wezwał oddział policji. W tym czasie proboszcz dzielnicy Saint Marcel zwrócił się z prośbą o interwencję do biskupa, a ten z kolei do legata papieskiego, który w tym czasie przebywał w Paryżu. Legat ze swej strony zwrócił się do Blanki Kastylijskiej (1188-1252), która w imieniu nieletniego Ludwika IX sprawowała rządy w kraju. Królowa wysłała oddział żołnierzy, którzy podczas interwencji zamordowali kilku studentów<sup>14</sup>. Nie byłoby to niczym szczególnym w paryskich obchodach karnawału, gdyby od kilku lat nie dyskutowano i nie dostrzegano kontrastów między studentami i władzą świecką oraz kościelną. Ponadto, jak wiadomo, *universitas* była korporacją studentów i profesorów, mającą swoje przywileje,

---

<sup>12</sup> Na temat studiów w zakonie dominikańskim i franciszkańskim w XIII i XIV w. zob. P. Amogier, M. d'Alatri, *Panorama degli studia degli ordini mendicanti*, w: *Le scuole degli Ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Accademia Tudertina, Todi 1976, s. 35-72.

<sup>13</sup> Zob. P. Maranesi, *E' esistita una scuola francescana? Lo status questionis*, w: tegoż, *Teologia Francescana?*, Cittadella Editrice, Assisi 2010, s. 42.

<sup>14</sup> Informacje na ten temat pochodzą z *Chronica* Mateusza z Paryża. Zob. H.R. Luard, *Matthei Parisiensis monachi sancti Albani Chronica maiora*, Millwood 1964, s. 1872-1883. Zob. L. Pellegrini, *L'incontro tra due „invenzioni” medievali...*, s. 147-154; R. Lambertini, A. Tabarroni, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1989, s. 51-54.

wśród nich również własną jurysdykcję sądową. Właśnie w imieniu *Universitas* zażalenie do władz państwowych i kościelnych złożyła grupa nauczycieli uniwersyteckich. Nie uzyskawszy żadnej odpowiedzi po spotkaniu studentów i profesorów, wybrano 21 *provisores*, którzy mieli opracować plan działania. Dnia 27.03.1229 r. podjęli oni następującą decyzję: jeśli w ciągu miesiąca nie zostaną wypłacone zadośćuczynienia, to nikt ze studentów ani z profesorów przez sześć lat nie będzie mógł mieszkać w Paryżu i w tym czasie żaden profesor nie podejmie się prowadzenia lekcji ani publicznie, ani prywatnie. Po upływie sześciu lat zostaną podjęte kolejne postanowienia<sup>15</sup>. Decyzja została potwierdzona przysięgą studentów i profesorów, czyli społeczności *Universitas*. Członkowie Uniwersytetu Paryskiego byli przekonani o swej sile i znaczeniu społecznym. Opuszczenie miasta przez tysiące studentów spowodowałoby krach finansowy miasta. Skuteczność owej metody zależała przede wszystkim od solidarności profesorów. Jednak tej zabrakło. Niektórzy *magister* nadal prowadzili wykłady. Byli to profesorowie należący do kanoników katedralnych i członkowie wspólnot zakonnych. Jednak większość profesorów powstrzymała się od wykładów lub wyjechała do innych miast. Podobnie duża liczba studentów opuściła miasto.

Najwyraźniej zarządzająca miastem Blanka z Kastylii nie wzięła na poważnie gróźb spisanych przez *provisores*, skoro podjęła propozycje rozmów dopiero w sierpniu 1229 r. W takiej sytuacji nastąpiła interwencja papieża Grzegorza IX. Dyplomacja papieska podjęła działania w trzech kierunkach: w stronę króla, biskupa Paryża i profesorów. Papież ustanowił sędziów zewnętrznych, którzy mieli doprowadzić do zgody. Brakuje jednak informacji na temat przebiegu rozmów, ale nie doprowadziły one do rozwiązania sporu. Papież 13.04.1231 r. wydał bullę *Parens scientiarum*<sup>16</sup>, w której gwarantował profesorom i studentom wszelkie otrzymane wcześniej przywileje i autonomię. Wśród uprawnień papieskich znajdował się jeden godzien podkreślenia. Ojciec Święty udzielił Uniwersytetowi Paryskiemu prawa do strajku jako środka do obrony swoich przywilejów oraz w wypadku zagrożenia autonomii. Dokument papieski kończył się zapewnieniem bezkarności dla profesorów i studentów, którzy przyczynili się do rozproszenia uniwersytetu.

Profesorów uniwersyteckich i studentów po powrocie do Paryża czekały pewne zmiany. Mianowicie podczas ich nieobecności bracia dominikanie przejęli jedną z katedr uniwersyteckich, a bracia franciszkanie w 1230 r. otworzyli swój nowy klasztor ze *studium generale* niedaleko uniwersytetu. Pierwszy klasztor franciszkanów znajdował się w dzielnicy Saint-Denis. Natomiast nowy, wybudowany przy pomocy Blanki Kastylijskiej i biskupa Paryża powstał w pobliżu opactwa Saint-Germain-des-Prés. Miał służyć jako dom studiów, nie ma jednak dokumentów umożliwiających opisanie struktury i schematu studiów, które się w nim odbywały. Zakon posiadał w tym czasie przynajmniej jednego profesora w osobie Hajmona z Faversham, który wówczas był kustoszem w Paryżu, ale nie ma pewności, czy nauczał w Paryżu<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Dokument z decyzją *provisores* znajduje się w zbiorze dokumentów dotyczących Uniwersytetu Paryskiego. Zob. H. Denifle, A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisensis, sub auspiciis Consilii Generalis Facultatum Parisiensium*, t. I, Paris 1889, s. 118. W 1964 r. w Brukseli ukazał się przedruk tego dzieła.

<sup>16</sup> Na temat dokumentu papieskiego zob. L. Pellegrini, *L'incontro tra due „invenzioni” medievali...*, s. 150-151.

<sup>17</sup> Clifford Lawrence uważa, że nie istnieją dokumenty potwierdzające nauczanie Hajmona w Paryżu i że pierwszym franciszkańskim mistrzem teologii nauczającym w Paryżu był Aleksander z Hales, który wstąpił do zakonu w 1236 r. Zob. C.H. Lawrence, *I mendicanti...*, s. 150. Jerzy Łopat twierdzi, iż Hajmon prawdopodobnie

Tak więc zakony żebrzące nie okazały się solidarne z decyzjami *Studium Parisiense*. W tej sytuacji mistrzowie świeccy (*magistri saeculares*) karcili zakonników za ich brak solidarności, a ponadto zarzucali im nieuczciwą konkurencję, zakonnicy bowiem udzielali lekcji za darmo, a profesorowie świeccy byli opłacani przez studentów<sup>18</sup>. W dokumentach Uniwersytetu Paryskiego zachowała się informacja o reakcji mistrzów świeckich na zastale zmiany. *Magistri* zarzucili braciom, przede wszystkim dominikanom, którzy przejęli jedną z Katedr Teologii podczas nieobecności profesorów świeckich, niewyobrażalną chciwość i obłudę. Przywoływali wypowiedzi braci należących do zakonów żebrzących, głoszących, iż powstali, aby w doskonałej pokorze służyć Chrystusowi. Dlatego mistrzowie dziwili się, skąd u nich pragnienie zaszczytów i zdobywanie tytułów naukowych. Takie postępowanie, według *magistri saeculares*, było przeciwne ewangelicznej pokorze, którą wybrali mendykanci<sup>19</sup>. Nietrudno odkryć w tej wypowiedzi atmosferę rywalizacji, zazdrości i pewnej formy złośliwości albo drwiny. Co więcej, profesorowie byli przekonani, iż przejęcie katedr uniwersyteckich dokonało się przy współpracy biskupa miejsca i kanclerza<sup>20</sup>.

Mendykanci uzasadniali swoją postawę niezależnością wobec *Universitas magistrorum et scholarium*, bowiem jako zakon posiadali własną autonomię. Ponadto ze względu na bycie zakonem podlegali swoim prawom zakonnym i nie mogli przynależeć do innych grup społecznych. Trudno na podstawie dostępnych dokumentów stwierdzić, czy argumenty zakonników przekonały mistrzów świeckich, czy chcieli wyłącznie wykorzystać czas do wzmocnienia swojej pozycji. Faktem jest, iż w latach 1231-1240 relacje między obydwojema stronami sporu były pokojowe. Natomiast okres między 1240 a 1250 r. upłynął na sporach o dzieła Arystotelesa. Już wcześniej, bo w 1231 r. Grzegorz IX powołał komisję do zbadania pism autora i ich zgodności z wiarą. Początkowo opinia była negatywna, ale z czasem Grzegorz IX zawiesił wszystkie kary, które zaciągnęli profesorowie wykładający Arystotelesa<sup>21</sup>.

Aktywne już przez braci mniejszych i braci kaznodziejów *studia generalia* po decyzji otwarcia ich na świeckich stanowiły teraz pewne zagrożenie dla profesorów świeckich. Jednak największym niebezpieczeństwem dla *magistri saeculares* byli mistrzowie uniwersyteccy, którzy wstąpili do dominikanów i franciszkanów oraz przenieśli swoje katedry do klasztorów. Tym bardziej, iż 30.05.1250 r. Innocenty IV udzielił zakonowi żebrzącemu przywileju, na mocy którego mogli otrzymywać stopień magistra teologii (*magister in teologia*) bez konieczności przechodzenia przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu

---

był nauczycielem w Paryżu. Zob. J. Łopat, *Leksykon postaci franciszkańskich z XIII i XIV wieku*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2011, s. 361. Natomiast we wcześniejszej swej pracy twierdził, iż Hajmon był wykładowcą uniwersyteckim w Paryżu. Por. J. Łopat, *Paryż i początki uprawiania systematycznej teologii w zakonie franciszkańskim*, „Lignum Vitae” 2004, nr 5, s. 48. Możliwość wykładania przez Hajmona w tym czasie w Paryżu dopuszczają Van Dijk oraz Moorman. Zob. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The originis of the modern Roman Liturgy*, The Newman Press, Edinburgh 1960, s. 282-183; J. Moorman, *A History of the Franciscan Order. From ist Originis to the year 1517*, Oxford 1968, s. 167.

<sup>18</sup> A. Vauchez, *Gli Ordini mendicanti...*, s. 118.

<sup>19</sup> D. Denifle, E. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisensis...*, t. I, s. 230.

<sup>20</sup> Tamże, s. 253.

<sup>21</sup> C.H. Lawrence, *I mendicanti...*, s. 164-165.

Paryskiego<sup>22</sup>. Do tej pory zakonnicy tak zwane *trivium* i *quadrivium*, czyli siedem sztuk wyzwolonych (*sette artes liberales*), zaliczali w swoich szkołach zakonnych, natomiast studia teologii odbywali na uniwersytecie. Po tym, jak trzej mistrzowie teologii wstąpili w szeregi mendykantów, również teologię można było studiować w klasztorach dominikanów i franciszkanów. W ten sposób od 1236 r. trzech *magistri mendicantes* spowodowało dość duży odpływ studentów z *universitas*, co zmniejszyło zakres oddziaływania profesorów świeckich. Zakładając, że liczba studentów chcących studiować teologię nie była zbyt duża, nie dziwi fakt, że profesorowie zakonni byli postrzegani przez mistrzów świeckich jako konkurencja i zagrożenie. By temu zapobiec, profesorowie świeccy zaproponowali w 1252 r., aby każda rodzina zakonna miała tylko jedną Katedrę Teologii i aby zastosować zasadę proporcji w przyjmowaniu studentów<sup>23</sup>. Bracia kaznodzieje i bracia mniejsi nie przystali na takie rozwiązanie, przekonani, iż nie obowiązują ich reguły stowarzyszenia magistrów i studentów, czyli *universitas*. W replice *magistri seculares* odbyli tajne spotkanie, na którym postanowili zabronić zakonnikom otwierania nowego kolegium. Decyzja, mimo że podjęta w tajemnicy, była – jak zauważył Gratien de Paris – wypowiedzeniem wojny zakonowi<sup>24</sup>.

Spór nie był tylko wyrazem rywalizacji między nauczycielami akademickimi. Mistrzowie zakonni poprzez odbyte studia i zdobyty tytuł doktora teologii przynależeli formalnie do *universitas*, ale bez zachowywania przepisów stowarzyszenia magistrów i studentów w rzeczywistości do niej nie należeli. Właśnie nieprzestrzeganie statutu uniwersytetu stało się oficjalnym oskarżeniem względem *magistri mendicantes*. W 1253 r. grupa studentów starła się z mieszkańcami miasta i podobnie jak w 1230 r. została w brutalny sposób potraktowana przez policję, a kilku studentów znalazło się w więzieniu. Studenci zwrócili się więc do stowarzyszenia profesorów, aby dochodziło sprawiedliwości. Oczywiście *magistri saeculares* opowiedzieli się po stronie studentów, a w proteście przeciw działaniom straży miejskiej i policji ogłosili strajk i opuścili miasto<sup>25</sup>.

Sytuacja profesorów zakonnych (*magistri mendicantes*) stała się niezwykle delikatna. Sprawa dotyczyła bowiem nie tylko profesorów, ale opowiedzenia się „za” lub „przeciw” studentom. Mistrzowie zakonni podjęli jednak decyzję o kontynuowaniu wykładów. Postępowanie takie zostało przez profesorów świeckich uznane za złamanie zasad panujących na uniwersytecie i w konsekwencji *magistri mendicantes* zostali wydalen z *universitas*, co więcej: postawiono warunek złożenia ślubowania przestrzegania reguł wspólnoty uniwersyteckiej przez mistrzów zakonnych przed ponownym włączeniem profesorów

---

<sup>22</sup> Zob. J. Łopat, *Pierwsze średniowieczne spory o ubóstwo franciszkańskie...*, s. 86. Autor twierdzi, iż mendykantom papież przyznał też przywilej otrzymywania stopnia doktora teologii z rąk samego papieża z pominięciem procedury uniwersyteckiej. Jednak nie podaje on źródeł, na których opiera taką tezę.

<sup>23</sup> E. Gallo, *Vescovi, clero e Ordine francescano nel secolo XIII*, Gruppo editoriale Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2018, s. 30; G. de Paris, *Histoire de la fondation...*, s. 207-208.

<sup>24</sup> Zob. tenże, *Historie de la fondation...*, s. 208; L. Pellegrini, *L'incontro tra due „invenzioni” medievali...*, s. 161. Giulia Barone twierdzi, iż w początkowej fazie konfliktu głównymi przeciwnikami sporu między mendykantami i mistrzami świeckimi nie byli franciszkanie, lecz dominikanie. Zob. G. Barone, *Il papato e i dominicani nel duecento*, w: *Il papato duecentesco e gli odini mendicanti*, Atti del XXV Convegno internazionale Assisi, 13-14 febbraio 1998, Spoleto 1998, s. 92-93.

<sup>25</sup> Zob. H. Denifle, E. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisensis...*, t. I, s. 219. Ogłaszając strajk, studenci i profesorowie powołali się na przywilej udzielony im przez Stolicę Apostolską.



zakonnych do wspólnoty uniwersyteckiej<sup>26</sup>. W takiej sytuacji profesorom zakonnym pozostało tylko odwołanie się do Stolicy Apostolskiej.

W tym samym roku 1253 przybył do Paryża generał Zakonu Braci Mniejszych, Jan z Parmy, który wraz z generałem dominikanów podjął się mediacji pokojowej między zwaśnionymi stronami. Rozmowy doprowadziły do pewnej formy kompromisu<sup>27</sup>. Tak przynajmniej wydawało się przedstawicielom mendikantów, którzy wycofali odwołanie do Stolicy Apostolskiej. Jednak zgoda była tylko prowizoryczna i okazała się chwilowym rozejmem. Dnia 4.02.1254 r. ukazał się dokument skierowany do wszystkich biskupów i studentów, w którym *magistri saeculares* wystąpili przeciw temu, iż dominikanie mają dwie Katedry Teologii i nie okazali się solidarni z profesorami i studentami podczas strajku, poza tym nie zgodzili się na propozycję mistrzów świeckich na złożenie przysięgi wierności statutom uniwersytetu. Tak sformułowane zarzuty mogłyby świadczyć o proteście tylko przeciw dominikanom, ale w dalszej części dokumentu został zamieszczony też zapis o tym, iż znajomość *Pisma Świętego*, a tym samym studiowanie świętej teologii jest bardziej konieczne dla kleryków diecezjalnych niż dla przynależących do zakonów. Księża diecezjalni powołani są bowiem do troski duszpasterskiej (*cura animarum*) i oni też dużo częściej niż zakonnicy są powoływani do sprawowania urzędów w Kościele<sup>28</sup>. Te wypowiedzi zostały zrozumiane przez zakony żebrzące jako wypowiedzenie wojny. Zarazem dają możliwość dostrzeżenia, jakie tematy będą się przewijały w konflikcie między mistrzami świeckimi a zakonnymi.

Mistrzowie świeccy chcieli wykorzystać w swej dyskusji z profesorami zakonnymi napięcia i konflikty, które zaistniały w pracy pastoralnej między księżmi diecezjalnymi a mendikantami. *Magistri saeculares* w zgodzie z większością kleru diecezjalnego chcieli ograniczyć działalność franciszkanów i dominikanów w tych dziedzinach, które uważali za przynależne im. Optowali więc za tym, aby wyłączyć zakony ze środowiska uniwersyteckiego, a tym samym pozbawić zakonników katedr uniwersyteckich. Można więc stwierdzić, iż dyskusja toczyła się na dwóch poziomach – praktyki duszpasterskiej oraz teorii na temat tego, jaką rolę w Kościele mają sprawować zakony żebrzące. Środowisko księży diecezjalnych było przekonane w owym czasie, iż to do nich należy zgodnie z tradycją i prawem troska duszpasterska, natomiast mendiկanci poprzez uzyskane przywileje papieskie wprowadzili zamęt w uporządkowane działanie Kościoła<sup>29</sup>.

Mistrzowie Uniwersytetu Paryskiego na swojego rzecznika wybrali Wilhelma z Saint-Amour (1200-1272) magistra prawa i doktora teologii i powierzyli mu reprezentowanie stanowiska *magistri saeculares* przed papieżem. Innocenty IV przywołał obie strony sporu przed trybunał kurii rzymskiej. Nieoczekiwanie pomoc mistrzom świeckim przyszła od jednego z braci mniejszych, a mianowicie Gerarda z Borgo San Donnino<sup>30</sup>. Brat Gerard,

<sup>26</sup> C.H. Lawrence, *I mendicanti...*, s. 175; A. Vauchez, *Gli Ordini mendicanti...*, s. 118-119.

<sup>27</sup> Zob. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 62; J. Moorman, *A History of the Franciscan Order...*, s. 127.

<sup>28</sup> Por. H. Denifle, E. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisensis...*, t. I, s. 254.

<sup>29</sup> L. Pellegrini, *Mendicani e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della „cura animarum”*, w: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Atti dell'VIII convegno Internazionale Assisi, 16-18 ottobre 1980, Assisi 1981, s. 162-164; Y. Congar, *Insegnare e predicare...*, s. 55-61. Yves Congar twierdził, iż mistrzowie świeccy nie negowali prymatu papieża, ale jego zakres i zawartość.

<sup>30</sup> Na temat życia Gerarda z Borgo San Donnino zob. LPF, s. 335-336.

włoski franciszkanin, od młodości był zafascynowany postacią Joachima z Fiore i jego wizją historii. Właśnie owo zainteresowanie stało się przyczyną nieszczęść dla niego i problemów w zakonie franciszkańskim.

Joachim z Fiore (1135-1202)<sup>31</sup> miał duży wpływ na religijność ludzi średniowiecza. Opat, rozważając *Pismo Święte*, doszedł do wniosku, że istnieje łączność między *Starym a Nowym Testamentem*, stąd napisane przez niego dzieło nosiło tytuł *Concordia Veteris et Novi Testamenti*. Joachim z trynitologii przejął perspektywę swojego ujęcia procesu dziejowego i twierdził, iż historia jest polem działania Boga. Rozumiał zgodność (*concordia*) jako podobieństwo proporcji między historycznymi zdarzeniami. Nie byłoby w tym nic nadzwyczajnego, bowiem od początku chrześcijaństwa egzegeci uważali, że *Stary Testament* zapowiadał *Nowy*. Specyfiką opata z Fiore była jego trójelementowość, czyli podział czasu na następujące etapy: na erę Boga Ojca, Boga Syna i Boga Ducha Świętego, co można nazwać trynitarną wizją dziejów. Choć jak zauważają znawcy myśli Joachima z Fiore, opat nie mówił nigdy o trzech czasach (*temporibus*) ani o trzech wiekach (*aetatibus*), lecz zawsze o trzech *status*<sup>32</sup>. Autor koncepcji nie był bowiem tryteistą, ale wierzącym w jednego Boga w Trójcy i właśnie ten jeden Bóg według niego działa na przestrzeni dziejów. Jednak schemat Joachima następujących po sobie er przyjęli jego uczniowie. W wizji Joachima z Fiore era Boga-Ojca miała trwać od Adama do Chrystusa, epoka Syna Bożego od Chrystusa do około roku 1260 i w tym czasie miał się zacząć okres Ducha Świętego. Trzecia era rozpoczęła się bowiem w osobie św. Benedykta z Nursji i miała trwać 42 pokolenia. Taką liczbę przyjął Joachim ze względu na liczbę 42 pokoleń między Abrahamem a Chrystusem. Opat z Fiore za długość życia pokolenia przyjął 30 lat, bowiem w tym wieku Chrystus pozyskał swoich uczniów, czyli synów duchowych. Po pomnożeniu liczby lat i pokoleń uzyskał rok 1260 jako rozpoczynający trzecią erę.

Trzy ery wyrażały się też poprzez trzy porządki wybranych (*ordines electorum*), którzy byli powołani do przewodzenia w danej erze. Tak więc pierwszej erze przewodził zakon żonatych, czyli patriarchów i proroków. Druga epoka to zakon księży, a trzecia to okres mnichów. W trzeciej erze ludzie w wizji Joachima mieli żyć według ducha (*secundum spiritus*) i miał być to okres kontemplacji. Dla Joachima więc ludzkość przechodziła ewolucje o charakterze mistycznym: od bojaźni Boga poprzez wiarę w Niego aż do pełnej miłości, bowiem jest ona największą z cnót (1Kor 13,13). Ewolucja następowała w relacji z Bogiem od niewolników do przyjaciół, czyli dokonywała się przemiana człowieka od żyjącego według ciała do żyjącego pełnią ducha. Inaczej mówiąc, od starego człowieka do człowieka nowego (*novum hominem*).

Podczas pobytu na południu Francji w latach 1247-1248 Gerard z Borgo San Donnino zapoznał się z teoriami Joachima z Fiore, a przede wszystkim z przypisywanym opatowi z Fiore *Expositio super Hieremiam prophetam*. Choć niektórzy twierdzą, iż koncepcje opata Joachima poznał dzięki kontaktom z generałem zakonu Janem z Parmy, jednak nie ma na to

<sup>31</sup> Zob. Z. Skwierczyński, *Joachim z Fiore*, w: EK, t. VIII, Lublin 2000, s. 28-29.

<sup>32</sup> Zob. K. Wróblewska, *Trynitarna wizja dziejów Joachima z Fiore*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2001, nr 46, s. 3-11; T. Manteuffel, *W oczekiwaniu ery wolności i pokoju. Historiozofia Joachima z Fiore*, „Przegląd Historyczny” 1969, nr 60, s. 237-245.

dowodów<sup>33</sup>. Brat Gerard został wysłany na studia do Paryża, gdzie w 1252 r. otrzymał stopień lektora teologii (*lector in teologia*). Być może podczas studiów albo nawet wcześniej zapoznał się z teoriami Aleksandra z Bremen, zwanego Aleksandrem Minorytą, i jego dziełem *Expositio in Apocalypsim*<sup>34</sup>. Brat Aleksander przyjął *Super Hieremiam* jako dzieło Joachima i jego interpretację *Apokalipsy* zaaplikował do wydarzeń historycznych. Na tej podstawie stwierdził, iż Kościół zbliżał się do swego upadku, ale Bóg wysłał do jego uratowania dominikanów i franciszkanów, tak więc zakony żebrzące były w tej wizji posłańcami Boga działającymi w celu ratowania Kościoła<sup>35</sup>. Gerard z Borgo San Donnino po lekturze wspomnianych dzieł doszedł do wniosku, iż Franciszek posiadający znaki Chrystusa, czyli stygmaty, jest postacią, od której zaczyna się nowa era przewidziana przez Joachima z Fiore i to on ze swoim zakonem został posłany do odnowy Kościoła. W przemyśleniach brata Gerarda nowa era zaczęła się wraz z św. Franciszkiem, jego zakon zaś, czyli bracia mniejsi, są przewidzianym przez opata Joachima *ordo futurus*. W 1254 r. Gerard wydał *Liber indroductorius ad evangelium aeternum*<sup>36</sup>, czyli swój komentarz do *Concordia Novi et Veteri testamenti* Joachima z Fiore. Autor przyjął teorię Joachima o podziale czasu na trzy epoki, a od siebie dodał, iż bracia mniejsi są nowymi ludźmi duchowymi (*viri spirituales*) przewidzianymi przez opata Joachima w *Evangelium aeternum*.

Ukazanie się tekstu Gerarda z Borgo San Donnino było okazją dla *magistri saeculares*, by uderzyć w mendykantów oskarżeniem o herezje. Początkowo mistrzowie świeccy byli przekonani, iż autor dzieła jest dominikaninem, dopiero z czasem okazało się, iż utwór jest wytworem franciszkanina. Pismo brata Gerarda bardzo szybko stało się przedmiotem potępień na katedrach uniwersytetu, a Wilhem z Saint-Amour, będący w drodze do Avignonu na rozprawę przed trybunałem papieskim, przygotował listę herezji zawartych w dziele młodego franciszkanina<sup>37</sup>. W tym miejscu należy wspomnieć, iż Sobór Laterański IV w konstytucji 2. potępił jako heretyckie niektóre wypowiedzi opata Joachima i stwierdził, że każdy, kto odważyłby się bronić lub uznawać naukę Joachima, miał być odrzucony przez wszystkich jako heretyk<sup>38</sup>.

Papież Innocenty IV znalazł się w trudnej sytuacji: z jednej strony popierał działalność synów św. Franciszka i św. Dominika, a z drugiej nie mógł pozostać obojętny na zastrzeżenia

---

<sup>33</sup> Zob. LPF, s. 335.

<sup>34</sup> Na temat Aleksandra z Bremen zob. tamże, s. 56.

<sup>35</sup> Zob. R. Manselli, *L'Apocalisse e l'interpretazione francescana della storia*, w: tegoż, *Scritti sul Medioevo*, Bulzoni Editore, Roma 1994, s. 373-386.

<sup>36</sup> Dzieło po uznaniu go przez komisję papieską w 1255 r. za heretyckie zostało zniszczone. Zob. R. Orioli, *Gerardo da Borgo San Donnino*, t. LIII, Dizionario Biografico degli Italiani, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000, s. 357-358. Z powodu zniszczenia dzieła bardzo trudno jest wypowiadać się o jego zawartości. Znane jest tylko z protokołów komisji papieskiej. Obecnie są one przechowywane w Landesbibliothek w Dreźnie.

<sup>37</sup> Raoul Manselli twierdził, iż profesorowie paryscy znaleźli 31 herezji w dziele Gerarda z Borgo San Donnino. Zob. R. Maselli, *La „Lectura super Apocalypsim” di Pietro di Giovanni Olivi*, Ricerche sull' escatologismo medievale, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1955, s. 118. Raniero Orioli precyzuje, iż wśród tych 31 błędów tylko 7 przypisano bratu Gerardowi, a reszta to błędy opata Joachima. Zob. R. Orioli, *Gerardo da Borgo San Donnino*, Dizionario Biografico degli Italiani, t. LIII, Roma 2000, s. 357.

<sup>38</sup> Zob. Konst. 2 Soboru Laterańskiego IV, w: A. Baran, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 224-230.

i krytykę kierowaną do niego przez biskupów i kapłanów diecezjalnych oraz oskarżenie o głoszenie herezji, które wysunęli profesorowie francuscy przeciw zakonowi żebrzącym. Ojciec Święty 21.11.1254 r. wydał bullę *Etsi animarum*<sup>39</sup>, w której zawiesił wszystkie przywileje otrzymane przez mendykantów odnoszące się do zwolnienia ich z przepisów dotyczących praw proboszczów i biskupów diecezjalnych, wśród których znalazł się przywilej spowiadania i głoszenia kazań bez zgody proboszcza i biskupa miejsca<sup>40</sup>. Był to pierwszy w dotychczasowej historii zakonu dokument papieski, który nie brał franciszkanów w obronę, a wręcz przeciwnie: zarzucał im wiele nadużyć. Innocenty IV napisał, iż doszły do niego wiadomości o postępowaniu minorytów, które go bardzo zasmuciły, bowiem bracia nie przestrzegali prawa i zwyczajów względem biskupów i kapłanów, a nawet dopuszczali do sakramentów osoby podlegające karom kanonicznym<sup>41</sup>. Takie czyny w opinii Innocentego IV obrażały Boga i narażały dusze wiernych na zatracenie.

Wśród owych zarzutów papież przywołał informacje o tym, że bracia przyjmowali wiernych z pobliskich parafii na Mszach św., które miały być odprawiane tylko dla zakonników. Co więcej, bracia spowiadali parafian bez zgody swoich proboszczów, przez co narażali ich na lekceważenie. Poza tym, przez takie postępowanie proboszczowie nie mieli możliwości zorientowania się w sytuacji duchowej swoich wiernych, a tym samym nie byli w stanie interweniować, aby wzmocnić lub uzdrowić dusze wiernych. W tej sytuacji nie mogli też ponosić odpowiedzialności za dusze, które uległy zatraceniu<sup>42</sup>. Innocenty IV ubolewał również nad tym, że w niedziele i w dni świąteczne wierni zamiast uczestniczyć we Mszy św. w kościele parafialnym, szli do świątyni braci. Takie postępowanie wiernych spowodowało, iż proboszcz pozostawał w swym kościele jak „samotny wróbel” (*et sacerdos in domo Domini quasi passer unicum*), pozbawiony wsparcia duchowego i materialnego<sup>43</sup>. Co gorsze, pisał papież, niektórzy zakonnicy w sposób lekceważący głosili kazania w tym samym momencie, gdy biskup diecezjalny kierował słowo Boże do swojego ludu. Aby temu zapobiec, Innocenty IV od tej pory zabraniał braciom dominikanom i franciszkanom głoszenia kazań w tym samym czasie co biskup<sup>44</sup>. Papież w swej *Etsi animarum* nie szczędził też słów nagany dla braci, którzy udawali się do domów osób umierających i kusząc pięknymi słowami, przyrzekali szczęście wieczne umierającym, jeśli ci zapiszą im ofiary w testamencie i wybiorą ich kościoły na pochówek.

<sup>39</sup> Bulla Innocentego IV *Etsi animarum* znajduje się w dodatku do BF, czyli w: *Bullari Franciscani Epitome*, t. II, Collegii S. Bonaventura apud Claras, Aquas 1908, s. 259-261.

<sup>40</sup> Taką opinię wygłaszają m.in. Clifford Lawrance i Grado Merlo. Zob. C.H. Lawrance, *I mendicanti...*, s. 176; G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco*, Editrici Francescane, Padova 2013, s. 164. Natomiast Luigi Pellegrini twierdzi, iż papież nie zawiesił działania udzielonych przywilejów, a tylko wypowiedział się w sprawie przekroczeń i nadużyć ze strony braci. Zob. L. Pellegrini, *L'incontro tra due „invenzioni” medievali...*, s. 165-166.

<sup>41</sup> Innocentio IV, *Etsi animarum*, w: BFE, t. II, s. 259: *Sane gravis et clamosa querela nostris assidue auribus inculcatur, quo nonnulli vestrum suis iuribus et minibus non contenti parrochianos alienos praesumant tenere ad divina recipere contra canonicas sanctiones.*

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Tamże, s. 260.

<sup>44</sup> Tamże: *Et ut debitus honor episcopis deferatur, eadem die, qua diocesanus episcopus vel alius loco eius solemniter praedicat, maxime in ecclesia cathedrali, nullus vestrum in eadem civitate vel loco praedicare praesumat.*

Następca św. Piotra po opisanu powyższych faktów stwierdził, iż są jeszcze inne, nie mniej ciężkie przewinienia braci, ale na razie je przemilczy. W konsekwencji bulla *Etsi animarum* zabraniała mendykantom przyjmowania wiernych z innych parafii w niedziele i święta oraz zakazywała udzielania sakramentu pokuty osobom niemającym pozwolenia swojego proboszcza. Papież zabronił też braciom głoszenia kazań lub wykonywania praktyk liturgicznych w kościołach i oratoriach, gdy w tym samym czasie odbywają się jakiegokolwiek obrzędy liturgiczne w kościele parafialnym. Był to według Ojca Świętego sposób, aby wierni przestali opuszczać liturgię w swoich parafiach. Ponadto bracia mogli głosić kazania tylko za pozwoleniem proboszcza. Jeśli jakiś członek parafii zażyczył sobie być pochowanym w kościele braci, to w okresie ośmiu dni bracia mieli biskupowi miejsca lub proboszczowi parafii, do której należał zmarły, dostarczyć połowę ofiary (*portio canonica*), jaką na ten cel otrzymali od zmarłego<sup>45</sup>.

Innocenty IV, jak wspomniano wcześniej, był prawnikiem i jego postępowanie w konflikcie między zakonami a księżmi diecezjalnymi wynikało z jego mentalności jurydycznej<sup>46</sup>. Mistrzowie świeccy przekonali papieża, iż postępowanie braci dominikanów i franciszkanów było niezgodne z postanowieniami Soboru Laterańskiego IV, który jasno określił, iż odpowiedzialny za parafię jest proboszcz.

Wspomniany sobór z 1215 r. zakończył proces zamykania okręgów duszpasterskich, zwanych parafiami. Do tej pory granice parafii określane były głównie przez prawa własności osób lub instytucji, co było przyczyną wielu problemów, przede wszystkim, gdy doszło do szybkiego rozwoju miast, który utrudnił kontakt parafian z duszpasterzem<sup>47</sup>. Ograniczenie kręgu duszpasterskiego miało sprzyjać budowaniu wspólnoty lokalnej, by w ten sposób skuteczniej zapanować nad sytuacją i obronić wiernych przed wpływem heretyków.

Sobór Laterański IV wprowadził obowiązek spowiadania się u własnego proboszcza. Natomiast wierny, który chciałby się wyspowiadać u innego kapłana, musiał otrzymać na to pozwolenie od swojego proboszcza<sup>48</sup>. Ponadto dekretem soborowym wszyscy, którzy osiągnęli dojrzałość, zostali zobowiązani do przyjęcia raz w roku Komunii św. również w swojej parafii. Postanowienia soborowe wpłynęły znacznie na pozycję księdza diecezjalnego w Kościele. Od tej pory to proboszcz decydował o udzieleniu rozgrzeszenia i możliwości przyjęcia Komunii św., tak więc jemu powierzona została troska duszpasterska (*cura animarum*), choć ograniczała się ona tylko do sprawowania sakramentów.

Należy zauważyć, iż zgodnie z postanowieniami Soboru Laterańskiego IV proboszcz nie był zobowiązany do wygłaszania kazań. Sobór posługę głoszenia słowa Bożego zarezerwował biskupom i wybranym przez nich mężczyznom zdatnym do pełnienia tej

---

<sup>45</sup> Innocentio IV, *Etsi animarum*, w: BFE, t. II, s. 261. Na temat papieskich zakazów zob. C. Tammara, *La giurisdizione degli ordini mendicanti durante il Medioevo: la disputa tra religiosi e secolari nell'Universita' di Parigi durante il XIII secolo*, „Angelicum” 2006, nr 83, s. 377-395.

<sup>46</sup> Kazimierz Dopierała twierdzi, że opracował trzy zbiory konstytucji i dekretów, a także komentarze do dekretów Grzegorza IX. Zob. K. Dopierała, *Księga papieża*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1996, s. 207.

<sup>47</sup> Zob. W. Rozynkowski, *IV Sobór Laterański (1215) – jego znaczenie dla organizacji parafialnej*, „Roczniki Teologiczne” 2002, nr 49, z. 4, s. 5-14.

<sup>48</sup> Por. Konst. 21 Soboru Laterańskiego IV. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, s. 259.

posługi<sup>49</sup>. Na podstawie postanowień soborowych papież Innocenty IV stwierdził, iż bracia mogą spowiadać tylko tych wiernych, którzy otrzymali pozwolenie od swojego proboszcza na spowiedź poza parafią. Poza tym zakonnicy mogą głosić kazania tylko wówczas, gdy zostali zaproszeni przez proboszcza lub przynajmniej otrzymali jego pozwolenie.

Wyżsi przełożeni franciszkanów i dominikanów bardzo szybko zdali sobie sprawę z powagi sytuacji i na początku 1255 r. wysłali wspólny list do wszystkich członków swoich zakonów, w którym ogłosili „braterstwo broni”, a mianowicie wspólną obronę przed atakami zewnętrznymi i zaniechanie wszelkich sporów między jednym a drugim zakonem<sup>50</sup>. Przełożeni zakonnicy zauważyli, iż postanowienia bulli *Etsi animarum* w drastyczny sposób ograniczały autonomię zakonów żebrzących w kościołach lokalnych<sup>51</sup>.

Bulla *Etsi animarum* była krótkotrwałym sukcesem kleru diecezjalnego, bowiem 7.12.1254 r. zmarł Innocenty IV. A na jego miejsce wybrano bratanka Innocentego III i krewnego Grzegorza IX – Rinalda Contiego, który przybrał imię Aleksander IV. Kardynał Rinaldo był protektorem zakonu franciszkańskiego i 10 dni po swoim wyborze wydał bullę *Nec insolitum*<sup>52</sup>, którą anulował wszystkie obostrzenia wprowadzone względem zakonów żebrzących przez dokument Innocentego IV *Etsi animarum*. Nowy papież polecił komisji kardynałów przebadanie dzieła *Liber introductorius in evangelium aeternum* Gerarda z Borgo San Donnino. Komisja po kilku dniach wydała tzw. protokół z Anagni, w którym potępiła dzieło franciszkanina. Decyzję komisji 23.12.1254 r. potwierdził papież Aleksander IV. W ten sposób zablokowany został argument profesorów francuskich oskarżających braci mniejszych o herezję.

Bracia mniejsi, idąc po linii walki z herezją opata Joachima, a zarazem broniąc się przed oskarżeniami o nią, podjęli walkę z tymi, którzy w zakonie uważani byli za popierających idee Joachima z Fiore. Podejrzenia o sprzyjanie joachimizmowi padły również na urzędującego ministra generalnego Jana z Parmy. Generał zakonu franciszkańskiego nigdy nie głosił poglądów podobnych do Gerarda z Borgo San Donnino i nigdy nie udowodniono mu herezji, ale samo podejrzenie wystarczyło, aby go oskarżyć o sprzyjanie herezji. Część braci zwróciła się do papieża Aleksandra IV, aby złożył go z urzędu<sup>53</sup>. Ojciec Święty nie chciał odwoływać Jana, ale przekonał generała do złożenia dymisji. Aleksander IV zwołał na 2.02.1257 r. kapitułę generalną do Rzymu, której osobiście przewodniczył. Podczas niej Jan z Parmy złożył swój urząd i na prośbę papieża wyznaczył swojego następcę. Generał Jan uznał brata Jana Fidanza z Bagnoregio, znanego w historii jako św. Bonawentura, za najlepszego w zakonie (*in ordine melior*)<sup>54</sup>.

---

<sup>49</sup> Konst. 10 powierzała posługę głoszenia kazań biskupowi. Zob. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, s. 247.

<sup>50</sup> Zob. G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco*, s. 164.

<sup>51</sup> P. Maranesi, *La Sede Apostolica e i Frati Minori nel dibattito ecclesiologico tra chiesa universale e chiesa locale nel secolo XIII*, „Convivium Assisiense” 2015, nr 17, s. 113-114.

<sup>52</sup> Alexander IV, *Nec insolitum*, w: BF, t. II, s. 3-4.

<sup>53</sup> R. Manselli, *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2006, s. 121; G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco*, s. 166.

<sup>54</sup> G. de Paris, *Histoire de la fondation et de l'évolution...*, s. 245; G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco*, s. 169; R.B. Brooke, *Early Franciscan Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1959, s. 271.

Bonawentura nie uczestniczył w rzymskiej kapitule, został więc wybrany zaocznie. Roland Prejs uważa, iż kapituła generalna nie dokonała formalnego wyboru nowego generała, lecz tylko zaakceptowała osobę wysuniętą przez papieża. Tak więc była to nominacja papieska, a nie wybór kapituły generalnej<sup>55</sup>. Nowo wybrany generał powołał komisję, która miała zbadać oskarżenia Jana z Parmy o joachimizm. Na temat owoców pracy wspomnianej komisji istnieją różne głosy historyków. Jedni twierdzą, iż proces wykazał niewinność Jana, a on sam wyraził wolę udania się na pustelnię i zamieszkał w Greccio<sup>56</sup>. Inni sugerują, że komisja uznała go za winnego i tylko interwencja kardynała Ottobona Fieschiego uratowała go od wyroku skazującego go na dożywotnie więzienie<sup>57</sup>. Jeszcze inni twierdzą, iż przeciw Janowi z Parmy zwołany został trybunał inkwizycyjny, który skazał byłego generała braci mniejszych na dożywotnie więzienie i wyłącznie poparcie kardynała Fieschiego u Bonawentury spowodowało złagodzenie kary i pozwolenie na osiedlenie się na pustelni w Greccio<sup>58</sup>.

W tym miejscu należy wspomnieć o karze, której został poddany Gerard z Borgo San Donnino. Po uznaniu jego dzieła w 1255 r. przez komisję z Anagni za heretyckie w 1258 r. został postawiony przed komisją zakonną, której przewodził Bonawentura. Brat Gerard został uznany za winnego, a następnie ekskomunikowany i skazany na dożywotnie więzienie. Zmarł po 18 latach więzienia na Sycylii. Jako zatwardziały heretyk został pochowany w niepoświęconej ziemi. Salimbene napisał, iż Gerarda pochowano w rogu ogrodu (*sepultus in angulo orti*)<sup>59</sup>. Można więc przypuszczać, że na podobną karę dożywotniego więzienia został skazany Jan z Parmy, a jego pobyt na pustelni w Greccio był okresem odbywania kary, co powyżej w złagodzonym wymiarze.

Ojciec Święty Aleksander IV nie tylko anulował postanowienia swojego poprzednika z bulli *Etsi animarum*, ale 14.04.1255 r. wydał bullę *Quasi lignum vitae*<sup>60</sup> nakazującą przywrócenie *magistri mendicantes* do sprawowania funkcji na Uniwersytecie Paryskim i zaprzestania wobec nich ostracyzmu. Ponadto dokument papieski ograniczył uniwersyteckie prawo do strajku. Od tego momentu do ogłoszenia strajku potrzebna była zgoda 2/3 profesorów Wydziału Teologicznego, co powodowało konieczność uzyskania poparcia również ze strony profesorów zakonnych. Na odpowiedź *magistri saeculares* należało poczekać do 2.10.1255 r., w ów dzień mistrzowie świeccy wyrzekli się publicznie swoich przywilejów i odrzucili możliwość przyjęcia do swojego grona *magistri mendicantes* oraz

---

<sup>55</sup> R. Prejs, *Za Franciszkiem. Dzieje pierwszego zakonu franciszkańskiego 1209-1517*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2011, s. 167. Raoul Manselli i Grado Giovanni Merlo uważają, iż to Jan z Parmy wskazał Bonawenturę jako swego następcę, a kapituła generalna ten wybór zaakceptowała. Zob. R. Manselli, *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, s. 121; G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco*, s. 169. Natomiast Gratien de Paris i John Moorman uważali, iż Bonawentura został wybrany na kapitule generalnej z pełnym poparciem braci. Por. G. de Paris, *Histoire de la fondation...*, s. 245; J. Moorman, *A History of the Franciscan Order...*, s. 146.

<sup>56</sup> Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 167-168.

<sup>57</sup> Por. R. Manselli, *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, s. 118-120; J. Moorman, *A History of the Franciscan Order...*, s. 146.

<sup>58</sup> Zob. G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco*, s. 170-171. Jerzy Łopat stwierdził nawet, iż Jan z Parmy odbył karę więzienia, a po jej odbyciu pracował jako misjonarz w Grecji. Zob. LPF, s. 501.

<sup>59</sup> Salimbene de Adam, *Cronica*, Bari 1962, s. 340.

<sup>60</sup> Alexander IV, *Quasi lignum vitae*, w: BF, t. II, s. 1-3.

zagrozili opuszczeniem Paryża<sup>61</sup>. W tej sytuacji mendykanci zwrócili się do Stolicy Apostolskiej. Papież Aleksander IV opowiedział się zdecydowanie za zakonnikami i 7.12.1255 r. wydał nakaz biskupowi Wilhelmowi z Orleanu i Gwidonowi z Owernii, aby w jego imieniu nałożyli ekskomunikę na wszystkich studentów i profesorów, którzy nie poddali się zapisom bulli *Quasi lignum vitae*. Ponadto papież zwrócił się do kanclerza Uniwersytetu Paryskiego Haimeryka z Vaire, aby nie wydawał licencji pozwalającej na wykładanie nikomu, kto nie chce przestrzegać postanowień bulli *Quasi lignum vitae*<sup>62</sup>.

Stanowisko Stolicy Apostolskiej bardzo mocno ograniczyło wojownicze zapędy *magistri saeculares* i zmusiło do rozmów z *magistri mendicantes*. Po dość długich dyskusjach 1.03.1256 r. doszło do zgody między mistrzami świeckimi a zakonnymi, którzy zadeklarowali w obecności czterech biskupów, iż mistrzowie zakonni zostaną przyjęci w poczet profesorów Uniwersytetu Paryskiego, natomiast mistrzowie zakonni zgodzili się ograniczyć do dwóch katedr swą obecność na *universitas*. Podpisanie deklaracji zakończyło, jak się później okazało, pierwszą część sporu między klerem diecezjalnym, reprezentowanym w tej części dyskusji przede wszystkim przez profesorów Uniwersytetu Paryskiego, a zakonami żebrzącymi, czyli franciszkanami i dominikanami.

W powyższym opracowaniu podjęta została próba przedstawienia chronologii poszczególnych wydarzeń, szukając ich przyczyn i konsekwencji dla zakonu franciszkańskiego. Jednak bardziej niż o chronologię chodziło tu głównie o poszczególne idee i przekonania, które jako nadrzędne legły u podstaw kontrowersji między klerem diecezjalnym a zakonnym. Yves Congar objaśnia spór jako dwie ścierające się wizje Kościoła, czyli progresistów i konserwatystów, dotyczące eklezjologii. Niniejsza monografia kieruje uwagę na to wydarzenie jako jeden z etapów w rozwoju tożsamości braci mniejszych. Krytyka pewnych form życia naśladowców św. Franciszka spowodowała refleksję nad istotą życia franciszkańskiego oraz przyczyniła się do utworzenia systemu ideologicznego, który miał bronić naśladowców św. Franciszka i dostarczać argumentów dla apologii zakonu. Uwidoczni się to jeszcze bardziej w drugiej fazie sporu, gdy zanegowana zostanie sensowność istnienia zakonów żebrzących i będzie wykazana absurdalność ich stylu życia.

#### **a. Wilhelm z Saint-Amour i kwestia sensowności istnienia zakonów żebrzących**

Osobnym zagadnieniem w sporze między zakonami żebrzącymi a księżmi diecezjalnymi jest postać Wilhelma z Saint-Amour, który – jak wspomniano wcześniej – został wybrany przez profesorów paryskich na przedstawiciela delegacji mistrzów świeckich do papieża Innocentego IV. Wilhelm pochodził z Burgundii we Francji. Studiował w Paryżu, gdzie zdobył w 1238 r. tytuł doktora prawa, a następnie w 1250 r. został doktorem teologii. Podczas sporu, który wybuchł między mendykantami a profesorami świeckimi Uniwersytetu Paryskiego, Wilhelm stał się liderem stronnictwa walczącego z zakonami żebrzącymi. Uznaje się, iż to on przekonał Innocentego IV do wydania bulli *Etsi animarum*, cofającej przywileje duszpasterskie udzielone franciszkanom i dominikanom. Jednak zwycięstwo Wilhelma z

---

<sup>61</sup> Zob. H. Denifle, E. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisensis*, t. I, s. 292-297.

<sup>62</sup> Zob. J. Łopat, *Pierwsze średniowieczne spory o ubóstwo franciszkańskie...*, s. 86-87.



Saint-Amour i *magistri saeculares* było krótkotrwałe, bowiem po śmierci Innocentego IV jego następcą Aleksander IV bullą *Quasi lignum vitae* przywrócił przywileje mendykantom.

Mimo podpisanego 1.03.1256 r. aktu zgody między wykładowcami świeckimi a zakonnymi Wilhelm nie przerywał swej działalności. W głoszonych od kwietnia do czerwca kazaniach uniwersyteckich występował przeciwko zakonom żebrzącym i nie tylko on, ale też kilku jego zwolenników. Przemowy miały na celu pozyskanie dla sprawy poparcia opinii publicznej. Najwyraźniej przedsięwzięcie się powiodło, skoro na ulicach Paryża zakonnicy byli obrzucani błotem i kamieniami. I nie tylko tam, ponieważ ataki przeprowadzano też na klasztory mendykantów. Sytuacja była na tyle niebezpieczna, że przełożony dominikańskiego klasztoru Saint-Jacques zwrócił się z prośbą o protekcję do króla Francji<sup>63</sup>.

W polemikę między profesorami wciągnięte zostały też zajęcia dydaktyczne. W czasie wykładów *magistri*, w ramach tak zwanych *quaestiones*, zamiast poruszać tematy dotyczące istnienia Boga lub relacji między łaską Bożą a wolną wolą człowieka, jak czynili to do tej pory, zaczęli dyskutować o tym, czy dozwolona jest prośba o jałmużnę dla człowieka, który jest w stanie pracować na swe utrzymanie? Tak więc kwestią sporną nie było tylko nauczanie uniwersyteckie zakonników, ale również styl życia chrześcijańskiego i wizja Kościoła. Szczególnie drażniącym tematem było ubóstwo. Bracia mendykanci podkreślali swoją całkowitą rezygnację z posiadania dóbr i w pewien sposób swoje (według nich) bardziej doskonale naśladowanie Chrystusa. Natomiast *maestri saeculares* nie tylko widzieli w zakonnikach zagrożenie dla swoich posad na uniwersytecie, ale również podjęli krytykę ich sposobu życia, a tym samym zmasowany atak na zakony żebrzące.

W swej krytyce profesorowie świeccy, których przedstawicielem był Wilhelm z Saint-Amour, uderzyli przede wszystkim w stawianą przez franciszkanów i dominikanów na piedestale *povertas* (ubóstwo). Paryski profesor Wilhelm podczas wykładów wyjaśniał swym studentom, iż należy dokonać typizacji osób proszących o jałmużnę. Jedni proszą bowiem o to, co im się należy, jak np. kaznodzieje i purpuraci kościelni, innych natomiast zmusza sytuacja. W pierwszym wypadku ze względu na godność, którą posiada dana osoba, konieczne jest jej udzielenie, chyba że nie jest nikomu znana. Gdy zachodził taki przypadek, należało go przeegzaminować, czy posiada odpowiednie uprawnienia. Natomiast, jeśli ktoś prosił o jałmużnę, bo groziła mu śmierć głodowa, to należało również mu jej udzielić, w przeciwnym wypadku zmarłby. Istnieją jednak i tacy, proszący o jałmużnę, którzy mogliby żyć z pracy własnych rąk. W tym przypadku Wilhelm odnosił się do mendykantów, ale nie zachowując zaleceń *Pisma Świętego*, zamiast pracować, żebrzą. Ksiądz profesor stwierdził, iż nie powinno się im wówczas dawać jałmużny, a co więcej: należałoby ich pouczyć, aby skorygowali swoje postępowanie. Według Wilhelma ci ostatni (mendykanci) to fałszywi

---

<sup>63</sup> Zob. C.H. Lawrence, *I mendicanti...*, s. 176. W Chartularium Universitatis Parisensis zachował się list ministra generalnego dominikanów (*Humbertusa de Romanis*), który potwierdza fakty o złym traktowaniu w tym czasie braci w Paryżu, a nawet przywołuje sytuację strzelania z kuszy do okien klasztoru. Brat Hubert potwierdza zwrócenie się z prośbą o ochronę do króla i fakt, że została ona wysłuchana; król wysłał uzbrojonych żołnierzy, którzy dniem i nocą bronili dominikańskiego klasztoru. Zob. H. Denifle, E. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisensis*, t. I, s. 273.

biedacy, którzy z jałmużny uczynili środek do wzbogacenia się. Jak podkreślał Wilhelm, nie służą oni Chrystusowi, ale wykorzystują Go „do napełnienia swojego brzucha”<sup>64</sup>.

Jak widać, na podstawie wypowiedzi Wilhelma z Saint-Amour, jednym z głównych punktów sporu było ubóstwo. Starał się przekonać swoich słuchaczy, że sposób utrzymania wybrany przez mendykantów jest z jednej strony nieodpowiedzialny i aspołeczny, bowiem żyją z pracy innych, a z drugiej niezgodny z zaleceniem św. Pawła z *Listu do Tesaloniczan: Kto nie chce pracować, niech też nie je* (2 Tes 3). Wilhelm, wypowiadając się na temat jałmużny, podjął zarazem temat zależności między jałmużną a kaznodziejstwem. Najwyraźniej bracia odwoływali się w swej argumentacji do głoszenia kazań jako swojej pracy, a tym samym uznawali kaznodziejstwo za motyw pozwalający im na otrzymanie ofiary. Wilhelm postawił więc pytanie: czy rzeczywiście mendykanci mają prawo do proszenia o jałmużnę? Jak skonstatował wcześniej, są dwie grupy, które mogą prosić o jałmużnę: jedni z prawa (*ex debito*), jak biskupi Kościoła i wyznaczeni kaznodzieje, a drudzy dla utrzymania życia (*pro sustentatione*). Pierwsi posiadają prawo wynikające z ich władzy (*potestas*) lub ze sprawowanego urzędu (*officium*). Natomiast wśród drugiej grupy należałoby – jak zauważa Wilhelm – rozróżnić tych, którzy nie są w stanie przeżyć bez pomocy, oraz tych, którzy mogliby się utrzymać z własnej pracy, a tego nie robią. Ci ostatni są winni zaniedbania. Jednak w toczonej dyskusji głównym problemem było pytanie: czy mendykanci mają prawo do głoszenia kazań i utrzymywania się z otrzymywanych za nie ofiar?

Wilhelm, powołując się na tradycję, uważał, iż tylko biskupi i wyznaczeni przez nich kapłani mają prawo sprawować urząd kaznodziei, im bowiem przez Chrystusa została powierzona troska duszpasterska (*cura animarum*). Tak więc było faktem niezgodnym z regułami rządzącymi w Kościele od wieków, że osoby postronne, które nie otrzymały pozwolenia od biskupa i nie zostały zaproszone przez proboszcza miejsca, głosiły kazania i pobierały z tego względu ofiary (jałmużnę). Tylko ten, kto posiada upoważnienie (*auctoritas*), ma również prawo do szukania jałmużny (*sumere sumptus supplicative*). Mendykanci nie posiadali ani władzy, ani nie otrzymali pozwolenia do sprawowania urzędu kaznodziejskiego, tak więc nie mogli być beneficjentami jałmużny.

Fundamentem w zajmowanej przez *magistri saeculares* pozycji wobec zakonów żebrzących było ich przekonanie o strukturze Kościoła i wynikających z niej praw, czyli na ówczesnym *Ordo ecclesiasticus*<sup>65</sup>. Według tego przekonania istnieje pewien porządek kościelny ustanowiony przez Chrystusa, a przekazany 12 apostołom i 72 uczniom. Zgodnie z tą teorią Bóg posyła swoich wybranych, którzy poprzez władzę ludzką są kierowani do zarządzania duszami. Zgodnie z tym, co głosi *Pismo Święte*, nikt nie może sobie przywłaszczyć tej godności, ale musi być wybrany przez Boga, jak np. Aaron (Hbr 5), dlatego Chrystus wybrał 12 apostołów, których współcześnie zastępują biskupi. Następnie poprzez apostołów są wybrani inni do niższych posług. Są nimi proboszczowie, którzy zajmują miejsce 72 uczniów. Tak więc jak biskupów postrzega się jako następców apostołów, tak w księżach diecezjalnych należy dostrzec kontynuatorów 72 uczniów.

<sup>64</sup> G. de Sancto Amore, *De valido mendicane questio*, w: tegoż, *Opera omnia que reperiri potuerunt*, Constance 1632, s. 86-87. Zob. R. Lambertini, A. Tabarroni, *Dopo Francesco...*, s. 54; R. Lambertini, *La povertà pensata*, Mucchi editore, Modena 2000, s. 52-53; A. Vauchez, *Francesco d'Assisi e gli Ordini mendicanti*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2005, s. 118-119.

<sup>65</sup> Zob. Y. Congar, *Insegnare e predicare...*, s. 57-72.

Od początku – pisał Wilhelm z Saint-Amour – w Kościele zostali ustanowieni też inni, którzy w imieniu biskupa pomagają mu w sprawowaniu władzy pasterskiej, ale zawsze zależą od władzy biskupa lub proboszcza, a są nimi rektorzy kościołów lub wikarzy parafialni<sup>66</sup>. Każdy inny sprawujący sakramenty jest obcym (*alienus*) i jeśli nawet ma świadomość o pełnionej misji (*missione*), jego przekonanie jest fałszywe, bowiem każde autentyczne posłannictwo (*missione*) pochodzi od Boga, ale poprzez Kościół, czyli przez wcześniej wspomniane struktury.

Oczywiście poza takimi strukturami istniała możliwość otrzymania misji do sprawowania sakramentów lub głoszenia kazań, ale tylko czasową i powinna być ona delegowana, jak np. w wypadku legatów papieskich. Nie istnieje natomiast delegacja, która byłaby nieograniczona, permanentna i bezwarunkowa, na którą powołują się zakony żebrzące. Ci więc, odwołujący się do takiej misji, są fałszerzami i pseudoapostołami. Jednocześnie ich powoływanie się na papieża i przywilej, który od niego otrzymali, jest nieprawdziwe. Nie do wyobrażenia jest bowiem – pisał Wilhelm – aby papież chciał zburzyć strukturę Kościoła. Papież jako wikariusz Chrystusa musi bowiem naśladować Go w Jego sposobie zarządzania Kościołem. Dlatego że Chrystus powiedział: kto chce iść za nim, powinien Go naśladować, a On za swojego życia na ziemi władzę nad duszami powierzył apostołom i uczniom. Tylko ich Jezus wybrał i posłał (Mt 10, 16).

Mistrzowie paryscy, w imieniu których przemawiał Wilhelm, nie tylko odwoływali się do pewnych założeń teoretycznych, ale również do praw panujących w królestwie Francji, gdzie od lat panował jasno określony podział władzy: należącej do Kościoła oraz króla. Kler rozumiał swoje panowanie jako szafarzowanie środkami ustanowionymi przez Chrystusa, które umożliwiają ludziom osiągnięcie celu nadprzyrodzonego. Takimi środkami są przede wszystkim sakramenty. *Magistri saeculares* byli przekonani, iż w Kościele istnieją tylko pasterze (biskupi i kapłani) oraz owce (wierni), nad którymi pasterze sprawują troskę duszpasterską (*cura animarum*). W takiej wizji Kościoła zakonnicy byli intruzami, którzy weszli na nie swoje terytorium i sprawują troskę duszpasterską nielegalnie.

By wzmocnić swoją argumentację, mistrzowie uniwersyteccy pochodzący z kleru diecezjalnego odwoływali się do Dionizego Areopagity, w ich przekonaniu, a w rzeczywistości do Pseudo-Dionizego i jego dzieł *Hierarchia niebieska* oraz *Hierarchia kościelna*<sup>67</sup>. Dionizy rozróżniał dwa porządki w Kościele: *ordo perficientium*, w którego skład wchodzi biskupi, kapłani i diakoni, oraz *ordo perficiendorum*, składające się z mnichów, ochrzczonych i katechumenów. W tak rozumianej hierarchii kościelnej zakony żebrzące zaliczone zostały do mnichów, czyli do *perficientes*. W przekonaniu Pseudo-Dionizego i jego zwolenników, mistrzów świeckich, system kościelny miał swój fundament w porządku hierarchii niebieskiej (Wj 25,40), bowiem Kościół ziemski stanowi odbicie Kościoła niebieskiego, a jego strukturę ustanowił Bóg, czyli jest wieczna i niezmienna.

Oprócz powoływania się na autorytet Dionizego Areopagity przywoływano też św. Izydora, choć i w tym wypadku w rzeczywistości Pseudo-Izydora, oraz dekrety Gracjana, według których wśród wybranych i posłanych przez Chrystusa funkcjonują tylko biskupi i

---

<sup>66</sup> Tamże, s. 58-61.

<sup>67</sup> Wspomniane dzieła Dionizego zostały przez Marię Dzielską przetłumaczone na język polski. Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2005.

kapłani<sup>68</sup>. Jeżeli taka jest hierarchia kościelna, argumentował Wilhelm, to zakonnicy (franciszkanie i dominikanie) podobnie jak laicy przynależą do porządku podrzędnego (niższego), czyli do tych, którzy otrzymują opiekę duszpasterską, a nie do udzielających jej. Tak więc mendykanci zgodnie z panującym w Kościele porządkiem nie mogą sprawować urzędu kaznodziei, albowiem nauczanie przynależy do *ordo perficentium*, czyli do tych, którzy udoskonalają innych, a nie do porządku podlegającego udoskonaleniu (*ordo perficendorum*). Ponadto na podstawie tej samej przesłanki przynależności do drugiego porządku zakonnicy nie mogli sprawować posługi duszpasterskiej (*cura animarum*).

Takie argumenty nad sposobami sprawowania funkcji w Kościele nie tylko rozgłaszali *magistri saeculares*, ale ukazały się one też w 1255 r. w dziele Wilhelma z Saint-Amour, zatytułowanym *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum ex Scripturis sumptus*<sup>69</sup>. Wilhelm w swojej pracy poddał pod dyskusję nie tylko aktywność akademicką mendykantów, ale wprost prawo do wykonywania przez nich jakiegokolwiek formy pracy pastoralnej (*cura animarum*). Jak widać, używał do tego argumentów z *Pisma Świętego* i tradycji Kościoła, wyrażonej przede wszystkim w dziełach Pseudo-Dionizego. Na ich podstawie profesor paryski stwierdzał, iż samo istnienie zakonów zebrzących stanowi zagrożenie dla uświęconej tradycją hierarchii Kościoła.

Wilhelm z jednej strony podważał sensowność włączenia się zakonników w pracę duszpasterską, a z drugiej chciał wykazać bezsensowność utrzymywania się z jałmużny oraz jej niezgodność z nauką Chrystusa i apostołów. Według Wilhelma z Saint-Amour nie ma dowodów na to, iż Jezus i apostołowie utrzymywali się z dobrowolnych ofiar albo z jałmużny, więc model życia zakonów mendykantckich nie ma żadnego uzasadnienia w *Piśmie Świętym*.

Co więcej, w całej dotychczasowej tradycji mnisi, a do tej grupy należeli franciszkanie i dominikanie, utrzymywali się z pracy własnych rąk. Tak więc nie godzi się zakonnikom, tym bardziej zdrowym i zdatnym do pracy, żeby żebrać. Bracia nie mają żadnego prawa, aby prosić o jałmużnę i ją otrzymywać od wiernych. Mendykanci byli dla Wilhelma nie tylko fałszywymi żebrakami, ale i tymi, którzy stanowili *periculis novissimorum temporum* (zagrożenie czasów ostatecznych) dla Kościoła. Z tego powodu Wilhelm omawiał w swym dziele wszystkie znaki (*signa*), pozwalające według niego rozpoznać fałszywych apostołów<sup>70</sup>. Wśród nich *magister Guilielmus* wymieniał m.in.: szukanie przywilejów, udawanie przyjaźni, pozorną świętość, lekceważenie *Ewangeli*i i tradycji, a przywoływanie nieznanych autorytetów. W związku z czym zakonnicy nie tylko są fałszywymi kaznodziejami i udawanymi biedakami, ale również nieprawdziwa jest ich doskonałość, bowiem ci, którzy naprawdę poszli za Chrystusem oraz Go naśladują i – jak twierdzą bracia – dla Niego opuścili

<sup>68</sup> Por. Y. Congar, *Insegnare e predicare...*, s. 66-67. Zob. też R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 180.

<sup>69</sup> Pismo Wilhelma znajduje się w: G. de Santo Amore, *Opera omnia que reperiri patuerunt*, Constance 1632. Historycy podają dwie daty ukazania się tego dzieła Wilhelma z Saint-Amour, a mianowicie 1255 r. oraz 1256 r. Pierwszą datę przyjmują m.in. Gratien de Paris i Roland Prejs. Zob. G. de Paris, *Histoire de la fondation...*, s. 218; R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 180. Natomiast Clifford Lawrance i Roberto Lambertini uważali, iż książka ukazała się w 1256 r. Zob. C.H. Lawrence, *I mendicanti...*, s. 176; R. Lambertini, *Apologia e crescita...*, s. 25. Drogię pośrednią wybrał Salvatore Nicolosi, który utrzymuje, iż *Tractatus* powstał między 1255 a 1256 r. Zob. S. Nicolosi, *Il francescanesimo tra idealita'...*, s. 50.

<sup>70</sup> Zob. J. Łopat, *Pierwsze średniowieczne spory o ubóstwo franciszkańskie...*, s. 91-92.

wszystko, nie powinni narażać swego życia na niebezpieczeństwa światowe nawet ze względu na *cura animarum*, a tym bardziej z powodu żebractwa. Bracia powinni zamknąć się w klasztorach i tam prowadzić życie pokuty, jeśli tego nie robią, ich życie nie jest drogą doskonałości, a wielkim zagrożeniem dla Kościoła.

W tym miejscu Wilhelm odwołał się do powszechnego w owych czasach przekonania o tym, że dla chrześcijan są dwie drogi utrzymania się – albo praca własnych rąk, albo wstąpienie do klasztoru<sup>71</sup>. Oprócz chęci udowodnienia swoim czytelnikom i słuchaczom, że życie mendykantów jest niezgodne z tradycją i prawami Kościoła oraz stanowią oni zagrożenie dla niego, chciał również ukazać dominikanów i franciszkanów jako fałszywych proroków czasów ostatecznych. Paryski profesor wzywał więc wszystkich, aby mieli baczenie na mendykantów, a biskupi i proboszczowie powinni zrobić wszystko, aby nie pozwolić im na szkodenie wiernym, czyli przede wszystkim nie wydać zgody na głoszenie kazań oraz nie udzielać im jałmużny, są oni bowiem zagrożeniem dla Kościoła i wysłannikami antychrysta. Jeżeli Wilhelm uważał mendykantów za fałszywych proroków, którzy pojawili się w czasach ostatecznych, to można przypuszczać, że mimo zarzucanego franciszkanom joachimizmu sam przysiągł tę ideę, stąd odwołania do czasów ostatecznych i pojawienia się antychrysta. Ma więc rację Michel Dufeil, iż rozważania eschatologiczne Wilhelma są parodią<sup>72</sup>.

Poziom ataków na naśladowców św. Dominika i Biedaczyny z Asyżu był tak wysoki, iż jedyną instancją, która mogła go powstrzymać, była Stolica Apostolska. Bracia zwrócili się więc do papieża Aleksandra IV z prośbą o obronę i potwierdzenie przywilejów im udzielonych, kontestowanych przez profesorów świeckich, a szczególnie przez Wilhelma z Saint-Amour. Ojciec Święty Aleksander IV, biorąc w obronę zakony żebracze, wydał 10.10.1256 r. bullę *Non sine multa cordis amaritudine*<sup>73</sup>. Papież, odpowiadając na zarzuty z *Tractatus* Wilhelma o to, że chociaż mendykanci otrzymali pozwolenie od Stolicy Apostolskiej, nie powinni działać w całkowitej wolności i że otrzymana egzempcja od władzy biskupów i proboszczów nie może być bezterminowa, stwierdził, iż oba zakony (franciszkański i dominikański) otrzymały prawne rozpoznanie ze strony Kościoła, z czego narodziły się wielkie owoce świętości i mądrości bardzo użyteczne dla Kościoła. Podstawa prawna i efekty działalności potwierdzają – napisał Aleksander IV – sensowność przywilejów nadanych zakonowi żebrzącym i dlatego Stolica Apostolska potwierdza prawowitość sprawowanego przez nich sakramentu spowiedzi oraz udzielonego im pozwolenia na głoszenie kazań<sup>74</sup>. Tekst papieski nie wyrażał tego wprost, ale można zakładać, iż mendykanci dzięki temu uprawnieniu mogli spowiadać i głosić kazania, nie będąc zależnymi

<sup>71</sup> G. de Sancto Amore, *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, w: tegoż, *Opera Omnia*, s. 17-72: *aut laborando corporaliter manibus, aut monasterium intrando*. Zob. L. Pellegrini, *L'incontro tra due „invenzioni” medievali...*, s. 166-167; M. Damiata, *Il problema della povertà evangelica e francescana nella sec XIII e XIV*, „Studi Francescani” 1978, nr 75, s. 62-63. Autor przytacza cytaty z Guglielma, w których paryski profesor przedstawia mendykantów jako gorsze nieszczęście niż dawni prześladowcy Kościoła, tamci bowiem robili to otwarcie, a bracia robią to pod przykrywką pobożności.

<sup>72</sup> Por. M.M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour e la polemique universitaire parisienne, 1250-1259*, Paris 1972, s. 272: *l'eschatologisme de Guillaume n'est pas une parodie*.

<sup>73</sup> Alexander IV, *Non sine multa cordis*, w: BF, t. II, s. 165-166.

<sup>74</sup> Tamże, s. 165: *Cum etiam de licentia et commissione, vel concessione romani Pontificis, seu Legatorum eius, vel Ordinarium Locorum licite possint praedicare populis, et confessiones audire, ac poenitentias injungere salutares*.

od pozwolenia biskupa lub proboszcza. Wygląda na to, iż papież był już zmęczony dyskusjami między klerem diecezjalnym a braćmi, skoro zabronił pod posłuszeństwem obu stronom dalszego sporu i dyskusji na ten temat<sup>75</sup>.

Bracia mendykanci, zanim zwrócili się z prośbą o wstawiennictwo do Stolicy Apostolskiej, sami podjęli też apologię sposobu ich życia, a przede wszystkim ubóstwa rozumianego jako nieposiadanie żadnej własności oraz prawa do utrzymywania się z jałmużny. Jednak jak widać w wystąpieniach Wilhelma z Saint-Amour, nie chodziło już tylko o obronę prawa do nauczania na uniwersytecie i udziału w trosce o dusze wiernych, ale również do istnienia zakonów żebrzących. W tej sytuacji dla przedstawicieli mendykantów głównym zadaniem było wykazanie prawa do wprowadzenia ich formy życia w Kościele. Poza tym akcja profesorów paryskich działających wśród studentów wpływała negatywnie na kandydatów do zakonu i tym samym na spadek powołań do mendykantów<sup>76</sup>.

Naśladowcy św. Franciszka i św. Dominika wystawili najzdolniejszych swoich przedstawicieli, którymi byli Tomasz z Akwinu ze strony braci kaznodziejów oraz Bonawentura i Tomasz z Yorku od braci mniejszych. Bonawentura w latach 1236-1242 studiował sztuki wyzwolone, a po wstąpieniu do braci mniejszych w 1243 r. kontynuował studia na Uniwersytecie Paryskim, gdzie w 1248 r. otrzymał stopień bakałarza (*baccalaurus*). Następnie przez kilka lat prowadził wykłady z komentarzem do *Sentencji* Piotra Lombarda, nie mógł jednak otrzymać doktoratu ze względu na spór toczony między mistrzami świeckimi a zakonnymi. Bonawentura uzyskał stopień doktora teologii wraz z Tomaszem z Akwinu dzięki interwencji Aleksandra IV dopiero w 1257 r. Bonawentura podczas „rozejmu” wynegocjowanego przez Jana z Parmy między *magistri mendicantes* a *magistri saeculares* zakończył wszelkie zobowiązania do *magisterium theologiae*, ale spór rozgorzał na nowo w latach 1254-1256. I właśnie w tym okresie włączył się do niego aktywnie Bonawentura, a jego doktorat musiał poczekać do 1257 r.

W pierwszych wystąpieniach przyszedł Doktor Seraficki wystąpił w obronie franciszkańskiego stylu życia, a mianowicie stwierdził, iż nieposiadanie dóbr ani prywatnie, ani wspólnotowo (*tam in proprio quam in communi*) nie tylko jest zgodne z prawem, ale jak poświadcza *Pismo Święte* i cała Tradycja Kościoła, stanowi szczyt doskonałości chrześcijańskiej (*culmen perfectionis christianae*)<sup>77</sup>. By wzmocnić swą wypowiedź, Bonawentura odwołał się do założycieli zakonów żebrzących Dominika i Franciszka, którzy otrzymali od papieża zatwierdzenie swojego stylu życia, a ponadto potwierdzili to cudami.

Argumenty te nie przekonały jednak Wilhelma, który odpowiedział, iż cuda nie potwierdzają świętości człowieka, bowiem – jak głosi *Pismo Święte* – również fałszywi prorocy czynią cuda (Mt 24). Po czym Wilhelm z Saint-Amour użył argumentu, który może świadczyć o znajomości *Pism* św. Franciszka albo przynajmniej *Testamentu* Biedaczyny, a

---

<sup>75</sup> Tamże, s. 166: *Damus nostris literis in virtute obedientiae firmiter in preceptis, ut omnes magistros doctores et alios qui in scholis, sive in praedicationibus, sive alivi praemissa dicere attentarunt.*

<sup>76</sup> Na ten skutek działań Wilhelma z Saint-Amour i jego zwolenników zwrócił uwagę Marino Damiaata. Zob. M. Damiaata, *Il problema della povertà*..., s. 65.

<sup>77</sup> Bonaventura, *Questio reportata de mendicitate cum annotationibus Gulielmi de S. Amore*, w: tegoż, *Collationes in Hexaameron et bonaventuriana quedam selecta*, Collegium S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Quaracchi 1934, s. 338-339.

mianowicie że Franciszek zalecił prosić o jałmużnę tylko w określonych przypadkach, a poza tym bracia w swoich początkach utrzymywali się z pracy własnych rąk<sup>78</sup>.

Wilhelm w obronie własnych przekonań odwoływał się też do obowiązującego w owym czasie prawa kanonicznego, a mianowicie do *Dekretów (Decretum)* Gracjana, które ustalały, iż każdy, kto prowadzi życie wspólne, czyli życie zakonne, nie może znajdować się w sytuacji nędzy, tak jak żadnego kościoła parafialnego nie można założyć bez posiadania środków do własnego utrzymania<sup>79</sup>. Z tego zapisu prawnego Wilhelm wyciągnął wniosek, iż zakony mendykanckie są bezprawne, a nawet niebezpieczne i mają charakter heretycki, gdyż odwołują się do myśli Joachima z Fiore.

Odpowiadając na ten zarzut, Bonawentura podkreślił, iż zapis *Dekretów* odnosi się do biskupów, bowiem na nich ciąży obowiązek zdobycia odpowiednich środków, aby wesprzeć tych, którzy znajdują się w potrzebie. Poza tym w dokumencie mowa jest o biedzie doświadczanej, niewybranej z własnej woli, ubóstwo zaś (brak środków do życia) naśladowców św. Franciszka nie wynika z konieczności, ale z wolnego wyboru, tak więc nie dotyczy ich ten przepis prawa<sup>80</sup>.

Obroncy mendykantów nie tylko odrzucali zarzuty świeckich profesorów Uniwersytetu Paryskiego, ale też próbowali stosować odpowiednie uzasadnienia prawne dla krytykowanych form własnego życia. Dlatego starano się znaleźć *potestas*, na podstawie której bracia mniejsi i bracia kaznodzieje mogą głosić kazania i utrzymywać się z jałmużny. Uczni franciszkańscy, Bonawentura i Tomasz z Yorku, odwoływali się przede wszystkim do władzy papieskiej i do zatwierdzenia ich sposobu życia przez Stolicę Apostolską<sup>81</sup>.

Najczęściej w tych wypowiedziach argument o utrzymywaniu się z ofiar wiernych łączył się z przywilejem, który otrzymały zakony zebrzące odnośnie do sprawowania sakramentów i głoszenia kazań<sup>82</sup>. Konsekwencja logiczna jest następująca: skoro mendykanci zdobyli od papieża uprawnienie do głoszenia kazań, to tym samym uzyskali prawo do ofiar. W tym wypadku zakonnicy nie mają bezpośrednio *auctoritas*, z której wynikałoby uprzywilejowanie do sprawowania *officium*, jak w przypadku biskupów i proboszczów, ale otrzymali oni takie prawo dzięki przywilejom papieskim, a więc dzięki *subauctoritas*. A jeśli papież udzielił im takiego przywileju, to tym samym zezwolił zakonnikom na utrzymywanie się z ofiar (*sumere sumptus*). W ten sposób prawo do otrzymywania jałmużny wynika z przywileju Stolicy Apostolskiej, która pozwoliła braciom podjąć działalność duszpasterską, a papież nie jest związany przez żadną władzę i każdemu, komu chce, może powierzyć urząd kaznodziejski i związane z nim przywileje, nie zważając na tradycyjne rozwiązania.

W apologii franciszkańskiego sposobu życia Bonawenturze przyszedł w sukurs angielski współbrat Tomasz z Yorku<sup>83</sup>, który w 1256 r. wydał traktat *Manus que contra*

---

<sup>78</sup> Argumenty Wilhelma przywołuje sam Bonawentura w swych *quaestiones*. Zob. Bonawentura, *Questio reportata de mendicitate...*, s. 339-340.

<sup>79</sup> Cyt. z *Decretum Gratiani* za: R. Lambertini, A. Tabarroni, *Dopo Francesco...*, s. 57.

<sup>80</sup> Bonawentura, *Questio reportata*, w: *Opera omnia dia san Bonaventura*, Citta' Nuova Editrice, Roma 2003, s. 351-352.

<sup>81</sup> Tamże, s. 352: *Odinem et regulam fratrum Praedicatorum et Minorum Sedes apostolica noscitur approbasse*.

<sup>82</sup> Zob. R. Lambertini, *La povertà pensata*, s. 59-61.

<sup>83</sup> Zob. Tomasz z Yorku, w: LPF, s. 827-829.

*Omnipotentem tenditur*<sup>84</sup> jako odpowiedź na pismo Wilhelma z Saint-Amour *De periculis novissimorum temporum*. Brat Tomasz przywołał argument Wilhelma, według którego każdy, kto głosi kazania zgodnie z prawnym upoważnieniem (*auctoritas*), ma prawo do ofiar wiernych (*sumptus*), a kto go nie posiada, nie może też głosić kazań. A jako że jest zdolny do pracy, nie powinien żebrac, ale utrzymywać się z pracy rąk własnych.

Tomasz z Yorku wyróżnił trzy modele życia *ex potestate*. Pierwszy to ten, kto sprawuje władzę należną mu z *ministerium evangelicum*. Taki rodzaj zwierzchnictwa przysługuje biskupom i dlatego mogą oni otrzymywać stypendium. Inną władzę posiadają ci, którzy otrzymali ją w delegacji i nie wykonują jej we własnym imieniu. Jeszcze inną formą życia *ex potestate* jest taka, która nie wynika z prawa (*non de iure exigitur*), ale z pobożności i naśladowania pokory Chrystusa. Tym sposobem jest dobrowolne ubóstwo, kiedy wyrzekając się posiadania dóbr materialnych, człowiek staje się dobrowolnie żebrakiem, a tym samym otrzymuje prawo do boskiego stypendium (*ius divinum stipendia*). Mendykanci żyją na tej podstawie prawnej i dlatego mają prawo do tego, aby żebrac<sup>85</sup>. Co więcej, angielski franciszkanin, odpowiadając na obiekcje mistrzów świeckich, że żebranie przez mendykantów odbiera środki biednym w sensie socjalnym, stwierdził, iż ubodzy z własnej woli mają większe prawo do jałmużny niż biedni socjalni (*pauperes vulgares*)<sup>86</sup>.

Jak widać, Tomasz z Yorku był przekonany o istnieniu prawa Bożego (*ius divinum*), którego nie można zidentyfikować z tym, do którego odwołują się *maestri saeculares* i według tego prawa biedni z wyboru (*pauperes non vulgares*) mogą otrzymywać zasiłek (*sumptus*), czyli ofiary od ludzi. To Boże prawo albo Boża władza (*potestas secundum Dominum*) potwierdzona jest przez Słowo Boże, bowiem Chrystus powiedział, iż Jego robotnik godny jest zapłaty. Robotnikiem zaś pańskim, żyjącym według *Ewangeli*i, są mendykanci<sup>87</sup>.

Franciszkański uczony z Anglii krytykował też przekonanie profesorów Uniwersytetu Paryskiego ograniczających głoszenie słowa Bożego do tradycyjnych dróg, czyli do biskupów i proboszczów, którzy zgodnie z wypowiedziami Wilhelma byli następcami dwunastu apostołów i siedemdziesięciu dwóch uczniów. Tomasz z Yorku uważał, iż takie stanowisko jest redukowaniem działania Ducha Świętego, który nie może być ograniczony do dawnej struktury kościelnej. Tomasz, opierając się na założeniach Grzegorza VII i jego reformy, twierdził, iż papież stanowi szczyt Kościoła oraz źródło, z którego wypływają prawa innych

---

<sup>84</sup> Dzieło to przez pewien czas przypisywano prowincjałowi Akwitaniai Bertrاندowi z Bayonne, ale po pracach Franza Pelstera ustalono autorstwo Tomasza z Yorku. Zob. F. Pelster, *Thomas von York als Verfasser des Traktates „Manus que Omnipotentem tendit”*, „Archivum Franciscanum Historicum” 1922, nr 15, s. 3-22. Utwór Tomasza w 1920 r. wydał Max Bierbau. Zob. M. Bierbau, *Thomas Eboracensis (da York). Manus que contra Omnipotentem tenditur*, w: tegoż, *Bettelorden und Weltgestlichkeit an der Unversitat Paris*, Münster 1920, s. 37-168. Wcześniejsi autorzy dzieło przypisywali Tomaszowi z Akwinu albo Janowi Pechamowi. Zob. P. Glorieux, *Les polemiques „Contra Geraldinos”. Les pieces du dossier*, „Recherches de Theologie anienne et medievale” 1934, nr 6, s. 5-41. Tomasz z Yorku był przekonany (o czym świadczy też tytuł jego dzieła) o tym, że Bóg jest po stronie braci mniejszych, a ich przeciwnicy, występując przeciw zakonowi żebrzącemu, tak naprawdę sprzeciwiają się Bogu.

<sup>85</sup> T. de York, *Manus que contra Omnipotentem tenditur*, w: F. Pelster, *Tomas von Yorks OFM, als Verfasser de Tractatu „Manus que contra Omnipotentem tenditur”*, AFH 1922, nr 15, s. 12-14.

<sup>86</sup> Tamże, s. 163-164.

<sup>87</sup> Zob. R. Lambertini, *Apologia e crescit...*, s. 29-32.



biskupów i wszystkie prawa kościelne. Ojciec Święty jest jedynym prawdziwym biskupem Kościoła katolickiego i całkowicie wolnym wobec wszystkich ustaw i praw kościelnych. Dlatego, jeśli chce, może zmienić postanowienia swoich poprzedników i z tego powodu udzielać przywilejów oraz delegować swoją władzę. Papież, korzystając z przysługującej mu władzy, powołał franciszkanów i dominikanów na swoich współpracowników<sup>88</sup>.

Według brata Tomasza poszczególni biskupi diecezjalni nie mieli sami z siebie żadnej władzy, a ich panowanie zostało im nadane przez papieża, który w zależności od potrzeb Kościoła lokalnego mógł jednym ją wzmocnić, a innym osłabić. Tak samo w myśli Tomasza przedstawiała się sprawa otrzymywania jałmużny przez mendykantów, bowiem biskupi są tylko zarządcami (*dispensatores*) dóbr kościelnych. W rozważaniach autora *Manus* biskupi nie posiadają niczego z tytułu własności i dlatego papież może rozdysponować powierzone im dobra według własnego uznania<sup>89</sup>.

Można stwierdzić, iż traktat Tomasza z Yorku był nie tylko apologią sposobu życia zakonów żebrzących, ale też szczególnego rodzaju manifestem zakonu franciszkańskiego. Utwór angielskiego franciszkanina jest dowodem na to, jaką ideę samych siebie wytworzyli sobie „synowie” św. Franciszka. Widać wyraźnie, iż naśladowcy Biedaczyny byli przekonani o własnej wartości wynikającej z powołania ich przez Chrystusa, a zarazem o tym, że ich styl życia jest najdoskonalszą formą naśladowania Zbawiciela.

Brak własności indywidualnej i wspólnotowej jako symbol życia braci mniejszych był z jednej strony broniony przed wszystkimi atakami z zewnątrz, a z drugiej strony przedstawiany jako kulminacja doskonałości chrześcijańskiej. By uzasadnić swe przekonania, naśladowcy Biedaczyny z Asyżu odwoływali się do postaci bogatego młodzieńca, który usłyszał od Chrystusa, iż do bycia doskonałym nie wystarczy tylko przestrzeganie przykazań, ale należy sprzedać wszystko, co się posiada. Bracia mniejsi przedstawiali siebie jako tych, którzy zrealizowali zalecenie Mistrza z Nazaretu, skierowane do bogatego młodzieńca, i to oni sprzedali wszystko, by pójść za Chrystusem. Niczego nie posiadali, więc ich sposób życia jest – zgodnie ze słowami Chrystusa – sposobem doskonałym.

Angielski uczoney franciszkański był też autorem argumentacji, która na długo weszła do apologii braci mniejszych, iż w tekstach *Nowego Testamentu* można dostrzec opisy posiadania rzeczy przez Chrystusa lub apostołów. Tomasz odpowiadał, że wiele gestów i czynów Chrystusa zostało dokonanych nie jako wzór do naśladowania przez doskonałych, ale po to, by pokazać niedoskonałym, iż pewne ich zachowania nie stanowią przekroczenia, nie są grzechem. Chrystus był właścicielem niektórych rzeczy, aby udowodnić niedoskonałym, iż ich niezdolność do wyrzeczenia się wszystkiego nie jest grzechem, ale tylko ograniczeniem. Po takim wyjaśnieniu brata Tomasza widać jasno, iż franciszkanie zastrzegli dla siebie postać najdoskonalszych naśladowców Jezusa Chrystusa jako prawdziwi ubodzy w duchu<sup>90</sup>.

Wilhelm z Saint-Amour nie ustawał w swojej walce z zakonami żebrzącymi. Wykorzystał odbywany 31.07.1256 r. synod, który zebrał się w Paryżu, i do zgromadzonego duchowieństwa oraz wiernych skierował odezwę zachęcającą do prowadzenia walki z

<sup>88</sup> T. de York, *Manus que contra...*, s. 145-147.

<sup>89</sup> Tamże, s. 161. Zob. też: M. Damiata, *Il problema della poverta'...*, s. 67.

<sup>90</sup> Tamże, s. 165-166: *Christus docuit, apicem perfectionis esse in contemptu temporalium [...] quod status iste videlicet mundo renuntiantium et nihil omnino retinentium, sit perfectior omni statu.* Zob. M. Diamata, *Il problema della poverta'...*, s. 68-69.

falszywymi apostołami i wysłannikami szatana, którymi są zakonnicy zagrażający Kościołowi. Po tym wydarzeniu bracia sporządzili notatki z wypowiedzi Wilhelma i wraz z nowym wydaniem *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum* wysłali je do Stolicy Apostolskiej. Papież Aleksander IV zwołał komisję kardynałów, którzy mieli się wypowiedzieć na temat *Tractatus brevis....* Wilhelma. Komisja złożona z czterech kardynałów 5.10.1256 r. potępiła dzieło Wilhelma i nakazała jego zniszczenie<sup>91</sup>. Po jej wyroku papież Aleksander IV zwrócił się do króla Ludwika IX o edykt banicji z Królestwa Francji dla Wilhelma z Saint-Amour. Nie wiadomo jednak, czy Ludwik IX wprowadził w życie zalecenia papieskie.

Autor *Tractatus brevis...* postanowił pojechać do Awinionu, aby przedstawić swoją wersję wydarzeń i obronić się z oskarżeń. Wygląda jednak na to, że nie udało mu się przekonać papieża do swoich racji, bo 8.08.1257 r. otrzymał on zakaz prowadzenia wykładów na Uniwersytecie Paryskim i pozbawiono go wszystkich beneficjów<sup>92</sup>. Wkrótce Wilhelm zaczął poważnie chorować i wyjechał do swojej rodzinnej miejscowości Saint-Amour, co w dużej mierze przyczyniło się do wygaszenia sporu między klerem diecezjalnym a zakonami żebrzącymi.

Co więcej, Aleksander IV wystąpił stanowczo nie tylko przeciw Wilhelmowi, ale również przeciw jego zwolennikom, pozbawiając tytułów nauczycieli akademickich: Eudesa z Douai, Mikołaja z Bar-sur-Aube i Kristiana z Verdun, dając im piętnaście dni na przyjęcie bulli *Quasi lignum vitae*. Wystraszeni decyzjami papieskimi, 23.10.1256 r. w Awinionie przywódcy buntu przeciw mendykantom złożyli przysięgę wierności papieżowi i wyrazili zgodę na zalecenia Aleksandra IV<sup>93</sup>. W przysiędze wspomniani *magistri saeculares* przyrzekli też przyjąć do swego grona Tomasza z Akwinu i Bonawenturę. Przysięga została potwierdzona publicznie przez Kristiana z Verdun w klasztorze Franciszkanów w Paryżu<sup>94</sup>. Papież Aleksander IV nie ograniczył swej działalności przeciw Wilhelmowi z Saint-Amour tylko do terytorium Francji. Dnia 24.09.1257 r. wystosował pismo do uniwersytetu w Bolonii, aby zabroniono czytania i komentowania jego jakichkolwiek pism, co świadczy, iż spór albo dyskusja o roli zakonów żebrzących w Kościele nie ograniczyła się tylko do Uniwersytetu Paryskiego, ale dotyczyła wszystkich ośrodków naukowych Europy, co potwierdzają wystąpienia Tomasza z Yorku i wspomniany list papieski.

Mistrzowie świeccy, wśród których na protagonistę w tej fazie sporu wysunął się Wilhelm z Saint-Amour, w swej krytyce zakonów żebrzących mogli liczyć na sympatię nie tylko duchowieństwa diecezjalnego i części episkopatu Francji, ale również na poparcie i sentyment części społeczeństwa. Godne zastanowienia jest to, co spowodowało taką sytuację? Zapewne w wypadku księży diecezjalnych chodziło o konkurencję na polu duszpasterskim. Zakonnicy w wielu miastach wybudowali duże kościoły i zaofiarowali wiernym korzystniejszą ofertę pastoralną, zwłaszcza w obrębie homiletyki i posługi spowiedzi (bracia

<sup>91</sup> L. Pellegrini, *L'incontro tra due „invenzioni” medievali...*, s. 167; J. Łopat, *Pierwsze średniowieczne spory o ubóstwo franciszkańskie...*, s. 88-89.

<sup>92</sup> Zob. tenże, *Pierwsze średniowieczne spory o ubóstwo franciszkańskie...*, s. 89.

<sup>93</sup> Zob. H. Denife, A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisensis*, Paris 1889, s. 338-340.

<sup>94</sup> Cały tekst przysięgi Kristiana z Verdun znajduje się w: tamże, s. 364-367. Natomiast wzmianka o klasztorze franciszkanów znajduje się na s. 364: *in pleno sermone facto in domo Minorum Parisensium magister Christianus Viridunensis in presentia mandati nostri iurati ad hoc dixit publice*.

byli lepiej wykształceni i było ich naturalnie więcej w danym kościele), co odciągnęło wiernych od kościołów parafialnych. Poza tym liczne przywileje ofiarowane przez Stolicę Apostolską spowodowały wyłączenie mendykantów spod władzy biskupów i proboszczów. Utrata wpływów, a zarazem władzy nad wiernymi, spowodowała animozję kleru w kierunku franciszkanów i dominikanów. Takie same motywy zadziały na Uniwersytecie Paryskim, gdzie pojawienie się *magistri mendicantes* spowodowało odpływ studentów z katedr prowadzonych przez *magistri saeculares*, a tym samym zmniejszyło wpływy do kasy mistrzów świeckich. Fakt ten musiał wpłynąć na podejście do mistrzów zakonnych przy założeniu, iż w tamtych czasach profesorowie uniwersytetu utrzymywali się z opłat studentów.

Natomiast ciekawy i godny pogłębionej analizy jest fakt otwarcia się na argumenty Wilhelma z Saint-Amour i kleru diecezjalnego ze strony społeczeństwa, w szczególności Paryża, gdzie obrzucano mendykantów kamieniami. Być może wynikało to z kontrastu między głoszonym ubóstwem a rzeczywistością, co sprzyjało uznaniu braci za oszustów. Ograniczali oni bowiem ubóstwo do prawnego nieposiadania żadnej rzeczy, ale takie prawne rozróżnienie nie przemawiało zbyt do prostego ludu, który odczuwał ubóstwo jako brak materialny, niestabilność i wykluczenie społeczne, a nie wyłącznie jako brak własności. Bracia żyjący w wielkich konwentach, posiadający duże kościoły i pozycję społeczną wynikającą z wykształcenia, z trudnością mogliby być zaakceptowani jako ubodzy i słudzy wszystkich. Oczywiście jest to tylko hipoteza, która wymaga udowodnienia.

Jednak nie można ograniczyć sporu między księżmi diecezjalnymi a zakonnikami do zatargu o miejsce pracy. W początkowej fazie uniwersyteckiego konfliktu bracia wykazali pewną formę nielojalności. Z jednej strony chcieli przynależeć formalnie do korporacji *universitas*, a z drugiej nie przestrzegali obowiązków wynikających z tej przynależności. Takie postępowanie na pewno nie przysporzyło im poparcia ze strony profesorów i studentów Uniwersytetu Paryskiego. Jednakże spór o miejsce na uniwersytecie stanowił tylko pretekst do głównego argumentu konfliktu, którym było znaczenie mendykantów w hierarchii kościelnej i sens ich istnienia. Oczywiście opozycja kleru diecezjalnego wynikała też z naturalnego oporu przed nowościami, a za takie uważano życie zakonów żebrzących. Księża diecezjalni bronili ugruntowanej wielowiekowej tradycją struktury Kościoła, w której władza nad duszami (*regimen animarum*) powierzona została przez Chrystusa biskupom i proboszczom. W tym wypadku nałożyły się dwa różne postrzeganie na eklezjologię. Reprezentujący kler Wilhelm z Saint-Amour uważał, iż Kościół posiada pewną strukturę, niezmienną od wieków, bowiem wzorowaną na hierarchii niebieskiej. Papież, biskupi oraz kapłani są tylko sługami wykonującymi powierzone im przez Chrystusa zadania. W tak rozumianym schemacie Kościoła nie było miejsca na działalność duszpasterską zakonników, stąd wniosek, iż franciszkanie i dominikanie są fałszywymi apostołami, a nawet wysłannikami szatana chcącymi zburzyć porządek Kościoła.

Mendykanci w swojej obronie odwoływali się przede wszystkim do autorytetu i władzy papieża, który według nich jest biskupem całego Kościoła i to on powierza, według uznania (biskupom, kapłanom, ale również zakonnikom), troskę duszpasterską nad wiernymi (*cura animarum*). W tej wizji Kościół jest jednym organizmem albo jednym ludem rządzonym przez papieża. Z tematem głoszenia kazań i sprawowania sakramentów przez zakonników związana była też dyskusja nad prawem do ofiar wiernych, czyli do

utrzymywania się z jałmużny. Mistrzowie świeccy, odbierając mendykanom prawo do głoszenia kazań, pozbawiali ich też możliwości otrzymywania ofiar od wiernych. Co więcej, uważano, iż zakonnicy, przynależąc do stanu monastycznego, powinni sami, własnoręcznie, zapracować na swoje utrzymanie i nie powinni zajmować się duszpasterstwem, ale nawet pracą umysłową, pojmowaną jako nauczanie uniwersyteckie.

W rozumieniu Wilhelma i jego popleczników sposób życia prowadzony przez mendykantów nie tylko był niedopuszczalny od strony prawnej Kościoła, ale też grzeszny, bowiem niezgodny z nauką św. Pawła, który zarabiał na utrzymanie pracą ręczną i polecał pracować, a nie żebrać. Z apologii mendykantstwa zrodziła się teoria o ubóstwie Chrystusa i Jego apostołów, która w przyszłości stanie się zarzewiem innej kontrowersji. Zarazem przekonanie o tym, że dobrowolnie podjęte ubóstwo jest najwyższym stopniem doskonałości chrześcijańskiej stało się motywem następnego etapu sporu między zakonami żebrzącymi a klerem diecezjalnym.

### **b. Zarzuty Gerarda z Abbeville i apologia franciszkańska**

Potępienie przez komisję papieską 5.10.1256 r. *Tractatus brevis...* Wilhelma z Saint-Amour i zdecydowane działania Aleksandra IV w obronie zakonów żebrzących spowodowały chwilowe wygaśnięcie sporu między zakonnikami a francuskim klerem diecezjalnym. W czasie „zawieszenia broni” mistrzowie, pochodzący z zakonu dominikanów i franciszkanów, zostali przywrócenii do sprawowania swych funkcji na Uniwersytecie Paryskim. Co więcej, przyznano im prawo do posiadania czterech katedr uniwersyteckich. Jednak konflikt między *magistri saeculares* a *magistri mendicantes* już nie dotyczył możliwości wykładania na uniwersytecie, ale przeszedł na obszar doktryny kościelnej. Po sporach o możliwość głoszenia kazań i utrzymywania się z jałmużny spór przesunął się na kwestie doskonałości ewangelicznej.

Banicja i zakaz wykładów na uniwersytecie nie do końca powstrzymała działalność Wilhelma, który jeszcze w 1266 r. wydał dzieło *Collectiones catholicae et canonicae Scripturae*, krytykujące mendykantów oraz negujące prawną możliwość istnienia takich zakonów<sup>95</sup>. Wilhelm do końca swego życia (17.09.1272) utrzymywał korespondencyjny kontakt ze swoimi uczniami, wśród których wyróżniali się Gerard z Abbeville i Mikołaj z Lisieux. I właśnie Wilhelm Gerard z Abbeville 31.12.1268 oraz 1.01.1269 r. wygłosił w kościele uniwersyteckim kazania, w których zaatakował mendykancką doktrynę o ubóstwie ewangelicznym<sup>96</sup>. Francuski uczoney stwierdził, iż z wynoszonej przez franciszkanów na najwyższy poziom idei wyrzeczenia się własności osobistej i wspólnotowej (*in proprio et in communi*) wynika, że wszyscy inni, posiadający jakąkolwiek własność, byli umieszczani niżej na drabinie doskonałości, co było zaprzeczeniem dotychczasowej nauki Kościoła o doskonałości. Ponadto wpływało ze złej interpretacji pojęcia posiadania i doskonałości.

<sup>95</sup> Na temat ostatniego dzieła Wilhelma z Saint-Amour zob. P. Delhaye, *Guillaume de Saint-Amour*, w: *Dictionnaire de Spiritualite*, t. VI, Paris 1967, s. 124-1241. Natomiast samo dzieło znajduje się w: G. de Sancto Amore, *Opera Omnia*, Constantiae 1632, s. 111-487.

<sup>96</sup> Roberto Lambertini, opierając się na paryskim rękopisie BN cod. lat. 16 406, twierdzi, iż drugie kazanie Gerarda zatytułowane *Postquam consummati sunt dies octo* zostało wygłoszone w kościele franciszkańskim (*apud Fratres Minores*). Zob. R. Lambertini, *Apologia e crescit...*, s. 65.

Gerard nie ograniczył się tylko do krytyki franciszkanów i dominikanów wyłącznie w swej działalności kaznodziejskiej, ale w 1269 r. wydał dzieło *Contra adversarium perfectionis christianae*<sup>97</sup>.

Działalność przeciwników zakonów mendykanckich można lepiej zrozumieć, jeśli weźmie się pod uwagę przede wszystkim wydarzenia, które dokonywały się w Kościele. W Viterbo 26.05.1251 r. zmarł papież Aleksander IV. Po jego śmierci w mieście przebywało tylko ośmiu kardynałów. Wybrali najpierw na stolicę Piotrową Hugona z Saint-Cher, a później Johna Toleta, ale obaj odmówili przyjęcia urzędu. Wówczas obrali papieżem Jakuba z Troyes, który był patriarchą Jerozolimy i legatem papieskim w Konstantynopolu, a po wyborze przyjął imię Urban IV<sup>98</sup>. Papież ten dążył do całkowitej likwidacji rządów Hohenstaufów w Italii i dlatego chciał pozbawić władzy syna Fryderyka II Manfreda. Urban IV zwrócił się do Ludwika IX, króla Francji, z prośbą o obsadzenie którymś z synów królestwa Sycylii. Ludwik IX nie przyjął tej propozycji, ale zaakceptował ją jego brat Karol, książę Anjou (Karol I Andegaweński). W odpowiedzi Manfred rozpoczął walkę z papieżem i w 1264 r. zajął Rzym. Urban IV poprosił o pomoc Karola, któremu obiecał koronę Królestwa Sycylii w zamian za wolność Kościoła. Wojska Karola zajęły Rzym. Poprzez porozumienie z francuskimi Andegawenami Urban IV uwolnił się od wpływów Hohenstaufów, ale uzależnił się od Francuzów. Po krótkiej chorobie 2.10.1264 r. w Perugii zmarł papież Urban IV. Zebrani na konklawe kardynałowie po czterech miesiącach obrad wybrali na papieża Guya Folquesa, który przyjął imię Klemens IV. Nowo wybrany papież, podobnie jak jego poprzednik, przez większą część swego pontyfikatu zabiegał o usunięcie pozostałości rządowej Hohenstaufów w Italii i wzmocnienie współpracy z Francją.

W omawianym czasie zaistniały też pewne wydarzenia w zakonie franciszkanów i dominikanów, które pozwoliły na wzmocnienie pozycji przeciwników mendykanów. We wrześniu 1265 r. kapituła zakonu kaznodziejskiego postanowiła utworzyć w Rzymie nowy ośrodek studiów, a zadanie kierowania nim powierzyła Tomaszowi z Akwinu, którego pozyskano z Uniwersytetu Paryskiego. W zakonie św. Franciszka jeden z głównych apologetów zakonu – Bonawentura został w 1257 r. wybrany na ministra generalnego i odbywał wizytację zakonu w Anglii, Niemczech i Italii, przebywając poza Paryżem. Ponadto był to okres, gdy Bonawentura jako generał zakonu przygotowywał *Konstytucje narbońskie* (1260) i tworzył *Legenda maior* (1263). Minister generalny braci mniejszych dopiero na przełomie marca i kwietnia 1268 r. powrócił do Paryża<sup>99</sup>. W maju 1269 r. król francuski Ludwik IX wyruszył na wyprawę krzyżową i pod swoją nieobecność wyznaczył regentów, którzy mieli rządzić królestwem. W Viterbo 29.11.1268 r. zmarł Klemens IV, a zebrani w

---

<sup>97</sup> Dzieło Gerarda z Abbeville wydał w latach 1938-1940 Sophronius Clasen. Zob. S. Clasen, *Tractatus Gerardi de Abbatstivilla contra adversarium perfectionis christiana*, AFH 1938-1939, nr 31, s. 276-729; AFH 1939-1940, nr 32, s. 89-200. Clasen podaje, iż Gerard pierwszą redakcję swojego dzieła przygotował już w 1256 r., a następnie przez dziesięć lat uzupełniał argumentację. Zob. S. Clasen, *Tractatus Gerardi...*, s. 276-279. Marino Damiaata uważa, iż Gerard w późniejszym czasie przygotował też skróconą wersję swego utworu. Zob. M. Damiaata, *Il problema della povertà'...*, s. 76.

<sup>98</sup> Zob. W.H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, t. III, Wydawnictwo „Wektory”, Bielany Wrocławskie 2009, s. 280; K. Dopierała, *Księga papieży*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1996, s. 208-209.

<sup>99</sup> Zob. R. Manselli, *Bonaventura da Bagnoregio, santo*, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. 11, Roma 1969, s. 648; E.I. Zieliński, *Bonaventuriańskie kalendarium*, w: S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, Niepokalanów – Warszawa 1976, s. 36-37.

mieście kardynałowie przez trzy lata nie mogli wybrać nowego papieża, dopiero 10.02.1272 r. został nim Grzegorz X. Brak dwóch zdeklarowanych obrońców zakonów żebrzących, czyli króla Francji i papieża, którzy kontrolowali sytuację na Uniwersytecie Paryskim, wpłynął na kolejny wybuch sporu między klerem diecezjalnym a mendykantami. Pod nieobecność Wilhelma z Saint-Amour walkę podjął jego uczeń Gerard z Abbeville.

Gerard urodził się około 1225 r. w Abbeville (*Abbatisvilla*), a zmarł 8.11.1272 r.<sup>100</sup>. Pochodził z dość bogatej, szlacheckiej rodziny, którą było stać na kształcenie syna. Gerard już w 1254 r. znany był w Paryżu jako *magister actu regens in teologia*, a w 1256 r. został archidiaconem Pothieu w diecezji Amiens. Przebywając na Uniwersytecie Paryskim, został uczniem Wilhelma z Saint-Amour i wraz z nim toczył dysputy w latach 50-tych XIII wieku. Po usunięciu Wilhelma z Uniwersytetu Paryskiego i potępieniu jego dzieł Gerard w 1268 r. podjął na nowo polemikę z zakonami żebrzącymi.

Wystąpienie Gerarda z Abbeville było kontynuacją debaty zapoczątkowanej przez Wilhelma z Saint-Amour z mendykantami, a jednocześnie zmianą strategii. Gerard atakował przede wszystkim franciszkanów i tylko niekiedy dominikanów. Już sam tytuł dzieła *Contra adversarium* świadczył, iż jest ono odpowiedzią na wcześniejszy utwór. Historycy wskazują, iż najprawdopodobniej traktat Gerarda został napisany jako odpowiedź na *Manus que contra Omnipotentem tenditur* Tomasza z Yorku<sup>101</sup>.

Mistrz z Abbeville zarzucił franciszkanom pomyłkę i niezrozumienie natury posiadania w Kościele Chrystusowym. Analizując stanowisko Tomasza z Yorku, Gerard zauważył (jego zdaniem) błędną ideę ubóstwa i związane z nią przekonanie o szczycie doskonałości (*apicem perfectionis*). Według paryskiego profesora można mówić o własności tylko wówczas, gdy właściciel może uczynić z daną rzeczą wszystko, co tylko zechce, w takim przypadku mamy do czynienia z *ius dominii*. Dzięki takiemu podejściu Gerard odkrył, iż tylko Chrystus posiada *ius dominii* i do Niego należą wszystkie rzeczy w Kościele, które powierza On swoim ministrom. Podług takiej teorii nie można nazwać rządzących Kościołem właścicielami dóbr, bowiem w każdym momencie mogą być one im odebrane. W tym wypadku pojawia się inne podejście w stosunku do dóbr materialnych i duchowych, określanych jako kościelne, te ostatnie mają jako właściciela Jezusa Chrystusa. W tej konstrukcji myślowej podział nie następował między właścicielem (*proprietary*) a ubogim (*pauper*), ale posiadającym (*possessor*) a zarządzającym (*dispensator*)<sup>102</sup>.

Gerard w traktacie *Contra adversarium* przedstawił wizję Kościoła, w którym wszystkie dobra są wspólne, a papież będący głową tego organizmu, któremu Chrystus powierzył troskę o wszystkie dobra, miał je rozdzielać. Jednak w odróżnieniu od myśli franciszkańskiej, w której Chrystus i Jego apostołowie są biedni, Gerard z Abbeville twierdził, iż Chrystus nie posiadał niczego na własność (*nihil proprium*), a wszystko, co miał, było zarządzane przez osobę, którą francuski uczone określił terminem *oeconomus*. Chrystus według tej teorii nie zaakceptował wyboru na króla żydowskiego, bowiem nie chciał mieć

<sup>100</sup> Na temat Gerarda z Abbeville zob. P. Grand, *Gerard d'Abbeville*, w: *Dictionnaire de Spiritualite*, t. V, Paris 1965, s. 258-263; S. Kozakiewicz, *Gerard z Abbeville*, w: EK, t. V, Lublin 1989, s. 992-993; J. Łopat, *Pierwsze średniowieczne spory...*, s. 99.

<sup>101</sup> Przekonanie takie wyraża m.in. Luigi Pellegrini i Roberto Lambertini. Por. L. Pellegrini, *L'incontro tra due „invenzioni” medievali...*, s. 172; R. Lambertini, *Apologia e crescita...*, s. 67.

<sup>102</sup> Zob. tenże, *Apologia e crescita...*, s. 66-68.

władzy (*dominium*) nad tym światem. Jeśli przyjąć taki tok rozumowania, to nie można było zarzucać biskupom i kapłanom diecezjalnym posiadania dóbr materialnych i mniejszą doskonałość ewangeliczną, ponieważ ich posiadanie nie jest wyrazem władzy i własności (*proprietarie et dominio*), a tylko wykonywaniem funkcji zarządcy. Ponadto wszyscy, którzy należą do Kościoła, mają udział w jego dobrach i od tej formy posiadania nie można uzyskać zwolnienia. Zatem uczestniczą w niej także franciszkanie<sup>103</sup>.

Oprócz rozważań ogólnych paryski uczony zajmował się w swym piśmie szczegółami, odnoszącymi się do życia braci mniejszych. Wśród tych spraw była np. kwestia *loculi* (miejsc zamieszkania). Gerard stwierdził, iż o ile godnym pochwały jest w wypadku żyjących samotnie eremitów nieposiadanie *locui*, o tyle nie jest to możliwe we wspólnotach liczących kilka albo kilkanaście osób. W tym miejscu Gerard objawił się jako dobry znawca *Reguły* św. Franciszka, do niej bowiem odwołał się, twierdząc, iż franciszkanie zgodnie ze swoją *Regulą* ślubują żyć bez własności (*sine proprio*) i że w tym tekście Franciszek pouczał ich, aby niczego nie nabywali na własność: ani domu, ani żadnej rzeczy (*fratres nihil sibi approprient nec domum nec locum nec aliquam rem*). Natomiast zauważył, że bracia posiadają domy, mieszkania i inne dobra materialne, ponieważ ideał totalnego ubóstwa może być praktykowany tylko przez pojedynczych braci, ale nie może być normą, która rozciąga się na wszystkich zakonników. Co więcej, paryski profesor był przekonany, iż franciszkanie źle interpretują zapis własnej *Reguły*. Franciszek z Asyżu nakazał im bowiem żyć bez własności (*sine proprio*), ale nigdzie nie napisał ani nie powiedział, iż mają żyć *sine communi*, czyli bez własności wspólnej<sup>104</sup>.

Poza tym Gerard zauważył, że w niektórych sytuacjach trudno oddzielić używanie od posiadania, gdyż niektóre rzeczy konsumują się poprzez używanie<sup>105</sup>. Z tego faktu francuski profesor wyciągnął wniosek, że można twierdzić, iż wszystkie te dobra należą do Chrystusa jako do Pana wszystkich rzeczy i On jest ich właścicielem (*dominus*), ale poprzez używanie i zużywanie przynależą do braci (*ad ipsum usum propter*). Zarazem Gerard z Abbeville zarzucał franciszkanom pewną celową lub nieświadomą formę manicheizmu, według którego istnieje grupa doskonałych nieposiadających niczego; ubogich, do której należą tylko wybrani, czyli bracia mniejsi, a oprócz nich występuje duża liczba „cielesnych” (*carnalis*), posiadających dobra materialne. Jeśli taki podział byłby prawdziwy, to po co Bóg stworzył własność (*dominium*), a także używanie (*usus*) rzeczy, jeśli one są złem?<sup>106</sup>

W swojej argumentacji Gerard nie przyjmował wywodów franciszkanów odnoszących się do intencji ofiarodawców. Według niego ci, którzy dawali cokolwiek braciom, ofiarowali to Chrystusowi, tak więc ich ofiary stały się częścią dóbr, którymi zarządza Kościół. Gerard próbował również ośmieszyć argument, używany przez naśladowców św. Franciszka twierdzących, iż wszystko to, czego używają bracia, jest własnością papieża. Francuski

<sup>103</sup> S. Clasen, *Tractatus Gerardi de Abbatisvilla „Contra adversarium perfectionis christianae”*, AFH 1939, nr 32, s. 121-124.

<sup>104</sup> Tamże, s. 130: *Perfectiores, dicitis, sumus, quia nihil nec in communi nec in proprio habemus. Sed ubi istud vobis cInstitutum est? In Regula nostra dicistis. Sed nunquid in ea dicitur: Regula et vita [...] sine proprio... ubi dixit: sine communi?* Na ten temat zob. M. Damiata, *Il problema della povearta* '..., s. 80-81.

<sup>105</sup> Tamże, AFH 1938, nr 31, s. 284: *dicere vero, quo usus tantum vester est, dominium forum, qui derint, quosque vetu state consummantur, aut ciborum.*

<sup>106</sup> Tamże, AFH 1939, nr 32, s. 124.

uczony wykazywał w ten sposób paradoksalność argumentacji franciszkanów, a mianowicie jeśli to prawda, że doskonałość chrześcijańska zależy od ubóstwa, to papież ze względu na posiadanie dóbr używanych przez braci mniejszych zaszkodziłby własnej doskonałości<sup>107</sup>.

Gerard z Abbeville twierdził, że doskonałość chrześcijańska nie leży w wyrzeczeniu się posiadania wszystkich rzeczy i pozbyciu się trosk ziemskich oraz że nie ma przeciwieństwa w posiadaniu dóbr kościelnych i doskonałości. Chrystus nigdy w teorii francuskiego uczonego nie nauczał ani słowem, ani przykładem takiej formy doskonałości. Co więcej, również apostołowie nie przepowiadali takiej nauki ani o tym nie zaświadczyli swym życiem. Apostołowie nie wyrzekali się dóbr posiadanych wspólnie. Także cała tradycja kościelna świadczy przeciw wyrzeczeniu się własności prywatnej i wspólnotowej. Wszystkie opactwa zawsze posiadały dobra, konieczne do utrzymania się i użyteczne do prowadzenia duszpasterstwa oraz działalności charytatywnej. Jednak – jak podkreśla Gerard – wszyscy oni nie uważali owych dóbr materialnych za własne, byli bowiem tylko zarządcami (*dispensatores*) rzeczy należących do Chrystusa. tylko On jest ich właścicielem i jemu przysługuje tytuł *dominus*. Tak więc według Gerarda kościoły i opactwa nie są właścicielami i ich posiadanie nie może być definiowane poprzez takie terminy, jak *propretaire et dominio*, ale poprzez *cummuniter ed dispensatorie*, albowiem nie posiadają rzeczy tylko dla siebie i nie mogą nimi zarządzać wedle własnej woli<sup>108</sup>.

Zdaniem Gerarda prawdziwe ubóstwo ewangeliczne polegało na przezwyciężeniu wszelkiej formy skąpstwa (*avaritia*), które jest konsekwencją wszelkiego indywidualnego posiadania. Natomiast własność wspólna usuwa pokusę skąpstwa i powoduje prawdziwe oderwanie od dóbr materialnych. Franciszkanie w swych teoriach głoszą w przekonaniu francuskiego profesora idee niemożliwe do zrealizowania w życiu, a tym samym żyją w wielkiej hipokryzji. Jedną z jej form, którą wykazuje Gerard, jest rozróżnienie używania i posiadania (*usus et dominium*), bowiem w wielu przypadkach niemożliwe jest rozdzielenie używania od posiadania, np. w przypadku rzeczy, które się konsumuje (*res usu consumptibiles*)<sup>109</sup>. Oprócz tego faktu mistrz paryski przedstawił wiele praktyk stosowanych przez zakonników, aby obejść zapis *Reguły* o nieużywaniu pieniędzy i nieposiadaniu własności. Gerard z Abbeville ujawnił też do jak dziwnych i skomplikowanych konstrukcji logicznych (myślowych) i „kruczków prawnych” odwołują się bracia, aby wykazać, że nadane im przywileje papieskie nie naruszają zasady posiadania przez nich czegokolwiek na własność ani indywidualnie, ani wspólnotowo. Gerard wyśmiewał te tłumaczenia franciszkańskie jako piękne szaleństwo (*stupenda insania*) i bezmyślne fantazje (*proterua phantasia*) i uważał, iż nie tylko są niebezpieczne, ale również heretyckie<sup>110</sup>.

<sup>107</sup> Tamże, s. 104: *Audi autem, quo, si verum diceres, minorem in Dei Ecclesia romani pontifices obtinerent sanctitatis gradum, quibus bonorum Ecclesiae committitur cura provida et dispensatio specialis*. Zob. L. Pellegrini, *L'incontro tra due „invenzioni” medievali...*, s. 172-173; S. Nicolosi, *Il francescanesimo tra idealita'...*, s. 54-56.

<sup>108</sup> R. Lambertini, *Apologia e crescita...*, s. 74-75; L. Pellegrini, *L'incontro tra due „invenzioni”...*, s. 172.

<sup>109</sup> S. Clasen, *Tractatus Gerardi...*, AFH 1939, nr 32, s. 130: *Dicere vero, quod usus tantum vester est, dominium eorum, qui dederint, quousque vetustate consummantur, aut ciborum, quosque in ventrem reconditi fuerunt, omnibus ridiculum videbitur, maxime cum eorum, quae per ipsum usum pñitus consummuntur, ab usu dominium nullatenus inter homines distinguatur*.

<sup>110</sup> Tamże, s. 208-211.



Przeciwno tezom zawartym w *Contra adversarium perfectionis Christianae* Gerarda z Abbeville wystąpiło dwóch franciszkanów przebywających wówczas w paryskim klasztorze Braci Mniejszych. Byli to Bonawentura z Bagnoregio i Jan Peckham. Jako że Bonawentura, będąc ministrem generalnym zakonu miał bardzo wiele zajęć i często przebywał poza Paryżem, ciężar walki z *magistri saeculares* wziął na siebie Peckham.

Angielski franciszkanin Jan urodził się w Patcham<sup>111</sup>, niedaleko Brighton, i stąd zapis jego nazwiska w średniowieczu: Joannes Pecham. Początkowo kształcił się w benedyktyńskim opactwie w Lewes, a następnie udał się na studia do Paryża, gdzie był uczniem Adama z Marsh. Po roku 1250 (nie jest znana dokładnie data) wstąpił do zakonu franciszkańskiego. W 1269 r. został mistrzem regensem teologii i wykładowcą we franciszkańskim *Studium generale*<sup>112</sup>.

Jan Peckham bardzo szybko zaangażował się w kontrowersje pomiędzy profesorami świeckimi a zakonnymi na Uniwersytecie Paryskim. Odpowiadając krytykom mendykantów, napisał: *De perfectione evangelica*<sup>113</sup>, *Tractatus pauperis*<sup>114</sup> oraz *Canticum pauperis pro dilecto*<sup>115</sup>. W pierwszym swym dziele, odpowiadając na oskarżenia Gerarda z Abbeville o domniemanej doskonałości, na początku zapytał: czy doskonałość ewangeliczna polega na rzeczeniu się lub całkowitym porzuceniu dóbr materialnych posiadanych prywatnie lub wspólnotowo?<sup>116</sup>. Po czym, odwołując się do tłumaczeń wielu średniowiecznych autorytetów, jak na przykład Arystotelesa, św. Augustyna i św. Hieronima oraz Piotra Lombarda, wykazał, iż we wszystkich innych formach życia zakonnego, różnych

---

<sup>111</sup> Z miejscem urodzenia związane jest jego nazwisko, które zapisywane jest w różnej formie: Joannes Pecham lub Joannes de Pescham. Antonio Montefusco przytacza dyskusję dotyczącą dwóch miejscowości, a mianowicie Patcham w hrabstwie Sussex i Peckham w hrabstwie Kent. Na podstawie jednego z listów brata Jana, w którym wspomina o swojej nauce w benedyktyńskim opactwie w Lewes niedaleko Sussex wybrano Petcham. Zob. A. Montefusco, *Commento alla Regola di Giovanni Peckam. Introduzione*, w: *Fonti Normative Francescane*, Editrici francescane, Padova 2016, s. 349-351. W języku polskim przyjęło się Peckham. Być może za sprawą przyjęcia jako miejsca urodzenia Jana Peckhama w hrabstwie Kent. Zob. J. Łopat, *Pieśń ubogiego – niezwykle dzieło Jana Peckhama*, „Lignum Vitae” 2005, nr 6, s. 236. Pierwszy tłumacz na j. polski *Canticum pauperis pro dilecto* Salezy Kafel przetłumaczył nazwisko Jana jako Peckam. Zob. S. Kafel, *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. II, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 65.

<sup>112</sup> Na temat życia Jana Peckhama zob. *Jan Peckham*, w: LPF, s. 505-507. Biogram angielskiego franciszkanina sporządził też Marian Rusecki. Zob. M. Rusecki, *Jan Peckham*, w: EK, t. XV, Lublin 2011, s. 182.

<sup>113</sup> Kwestia *De perfectionis evangelica* została wydana przez Livariusza Oligera, a ostatnio przejrzana i wydana przez Girarda Etzkorna. Zob. G.J. Etzkorn, H. Spettmann, L. Oligier, *Joannis Pecham. Quaestiones Disputatae*, Editiones Collegii s. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 2002, s. 261-312.

<sup>114</sup> *Tractatus pauperis* został wydany tylko częściowo. Rozdziały I-VI wydał w 1925 r. A. van den Wyngaert. Zob. tenże, *Johannes Pecham. Tractatus pauperis*, Editiones de la France Franciscaine, Paris 1925. Natomiast rozdziały VII-IX wydał F. Delorme, tenże, *Trois chapitres de Jean Peckham pour la defense des ordres mendiants*, „Studi francescani” 1932, nr 29, s. 164-193.

<sup>115</sup> Dzieło zostało wydane przez F. Delorme w: *Bibliotheca franciscana scetica medii aevi*, Quaracchi 1905, s. 669-674. W 1999 r. ukazało się tłumaczenie *Canticum pauperis* na j. angielski, na podstawie którego Jerzy Łopat dokonał tłumaczenia na j. polski. Zob. J. Łopat, *Pieśń ubogiego (Canticum pauperis)*, „Lignum Vitae” 2005, nr 6, s. 247-281. Tłumaczenie na j. polski, ale tylko fragmentu *Canticum pauperis*, dokonał w 1985 r. Salezy Kafel. Zob. S. Kafel, *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. II, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 65-68.

<sup>116</sup> J. Pecham, *De perfectione evangelica*, w: G.J. Etzkorn, H. Spettmann, L. Oligier, *Joannis Pecham...*, s. 263: *Quaeritur utrum perfectio evangelica consistat in renuntiando vel carendo divitiis propriis et communibus*.

od zakonów żebrzących, występuje posiadanie dóbr materialnych w sposób prywatny lub też wspólnotowy. Nie można zatem stwierdzić, że jest to doskonały sposób życia ewangelicznego. A właśnie taką formę życia dominikanów i franciszkanów (*fratres predicatorum et minores*) zatwierdziła Stolica Apostolska, o czym przypomniał papież Aleksander IV, a wcześniej też inni następcy św. Piotra, jak Grzegorz IX w bulli *Nimis prava*, który zaakceptował ich życie według doskonałego ubóstwa, tak więc kto podważa decyzję Kościoła rzymskiego, jest heretykiem<sup>117</sup>. Wspomniani zakonnicy według angielskiego franciszkanina prowadzą życie doskonałe, bowiem doskonałe jest pozbycie się wszystkiego (*perfectum est omnibus renuntiare*), podobnie jak doskonałość w czystości polega na oddaleniu wszystkich okazji do grzechu nieczystego, tak doskonałe ubóstwo (*perfectio paupertatis*) zawiera się w porzuceniu wszystkich dóbr materialnych<sup>118</sup>.

Według Jana Peckhama istniało osiem form ubóstwa: umartwienie ciała, wykorzenienie pożądania, doskonała pokora, spokój serca, przyjmowanie wszystkich przeciwności, zachowanie łagodności, zdobywanie mądrości, naśladowanie Zbawiciela we wszystkich przeciwnościach<sup>119</sup>. Następnie wykazał, odwołując się do wielu komentarzy biblijnych, iż we wszystkich wymienionych formach mendykanci zachowują ewangeliczną doskonałość, albowiem wyrzekli się wszelkiej własności (prywatnej i wspólnej). Dlatego też mają oni prawo do jałmużny nie tylko z autorytetu papieskiego, ale również z prawa Bożego (*ius divinus*), gdyż bracia, którzy porzucili wszystko, wystawiają się na liczne niebezpieczeństwa, a Bóg zapewnia im dobra konieczne do życia<sup>120</sup>. Tak więc mendykanci mają pewne prawo (*facultas*) do otrzymania rzeczy koniecznych do życia, a nie stają się one własnością braci, bowiem nie są ofiarowane jako własność, ale przedmiot miłosierdzia i pobożności ofiarodawców.

*Tractatus pauperis* został napisany przez franciszkanina z Peckham na początku lat 70-tych XIII wieku i był pewnego rodzaju zbiorem zarzutów skierowanych wobec franciszkanów i odpowiedzi mistrzów franciszkańskich na oskarżenia Wilhelma z Saint-Amour i Gerarda z Abbeville. Dzieło składało się z siedemnastu rozdziałów, ale – jak wspomniano wcześniej – tylko niektóre doczekały się krytycznego wydania. Jan Peckham zajął się w nim przede wszystkim stosunkiem między doskonałością (*perfectio*) zakonu franciszkańskiego a innymi stanami życia (*status*) w Kościele. Najpierw analizował problem doskonałości ewangelicznej (*perfectio evangelica*) w ogólności, następnie doskonałości związanej z życiem chrześcijan. Po czym zajął się doskonałością żyjących w zakonach i purpuratów Kościoła. W wszystkich rozważanych sprawach starał się wykazać różnicę zachodzącą między różnymi rodzajami doskonałości. Peckham doszedł do przekonania, iż w żadnym stanie nie znajdują się wszystkie doskonałości i to w stopniu najwyższym. Mimo tego zauważył, iż *praelatus* powinien w tym, co dotyczy jego *officium*, być bardziej doskonały niż

<sup>117</sup> Tamże, s. 270-271. Jan Peckham odwołuje się do bulli Aleksandra IV, *Non sine multa cordis*. Zob. BF, t. II, s. 165-166 oraz do Gregoriusa IX, *Nimis prava*, w: BF, t. I, s. 74.

<sup>118</sup> J. Peckham, *De perfectione evangelica*, s. 279: *In genere castitatis perfectio consistit in omnimoda elongatione ab illecebris, ergo perfectio paupertatis consistit in omnimoda elongatione a divitiis*.

<sup>119</sup> Tamże, s. 280.

<sup>120</sup> Zob. R. Lambertini, *Apologia e crescita...*, s. 84.

inni. Jednak z przykrością stwierdził, iż tak nie jest, ponieważ biskupi nie są ubodzy i posiadają rzeczy na własność<sup>121</sup>.

Mimo rozpoznania przez Peckhama wyższości purpuratów ze względu na ich *officium* to jednak podkreślił on, iż nie można tego stwierdzenia rozciągnąć na niższy kler. Według franciszkańskiego uczonego nie można uznać, że zwyczajny ksiądz (*curatus*) jest na wyższym stopniu doskonałości niż jakikolwiek zakonnik. Wynikało z tego, iż Peckham umieścił na drabinie doskonałości braci mniejszych pomiędzy prostym księdzem diecezjalnym a biskupami, którym ze względu na zajmowaną funkcję w Kościele przysługiwał wyższy stopień doskonałości<sup>122</sup>.

Jan Peckham, jak wszyscy apologetyci franciszkańscy tego czasu, zmierzył się również z problemem dóbr używanych przez zakon. Gerard z Abbeville w swych pismach wykazał, iż przypisywanie ich własności przez braci Kościołowi katolickiemu czyni go – zgodnie z myślą obrońców doskonałości franciszkańskiej – mniej doskonałym, gdyż posiadającym dobra materialne, aby w ten sposób uratować doskonałość zakonów żebrzących. Na początku Peckham wyjaśniał, iż dobra posiadane przez Kościół nie służą jemu samemu, ale są przeznaczone dla innych<sup>123</sup>. Następnie tłumaczył, iż kościoły i opactwa posiadają rzeczy ruchome i nieruchome (*possessiones immobiles vel mobiles*), ale one nie są dobrami osobistymi osoby prywatnej, lecz Kościoła. Zarazem objaśniał, że istnieje różnica między własnością wspólną (*dominium commune*) kanoników regularnych lub mnichów a prawem świeckim, bowiem w przypadku osób duchownych i mnichów to Kościół jest właścicielem wszystkich rzeczy, natomiast w przypadku władzy świeckiej należą one do poszczególnych właścicieli. Z tego powodu *clerici* nie mogą zarządzać posiadanymi dobrami wedle uznania, tak jak świeccy (*cives*) czynią ze swoją własnością<sup>124</sup>.

W dalszej części swych rozważań autor *Tractatus pauperis* zauważył, iż nie tylko Kościół posiada *dominium* nad tymi rzeczami, ale również poszczególne kościoły mają taką władzę i jest ona sprawowana przez księży. Jako potwierdzenie dla swoich rozważań autor przytoczył przykłady księży, którzy otrzymali prebendę i dochody z niej rozdają dowolnie. Ponadto zauważył, iż wielokrotnie kościoły posiadają służbę, a przecież nie istnieją służący bez panów. Wszystkie te fakty – jak podkreślał angielski franciszkanin – wykazują, iż kościoły nie posiadają tylko *usus* (używanie) rzeczy, ale *dominium*, czyli są właścicielami, ponieważ mogą zarządzać według swej woli rzeczami, które posiadają. Natomiast bracia mniejsi nie mają niczego, dlatego nic nie może być im odebrane, oczywiście poza małymi wyjątkami za pozwoleniem kardynała protektora zakonu lub samego papieża. Ponadto – wyjaśniał Peckham – domy, w których mieszkają bracia, nie są ich własnością, lecz należą do innych, a zakon nie posiada żadnej służby na swoim utrzymaniu. Poza tym bracia franciszkanie mogą używać tylko niektórych rzeczy. Tak więc ubóstwo franciszkańskie polega na tym, że bracia nie mogą wskazać na jakikolwiek przedmiot jako przynależący do nich. Reasumując, w najlepszym przypadku można przyznać, że kościoły posiadają *usus*

<sup>121</sup> F. Delorme, *Tractatus pauperis*, „Collectanea Franciscana” 1944, nr 14, s. 113: *Praelatus siquidem saecularis non tenetur ad evangelicam paupertatem, cum possit tenere proprietatem, utpote paternam hereditatem, quam etiam potest haeredibus relinquere, si assumatur de statu saeculari.*

<sup>122</sup> Tamże, s. 90.

<sup>123</sup> Tamże, s. 39: *Quia non pro se hoc possidet, sed po aliis.*

<sup>124</sup> Tamże, s. 34.

*potestativus* w stosunku do dóbr, natomiast bracia mniejsi nie posiadają żadnego prawa do własności ani żadnej własności. A jeśli nie można powiedzieć o księżach, iż posiadają pełnię władzy na rzeczami (*dominium*), jak w przypadku osób świeckich (*cives*), tak też nie można zrównać używania (*usus*), którym posługują się księża, z używaniem stosowanym przez franciszkanów<sup>125</sup>.

Z powyższych rozważań Jana Peckhama wynikało, iż papież w Kościele jest właścicielem (*dominus*) wszelkich dóbr, natomiast biskupi i kapłani posiadali prawo do korzystania z rzeczy (*usus potestativus*). Według deliberowań angielskiego franciszkanina istniały przynajmniej dwa typy używania. Jeden przynależny biskupom i księżom (*usus potestativus*), który pozwalał im mieć ograniczoną wprawdzie, ale jednak władzę nad rzeczami, a drugi sposób używania posiadali bracia. Peckham nie używał terminu Bonawentury *usus simplex*, ale określa go pojęciem *usus* bez żadnych dopowiedzeń<sup>126</sup>.

Autor *Tractatus pauperis* bronił też sposobu istnienia braci mniejszych, odwołując się do woli Bożej i decyzji Stolicy Apostolskiej. Sposób życia franciszkanów i ich *Reguła* została objawiona św. Franciszkowi poprzez łaskę Bożą, następnie zatwierdzona przez papieża Honoriusza, a później potwierdzona przez wszystkich jego następców na Stolicy Piotrowej. Co więcej, zachowywanie owej *Reguły* doprowadziło wielu braci do świętości, tak więc nazywanie jej przez przeciwników niemoralną jest obrażaniem Boga i oszczerstwem względem braci<sup>127</sup>.

Jan Peckham udzielił też wyjaśnienia nazwy zakonu. Według niego Biedaczyna wziął ją z *Ewangelii* św. Mateusza, gdzie Chrystus w czasie sądu ostatecznego stwierdza, iż wszystko, co uczynili „najmniejszym”, uczynili Jemu (Mt 25,45). Tymi ewangelicznymi najmniejszymi są naśladowcy Poverella z Asyżu, bowiem oni ślubują życie bez żadnej własności, zarazem żyjąc w pokorze. Po takim wyjaśnieniu autor odwołał się do autorytetu św. Augustyna, który objaśniając ten fragment *Ewangelii*, pouczył, iż „mniejszymi” są ci, którzy pozostawili swoje dobra ze względu na Chrystusa<sup>128</sup>.

*Ewangelia* – zauważył mistrz Jan – naucza, że Chrystus powierzył Kościołowi świętość i autorytet władzy kościelnej. Również intencją św. Franciszka było doprowadzenie swych naśladowców do świętości poprzez naśladowanie życia Chrystusa i apostołów. Biedaczyna według Peckhama pragnął, aby on i jego uczniowie osiągnęli szczyt doskonałości (*apex perfectionis*), dlatego w *Regule* podkreślił, że zgodnie z rozporządzeniem Ojca Świętego nie można wystąpić z tego zakonu<sup>129</sup>. Autor traktatu wnioskuje, iż zapis Franciszka, odwołujący się do bulli Honoriusza III *Cum secundum*, nie miałby sensu, gdyby autorzy (Honoriusz i Franciszek) nie mieli na myśli przekonania, że doskonałość (*perfectiones*) życia w Zakonie Braci Mniejszych jest najwyższa (*apex*) i dlatego zabraniali opuszczenia go<sup>130</sup>.

Angielski franciszkanin odniósł się też do zarzutu niewierności *Regule* ze strony braci podczas przyjmowania zapisów testamentalnych, albowiem – jak argumentowali

---

<sup>125</sup> Tamże, s. 36-38.

<sup>126</sup> Tamże, s. 46. Zob. R. Lambertini, *Apologia e crescita...*, s. 111-113.

<sup>127</sup> Tamże, s. 47.

<sup>128</sup> Zob. A. Montefusco, *Commento alla Regola di Giovanni Peckam...*, s. 357.

<sup>129</sup> Por. 2 Reg 2, 12, w: ZF, s. 129.

<sup>130</sup> J. Peckham, *Tractatus pauperis*, w: F. Pelster, *Tomas von York OFM...*, s. 39-40.

profesorowie świeccy – *Regula* zabrania braciom przyjmowania pieniędzy lub rzeczy mających wartość pieniężną. Peckham odpowiedział, iż można by się zastanowić, czy *dominium* nie pozostaje przy darczyńcy i czy nie działa po jego śmierci? Zarazem czy nie występuje tu przypadkiem *usus non potestativus*? Na te pytania brat Jan nie udzielił odpowiedzi, ale stwierdził, iż w wypadku śmierci dobroczyńcy wszystkie prawa przechodzą na Stolicę Apostolską i od papieża zależy, czy udzieli pozwolenia braciom na używanie ofiarowanej rzeczy<sup>131</sup>. To samo prawo i argumentacja zostały zastosowane przez Peckhama w przypadku ksiąg ofiarowanych franciszkanom<sup>132</sup>.

Również w kwestii przyjmowania przez braci mniejszych jałmużny autor *Tractatus pauperis* odwołał się do argumentu władzy papieskiej otrzymanej od Chrystusa. Wyjaśnił, iż to Stolica Apostolska pozwoliła braciom sprawować urząd kaznodziejski (*officium predicandi*), a jeśli tak, to przywilej wykonywania urzędu pociąga za sobą prawo do *sumptus*, czyli bycia utrzymywanym z ofiar<sup>133</sup>.

Jan Peckham odniósł się też do zarzutu wałęsania się braci i tego, że nie są uduchowieni, bowiem narażają się ciągle na pokusy światowe, a nie oddają się modlitwie w zamkniętym klasztorze. Brat Jan, odpowiadając, podkreślił, że modlitwa i oderwanie się od świata również u franciszkanów są przestrzegane. Jednak pewne okoliczności wymagają od brata mniejszego opuszczenia klasztoru, ponieważ nie jest najważniejsze samo fizyczne przebywanie w klasztorze i odizolowanie się na pustelni, ale zamknięcie się na sprawy światowe wewnątrz swego serca. Nie każda bowiem wędrówka lub pobyt poza klasztorem jest wałęsaniem się, gdyby tak było, to i św. Pawła można by oskarżyć o to, że był *girovagus*, czyli włóczęgą, a nie wędrowcem dla sprawy Chrystusowej<sup>134</sup>.

Jan Peckham, broniąc franciszkańskiej formy życia, tworzył nie tylko dzieła naukowe, ale również – określając współczesnym językiem – popularne lub popularno-naukowe. Takim tekstem w dorobku angielskiego franciszkanina jest *Canticum pauperis*<sup>135</sup>. Utwór brata Jana przybiera formę wyznania człowieka, który poszukiwał prawdziwej mądrości i po długiej wyprawie znalazł ją w Zakonie Braci Mniejszych. Jest to *itinerarium* młodej osoby, która w towarzystwie mistrza odbywa swą wędrówkę w poszukiwaniu prawdy i szczęścia na wszystkich wydziałach uniwersytetu. Mistrz Jan zawarł w tym piśmie wszystkie zarzuty kierowane przeciw mendykom poprzez *maestri saeculares* i odpowiedzi na nie. Do XIX wieku badacze franciszkańscy byli przekonani, iż owym mistrzem, który odpowiada narratorowi, był św. Bonawentura i że właśnie Doktor Seraficki jest autorem omawianego

---

<sup>131</sup> Tamże, s. 40-41: *Dominus omnium bonorum ecclesiae, potens de eis, ut viderit, expedire, ordinare.*

<sup>132</sup> Tamże, s. 44.

<sup>133</sup> Tamże.

<sup>134</sup> Tamże, s. 24: *Non omnis discursus est girovagacio, alioquin apostolus Paulus summe fuisset girovagus.*

<sup>135</sup> Utwór Jana Peckhama wydali w 1949 r. ojcowie z kolegium w Quaracchi. Zob. J. Peckham, *Canticum pauperis*, w: *Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi*, t. IV, Quaracchi 1949, s. 133-205. Salezy Kafel przetłumaczył tytuł dzieła Peckhama jako *Ubogiego pieśń dla ukochanego*. Por. S. Kafel, *Jan Peckham*, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. II, ATK, Warszawa 1986, s. 65. Natomiast Jerzy Łopat oddał tytuł dzieła jako *Pieśń ubogiego*. Zob. J. Łopat, *Pieśń ubogiego – niezwykle dzieło Jana Peckhama*, „Lignum Vitae” 2005, nr 6, s. 237-245.

utworu. Jednak dzięki badaniom Harkinsa obecnie uważa się, iż twórcą *Canticum pauperis* jest Jan Peckham<sup>136</sup>.

Autor opisuje najpierw poszukiwania szczęścia w świecie zmysłów, a następnie w różnego rodzaju naukach<sup>137</sup>. Swą przygodę na uniwersytecie twórca zaczął od logiki, bowiem ona miała nauczyć go odróżniać prawdę od kłamstwa. Jednak studia te zamiast do odkrycia prawdy doprowadziły go do fałszywych przyjemności. Następnie podjął studia z dziedziny fizyki, ale szybko zorientował się, że jest to strata czasu. Usłyszawszy pochwały matematyki i jej gwarancje pewności, przystał do szkoły matematyków. Jednakże prędko zorientował się, że najszlachetniejsze substancje nie mają rozmiaru ani liczby i że studiowanie matematyki nie jest oparte na dowodach, więc porzucił ją jako próżny wysiłek. By znaleźć lekarstwo na swoją chorobę, wędrowiec zainteresował się dziedzinami moralnymi filozofii, takimi jak etyka oraz prawo. Zaskakująca jest jego ocena kodeksu Gracjana, o którym napisał, iż znalazł w nim „sterty paszy” złożonych tam praw, co prawda nieaktualnych, ale nadal posiadających wielką moc, bo połączonych ze świętymi kanonami<sup>138</sup>. Podsumowując ten fragment swojej wędrówki, Jan zauważył, iż w ludzkim dociekaniu nie można znaleźć mądrości. Po tych doświadczeniach mistrz Jan wyznaje, że wstąpił do towarzystwa ludzi, którzy surowo umartwiają swe ciało, gardzą bogactwami ziemskimi i poddają się pod władzę wszystkich ludzi na świecie, a nazywają siebie braćmi mniejszymi<sup>139</sup>.

Widać więc, iż Peckham rozpoznaje we franciszkanach zakon ludzi oddających się pokucie oraz żyjących w ubóstwie i służbie innym, czyli w *minoritas*. Wydaje się więc, że dla angielskiego franciszkanina elementami stanowiącymi o tożsamości braci mniejszych są: ubóstwo, pokora i służba innym oraz życie pokuty. W życiu naśladowców św. Franciszka Jan odnalazł to, czego szukał na uniwersytecie. Znalazł ludzi, którzy byli biedni jak Sokrates, czyści i nienoszący butów jak zwolennicy Platona i poszukujący mądrości, jak uczniowie Arystotelesa, jednak w odróżnieniu od starożytnych mędrców robili to wszystko z miłości do Chrystusa<sup>140</sup>.

Po rozważaniach wstępnych Jan Peckham poddał analizie niektóre elementy życia braci i ocenił je w świetle *Pisma Świętego* oraz nauki doktorów i nauczycieli Kościoła. Pierwszą kwestią, której się przyjrzał autor *Pieśni ubogiego*, był zakaz posiadania pieniędzy. Przypomina, iż nakaz niezdobywania złota ani srebra pochodzi od Chrystusa (Mt 10, 9-10), a św. Hieronim, komentując ten fragment *Ewangelii*, podkreślił, że gdyby apostołowie posiadali te rzeczy, byłiby postrzegani nie jako przepowiadający dla zbawienia ludzi, lecz czyniący to dla zysku. Z tego powodu Chrystus zobowiązał ich do ubóstwa. Rozważania o życiu apostołów powodują, iż uczeń stawia swemu mistrzowi pytanie o to, czy jest zgodne z

---

<sup>136</sup> Zob. C. Harkins, *The Authorship of Commentary on the Franciscan Rule Published among the Works St. Bonaventure*, „Franciscan Studies” 1969, nr 29, s. 157-248.

<sup>137</sup> Opis wędrówki poprzez różne dziedziny nauk znajduje się w: J. Łopat, J. Peckham, *Pieśń ubogiego*, „Lignum Vitae” 2005, nr 6, s. 247-250.

<sup>138</sup> Por. tamże, s. 250. Ojciec Kafel tłumaczy ten fragment w jaśniejszy sposób: *Zajmując się dziedziną prawa, którego przedstawicielem jest Gracjan. Znalazłem tam mieszaninę tego, co się odrzuca, i tego, co się przyjmuje, a także praw świeckich ze świętymi kanonami*. Zob. S. Kafel, *Jan Peckham*, s. 66.

<sup>139</sup> J. Peckham, *Pieśń ubogiego*, w: J. Łopat, J. Peckham, *Pieśń ubogiego*, s. 250-251. Zob. S. Nicolosi, *Il francescanesimo tra idealità...*, s. 88-89.

<sup>140</sup> Tamże, s. 251.

prawem posiadanie złota i srebra przez biskupów, którzy są sukcesorami apostołów? Mistrz odpowiedział, iż nakaz ubóstwa został narzucony apostołom, ponieważ byli oni posłani do stłumienia wszystkich podstaw chciwości na świecie. W tym czasie nie było jeszcze purpuratów ani nawet kapłanów. Dopiero apostołowie ustanowili biskupów i kapłanów. Nie zostali pozbawieni prawa do posiadania, a to, co posiadali, miało być wykorzystane w opiece nad biednymi<sup>141</sup>. Zgodnie z tym, co zostało zapisane w *Dziejach Apostolskich*, pierwsi wierzący w Chrystusa wszystko mieli wspólne (Dz 4, 32-35). Jednak – jak zauważył angielski franciszkanin – istniała różnica między formą życia nauczycieli a słuchaczy. Dlatego już św. Augustyn zachęcał osoby duchowne, aby służyły Panu bez prywatnej własności, jednakże nie zmuszał ich do tego, a nawet tolerował osobistą własność<sup>142</sup>. Według autora *Pieśni ubogiego* wielu starożytnych mnichów zachowywało apostolskie ubóstwo, a inni pod natchnieniem Ducha Świętego opuścili wspólnotę, gdzie wszystko było wspólne, i udali się na pustynię. Tam nie posiadając niczego, utrzymywali się z pracy własnych rąk.

Peckham przedstawił trzy główne przyczyny skłaniające do porzucenia bogactwa. Pierwszą jest walka z pychą. Drugą ugaszenie chciwości, a trzecią ucieczka od wszystkich przyjemności ciała, które mogą zostać nabyte przez pieniądze. Niemniej jednak autor podkreślił w swej wypowiedzi, iż bogactwo w swojej istocie nie jest złe, ale może stać się niebezpieczne. Dlatego najlepszym lekarstwem przeciw zagrożeniom wynikającym z bogactwa jest ewangeliczne ubóstwo<sup>143</sup>.

Rozważając problemy związane z ubóstwem, Jan Peckham zajął się też kwestią noszenia lub nienoszenia sandałów. Autor zwrócił uwagę na związaną z tym niejasność zapisów *Pisma Świętego. Ewangelie*, opowiadające o rozesłaniu apostołów, przestrzegając przed braniem sandałów na drogę (Mt 10,10), natomiast w *Dziejach Apostolskich* anioł nakazał Piotrowi założenie sandałów (Dz 12,8). Odpowiadając na te wątpliwości, Mistrz odwołał się do procesu rozwoju. Na początku apostołowie byli zobowiązani do chodzenia bez sandałów, a przez to obawiali się uszkodzenia stóp i choroby. Pan zapobiegł ich zmartwieniom i nakazał im zabrać sandały. Autor twierdził, że również Chrystus, kiedy był dzieckiem i młodzieńcem, nosił sandały, ale gdy zaczął prowadzić działalność publiczną, już ich nie nosił. Angielski franciszkanin pisał też, iż termin *caligae*, użyty w *Dziejach Apostolskich* przez anioła, nie odnosił się do butów, ale jak mówi Paweł w *Liście do Efezjan* do gotowości głoszenia Dobrej Nowiny (Ef 6,15)<sup>144</sup>.

Tematem, któremu angielski franciszkanin poświęcił dużo miejsca w *Canticum pauperis* był problem przyjmowania pieniędzy przez braci mniejszych oraz prawa własności i kwestii z tym związanych. Na początek mistrz Jan przywołał zapis *Reguły* zabraniający braciom przyjmowania pieniędzy i rzeczy mających wartość pieniężną, a następnie wyjaśnił, iż brat mniejszy przyjmuje ofiary pieniężne od wiernych, ale nie ma prawa własności do nich. Własność przynależy do ofiarodawcy, tak więc nie można mówić o posiadaniu pieniędzy przez braci. Bracia działają tylko jako administratorzy i używający rzeczy, nigdy jako właściciele. Ponadto bracia nie mają woli i chęci posiadania, a zgodnie z prawem nie można

---

<sup>141</sup> Tamże, s. 256.

<sup>142</sup> Tamże, s. 258.

<sup>143</sup> Tamże, s. 259-260.

<sup>144</sup> Zob. J. Peckham, *Pieśń ubogiego*, s. 261-263.

zostać właścicielem, skoro nie wykazuje się takiej chęci<sup>145</sup>. Powyższą zasadę – zauważa Peckham – stosuje się też do darowizn i spadków. Według niego bracia nie przyjmują pieniędzy, ponieważ ich nazwa sugeruje posiadanie. Autor w argumentacji odwołał się tu do autorytetu św. Augustyna i jego *Państwa Bożego*<sup>146</sup>.

Z problemem przyjmowania pieniędzy i innych dóbr łączyła się sprawa rzeczy używanych przez braci, które eksploatują się poprzez częste stosowanie<sup>147</sup>. Wyjaśniając tę kwestię, mistrz Jan zauważył, iż istnieją dwie możliwości rozumienia tego zagadnienia. Jedną to używanie ich w duchu właściciela (*dominus*), a druga w duchu sługi. Sługa nosi odzież, która jest własnością pana, podobnie inne przedmioty nabywane przez sługę są własnością jego pana, bowiem sługa nie płaci własnymi, lecz pieniędzmi swego pana. Podobnie bracia mniejsi stosują rzeczy, które nie należą do nich i których nie są właścicielami. Tak więc bracia wykorzystują wspólnie niektóre przedmioty, ale nie mają prawa ich posiadania: ani osobiście, ani wspólnotowo<sup>148</sup>. By podkreślić prawdziwość zaproponowanych rozwiązań, Peckham odwołał się do bulli Grzegorza IX *Quo elongati*, w której zadekretował, iż bracia mniejsi nie posiadają żadnej własności ani indywidualnie, ani wspólnotowo, ale bracia mogą korzystać z książek i innego wyposażenia<sup>149</sup>. Dlatego – twierdzi Peckham – wszyscy ci, którzy głosili, iż *Reguła* franciszkańska nie może być zachowana, powinni być uznani za heretyków, albowiem podważają autorytet Stolicy Apostolskiej i występują przeciw decyzjom papieskim.

Angielski franciszkanin rozprawił się też z zarzutami kierowanymi przeciw mendykantom, iż ci wprowadzają nowy sposób życia nieznanym dotąd tradycji Kościoła. Autor *Pieśni ubogiego* odpowiedział, że nie jest on nowy, ale co najwyżej odnowiony, bowiem już filozofowie pogańscy, a po nich apostołowie i święci mnisi zachowywali ubóstwo. Mistrz Jan nazwał drogę ubóstwa najstarszą z dróg. Z powyższych argumentów Peckham wyciągnął wniosek, iż franciszkanie w sposób najdoskonalszy naśladują życie najślawniejszych filozofów i świętych, a przede wszystkim życie Chrystusa i Jego apostołów<sup>150</sup>.

Mistrz Jan z Peckham zajmował się też problemem związanym z właściwym zrozumieniem zapisu *Reguły* o tym, że ci bracia, którzy nie umieją czytać, nie powinni podejmować starań w zdobywaniu tej umiejętności<sup>151</sup>, oraz zakazem posiadania czegokolwiek na własność. Przeciwnicy franciszkanów wyciągali z tego zapisu wniosek, że bracia nie powinni posiadać książek ani oddawać się studiom. Autor *Canticum pauperis* stwierdził, iż takie stawianie zarzutu franciszkanom jest niepoważne. Zakaz uczenia się i studiowania

<sup>145</sup> Por. tamże, s. 264-266. Zob. S. Nicolosi, *Il francescanesimo tra idealita'...*, s. 88-89.

<sup>146</sup> Por. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, s. 260-261.

<sup>147</sup> J. Łopat przetłumaczył łaciński termin *consummantur* jako niszczenie i dlatego pisze o posługiwaniu się przez braci wieloma „rzeczami, które są niszczone”. Por. J. Łopat, *Jan Peckham. Pieśń ubogiego*, s. 267. Lepszym terminem jest „zużywanie”. Tak więc jest tu mowa o rzeczach, które się konsumują (zużywają) przez użycie.

<sup>148</sup> J. Peckham, *Canticum pauperis*, t. IV, Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi, Quaracchi 1949, s. 175: *fratres igitur minores [...] utuntur rebus alienis in aliena positi potestate sicut peregrini ed advenae in hoc mundo. Habent ergo fratres ipis rerum quarundam usum communem sed nullum habent rerum dominium proprium vel communem.*

<sup>149</sup> Por. Gregorius IX, *Quo elongati*, w: BF, t. I, s. 69.

<sup>150</sup> J. Peckham, *Pieśń ubogiego*, s. 270-271.

<sup>151</sup> Por. 2 Reg 10, 7.



według Peckhama dotyczył tylko braci laików (nieposiadających święceń kapłańskich), którzy nie umieją czytać, a więc jeśli nie posiadają umiejętności czytania, nie mogą podjąć studiów. Zapis *Reguły* nie odnosił się do braci kapłanów, albowiem sama *Reguła* poucza kaznodziejów o tym, że ich słowa w głoszonych kazaniach mają być wypróbowane i czyste oraz dotyczyć wad i cnót<sup>152</sup>. Jeśli więc kaznodzieje umieją odróżnić te cechy, muszą być w stanie najpierw je rozpoznać, a mogą tego dokonać tylko poprzez studia i odpowiednią lekturę.

Zapis z dzieła Peckhama jest dowodem na to, jak daleko zaszły podziały w zakonie franciszkańskim i jak bardzo zakon stał się klerycki. W zasadzie oficjalnie nie istniały dwa chóry wśród braci mniejszych, ale w realnym życiu podział na laików (braci bez święceń) i kleryków był bardzo mocno zauważalny. Tym samym pierwotne braterstwo (*fraternitas*), gdzie wszyscy członkowie mieli takie same prawa i obowiązki, został tylko we wspomnieniach z początków ruchu franciszkańskiego.

Z problemem studiów w Zakonie św. Franciszka łączyła się też kwestia pracy ręcznej. Mistrz Jan rozstrzygnął ją tak samo, jak autorzy *Wyjaśnienia czterech mistrzów* lub Hugon z Digne, tzn. zapis *Reguły* nie odnosił się do wszystkich braci, ale tylko do tych, którym Pan dał łaskę pracy. Biedaczyna nie zabronił braciom, którzy mają dar nauczania, przekazywania wiedzy, i nie nakazywał im wyłącznie pracy ręcznej. Co więcej, gdyby tak napisał, *Reguła* według Peckhama byłaby sprzeczna z treścią listu św. Piotra: każdy ma służyć innym tym darem, jakim otrzymał z łaski Bożej (1 P 4,10). Podobnie miała się sprawa z kaznodziejstwem. Zdaniem mistrza Jana wielu twierdzi, iż bracia nie powinni głosić kazań, ale zapominają, że urząd kaznodziejski należy do Kościoła i jego zwierzchników. Do sprawowania urzędu kaznodziejskiego wymagana jest bowiem odpowiednia droga życia i posiadanie wiedzy, ale też wystosowane zezwolenie przez odpowiednią jurysdykcję. Tylko biskupi mają władzę i obowiązek kaznodziejstwa. Inni mogą to czynić tylko za zgodą Stolicy Apostolskiej lub innych zwierzchników Kościoła. Takiego pozwolenia udziela ona zakonowi, które ze swojej natury, jak również z intencji swojego założyciela, bardziej skierowane są na kaznodziejstwo. Dlatego nie przynależy ono mnichom, gdyż ani ich reguła, ani sposób życia nie kierują ich na tę drogę. Wyjątek stanowią ci, którzy zostali biskupami lub osobami duchownymi. Powyższa zasada ma zastosowanie w przypadku braci mniejszych, którzy nie tylko posiadają takie pozwolenie od Stolicy Apostolskiej, ale wypływa też ono z zapisu ich *Reguły*<sup>153</sup>. Peckham uzasadniał swoją wypowiedź przekonaniem, iż papież Innocenty III polecił braciom pełnić urząd kaznodziejski<sup>154</sup>, a ponadto Franciszek rekomendował swym synom naśladować życie Chrystusa i apostołów, którzy byli przede wszystkim kaznodziejami. Tak więc franciszkanie posiadają urząd kaznodziejski z samego faktu istnienia, a mianowicie od początku funkcjonowania są kaznodziejami<sup>155</sup>. To stwierdzenie mistrza Jana potwierdza, jaką świadomość samych siebie mieli bracia mniejsi w drugiej połowie XIII wieku.

---

<sup>152</sup> Por. 2 Reg 9, 3-4.

<sup>153</sup> J. Peckham, *Pieśń ubogiego*, s. 273-274.

<sup>154</sup> Zapewne Peckham odwołuje się tu do opisu zatwierdzenia *Protoreguły* z *Vita I Celano*. Por. 1 Cel 13, 33, w: ZF, s. 465-466.

<sup>155</sup> J. Pekham, *Pieśń ubogiego*, s. 274.

Większość braci przekonana była, iż są zakonem kaznodziejskim, a urząd kaznodziejski przynależy im z dwóch powodów – z woli założyciela i z posłania papieskiego.

Jan Peckham w końcowych rozdziałach *Pieśni ubogiego* przedstawił sposób życia braci mniejszych i cnoty, które należy posiadać, aby do nich się przyłączyć<sup>156</sup>. Kandydat wstępujący do franciszkanów powinien charakteryzować się wspaniałomyślnością i wielkodusznością. Nie może zadowolić się zachowaniem cnót na przeciętnym poziomie, ale wznosić się na szczyty wszystkich cnót. Następnie mistrz Jan przedstawił kandydatowi sześciorną doskonałość, która według autora została ukazana braciom w symbolu sześciu skrzydeł Serafina, który ukazał się św. Franciszkowi. Na owe sześć cnót składały się: posłuszeństwo, które ma być kopią posłuszeństwa Jezusa Chrystusa, czyli bycie posłusznym aż do śmierci, a nie do posłuszeństwa w granicach rozsądnej możliwości. Drugą cnotą było życie bez własności w najściślejszym ubóstwie. Przy okazji omawiania tego skrzydła serafina Peckham opisał życie we franciszkańskim konwencie: dom niezbyt duży, kawałek ziemi, brak piwnic, winnicy i spichlerzy oraz rzeczy o wielkiej wartości. Nie wiadomo, czy jest to opis realnie istniejącego klasztoru Braci Mniejszych czy idealnego. Trzecią cnotą, składającą się na doskonałość franciszkańską, była czystość, pojmowana nie tylko jako unikanie ciężkiego grzechu i podejrzanych związków, ale troska o niewpattywanie się, wsłuchiwanie albo rozmawianie z kobietą, by nie narazić się na niebezpieczeństwo grzechu. Czwartą z cnót była pokora, objawiająca się poprzez noszenie ubogiej odzieży i poszanowanie każdej osoby, w szczególności zwierzchników Kościoła oraz zajmowaniu ostatniego miejsca. Ten ostatni wyraz pokory według Peckhama łączy się z nazwą zakonu – brat mniejszy to taki, który stawia siebie zawsze poniżej innych. W tym miejscu należy podkreślić efektowną i oryginalną definicję bycia mniejszym (*minoritas*). Zgodnie z myślą autora *Pieśni ubogiego* bycie mniejszym to stawianie siebie poniżej innych. Piątą cnotą została opisana jako prostota niosąca pokój. Polegała ona na nieranieniu nikogo słowem i nieodpłacaniu złem za złó. Cnota ta pozwalała też na odrzucanie zaszczytów i przyjmowanie wysokich pozycji oraz wszelkich światowych powiązań. Co więcej, posiadający tę cnotę powinien wybaczać krzywdzącym go i okazywać im życzliwość. Ostatnią szóstą cnotą opisaną przez Peckhama była miłość braterska, polegająca na trosce o brata jako członka rodziny, przede wszystkim, gdy jest chory, cieleśnie czy duchowo. Polegała ona też na obowiązku głoszenia Ewangelii i troski o zbawienie oraz na poświęceniu się dla innych aż do oddania życia, czyli do męczeństwa. Wszystkie te cnoty znajdują się w *Regule* św. Franciszka, a bracia ślubują, że je zachowają zgodnie z wolą ich założyciela.

Dzieła Jana Peckhama dostarczają informacji o tym, jak byli odbierani bracia mniejsi w drugiej połowie XIII wieku we Francji, zwłaszcza w środowisku uniwersyteckim i księży diecezjalnych. Ponadto przybliża świadomość samych siebie, którą mieli naśladowcy św. Franciszka w tym czasie. Bracia byli przekonani o tym, że są najdoskonalszą formą życia ewangelicznego, a ich sposób życia dokładnie naśladuje żywót Chrystusa i apostołów. Widać to w tekstach broniących przywileju głoszenia kazań, ubóstwa i prawa do otrzymywania jałmużny. Zarazem istotą życia franciszkańskiego w przekonaniu braci było głoszenie kazań, które według nich wypływa z samej *Reguły* ślubowanej przez minorytów i z zatwierdzenia ich

---

<sup>156</sup> Tamże, s. 278-280. Skróconą wersję sześciu cnót przedstawił w swym tłumaczeniu Salezy Kafel. Zob. S. Kafel, *Jan Peckham*, s. 67-68.

sposobu życia przez Stolicę Apostolską. Takie przekonanie dało im z jednej strony siły i odwagę w walce z krytyką profesorów Uniwersytetu Paryskiego, ale z drugiej przyczyniło się do pewnego rodzaju pychy, a mianowicie bracia byli przekonani o tym, że ich sposób życia jest najwyższym stopniem doskonałości w Kościele, co pociągało za sobą krytykę przede wszystkim kleru diecezjalnego. Jednak pozwoliła ona braciom na refleksję na temat własności tożsamości, elementów tworzących istotę życia franciszkańskiego, a następnie na odrzucenie zarzutów i oskarżeń. Jak widać, bracia mniejsi w tamtym czasie byli przekonani, że podstawą ich życia jest ubóstwo rozumiane jednak nie jako przebywanie wśród najbiedniejszych, jak w początkach ruchu, ale jako nieposiadanie prawa do własności ani indywidualnie, ani wspólnotowo. Drugim elementem tożsamości franciszkanów tego okresu było przekonanie udzielonej im przez Boga misji do głoszenia kazań, która została potwierdzona przez Stolicę Apostolską, a co za tym idzie: niewymagającą pozwolenia biskupów lub proboszczów. Te dwa przeświadczenia przekładały się na prowadzoną działalność i na świadomość samych siebie.

Kolejnym franciszkaninem, który podjął się napisania utworu w obronie braci mniejszych, był Bonawentura. Brat Bonawentura z Bagnoregio 2.02.1257 r. został wybrany na ministra generalnego i mimo rozlicznych zajęć związanych z przewodzeniem zakonowi znalazł czas na napisanie dzieła broniącego franciszkanów. W 1269 r. ukazała się *Apologia pauperum contra calumniatores* św. Bonawentury<sup>157</sup>. Już w *Prologu* autor ogłosił, iż synowie św. Franciszka otrzymali swój charyzmat od Boga i że w nim rozblęśla na nowo prawda Ewangelii oraz że w Kościele poprzez niektóre pisma przeciw mendykantom rozszedł się okropny dym z głębi piekła (*tanquam fumus teter et horribilis, e puteo abyssali prorumpens*)<sup>158</sup>. Z powyższych powodów wypływa cel dzieła Bonawentury, a mianowicie zatrzymanie owego dymu (*fumus*), aby nie obrażał Boga i nie szkodził duszom oraz by sprowadzić oszczercę (Gerarda z Abbeville) na dobrą drogę. Bonawentura zapowiada też, że jego odpowiedź nie będzie delikatnym namaszczeniem olejem, ale mocnym uderzeniem w głowę człowieka pysznego, jednak nie z nienawiścią, a z miłosierdziem, aby w ten sposób przeciwstawić się głoszonej doktrynie<sup>159</sup>. Autor chciał przede wszystkim obronić ideę franciszkańskiej doskonałości i przywrócić przed ludem Bożym blask ubóstwa ślubowanego przez braci mniejszych.

Już na początku, w pierwszym rozdziale swej *Apologii*, Bonawentura podkreślił złą wolę tych, którzy mimo potępienia przez Stolicę Apostolską też zawartych w *De periculis novissimorum temporum* Wilhelma z Saint-Amour nadal je rozgłaszają i dodają jeszcze inne fałszywe informacje. Franciszkański uczony wzywał swych oponentów, aby czytali z uwagą dzieło Wilhelma i broniącego go Gerarda, a wówczas zauważą, iż jest ono przeciwne

---

<sup>157</sup> Tekst łaciński został wydany w 1898 r. przez Patribus Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas. Zob. S. Bonaventurae, *Opera Omnia*, t. VIII, Quaracchi 1898, s. 233-330. W roku 2005 w wydawnictwie Citta' Nuova ukazało się nowe dwujęzyczne wydanie krytyczne *Apologia pauperum*. Zob. S. Bonaventura, *Opuscoli Francescani*, t. XIV/2, *La difesa dei poveri contro il calunniatore*, Citta' Nuova Editrice, Roma 2005, s. 74-431. Większość historyków jest zgodna, iż *Apologia pauperum* powstała jako odpowiedź na dzieło Gerarda z Abbeville. Zob. S. Clasen, *Der heilige Bonaventura als Prediger*, „Wissenschaft Und Weisheit” 1961, nr 24, s. 91; R. Lambertini, *La povertà pensata*, s. 68-69.

<sup>158</sup> Bonaventura, *La difesa dei poveri*, Citta' Nuova Editrice, Roma 2005, s. 74.

<sup>159</sup> A. Stendardi, *Introduzione*, w: Bonaventura, *La difesa dei poveri*, s. 13.

prawdziwej wierze. Dziwił się, że niektórzy akceptują to, co potępiła Stolica Apostolska. A nauka szerzona przez Gerarda według Doktora Serafickiego była groźniejsza od tej, za którą w *Starym Testamencie* skazywano na śmierć (Pwt 17, 8-12)<sup>160</sup>.

Następnie Bonawentura wykazał, iż nauka Gerarda ma tylko pozory mądrości, a w rzeczywistości jest głupia i szkodliwa, ponieważ stan posiadających bogactwa jest doskonalszy od tych, którzy niczego nie posiadają. Takie stanowisko Gerarda i jego nauczyciela nie tylko sprzeciwia się Stolicy Apostolskiej, ale również Bogu Ojcu i Jego Synowi, bowiem Chrystus w wygłoszonych błogosławieństwach nie wzywał swoich naśladowców, aby dążyli do zaspokojenia własnych potrzeb, ale wręcz przeciwnie: do wybrania wąskiej drogi i podjęcia krzyża. Tak więc twierdzenia mistrzów świeckich krytykujących mendykantów są doktryną niezgodną z tym, co głosił Chrystus<sup>161</sup>. Po czym Bonawentura wyjaśniał swym czytelnikom, iż ten, który napisał *Contra adversarium perfectionis christianae*, dzieło skierowane przeciw pracy *Manus que contra Omnipotentem tenditur* okazał się bezbożny i głupi (*impium vel ingarum*), bowiem przypisał winę komuś, kto jest niewinny<sup>162</sup>. Takie postępowanie Gerarda było według Franciszkanina nie tylko grzechem, ale wprost nałogiem zniesławiania, który zaślepia jak dym. Zarazem ci, którzy propagują taką doktrynę, postępują od rzeczy złej do jeszcze gorszej i jak ślepcy wpadną do rowu. Podsumowując aktywność krytyków życia braci mniejszych oraz dzieło Gerarda, autor *Apologia pauperum* stwierdził, iż całe to działanie ma swoje źródło w diable, który jest ojcem kłamstwa<sup>163</sup>.

By odpowiedzieć na zarzuty swego oponenta, Bonawentura przyjął postawę Dawida, który dla obrony przed Goliatem wziął pięć kamieni z rzeki (1 Krl 17,40), każdy z nich (*lapides de torrente*) to jeden z uczonych Kościoła: Augustyn, Ambroży, Chryzostom, Grzegorz Wielki i Hugon od św. Wiktora i dzięki nim zamierzał uderzyć w swoich przeciwników. Co więcej, do takiego działania Doktor Seraficki zapraszał też wszystkich, którzy chcieliby stanąć w obronie prawdziwej wiary, tych zaś, którzy staną po drugiej stronie, ostrzegał, iż zostaną trafieni kamieniem w czoło<sup>164</sup>.

Następnie generał zakonu wyjaśnił, co jest dobrem, a co złem oraz co należy nazywać doskonałością. Albowiem ten, któremu odpowiadał w swej *Apologii* (czyli Gerardowi), gdyby dobrze go zrozumiał, nigdy w życiu nie napisałby tak wielu bzdur, jak oskarżenie naśladowców ubogiego Chrystusa o herezję. Rzeczą dobrą jest działanie wynikające z obowiązku, jak np. pójście do kościoła lub udzielenie jałmużny. Jednak w niektórych przypadkach dobro owych działań może być zanieczyszczone przez złą wolę, gdy np. ktoś idzie do kościoła lub udziela jałmużny, by być widzianym i chwalonym przez ludzi. Dobrem jest więc to, co w żadnym wypadku nie może stać się złem<sup>165</sup>. Podobnie można się wyrazić o

---

<sup>160</sup> Bonawentura, *La difesa dei poveri...*, s. 83-84.

<sup>161</sup> Tamże, s. 84-85.

<sup>162</sup> Tamże, s. 85. Bonawentura przywołuje tytuły dzieł Tomasza z Yorku i Gerarda z Abbeville, ale nie wymienia ich autorów.

<sup>163</sup> Tamże, s. 87.

<sup>164</sup> Tamże, s. 88: *Quibus si pia fide veritati assentiri voluerit, nobiscum armatur, si autem ut affrons resitere, in fronte feriat.*

<sup>165</sup> Tamże, s. 92: *Est bonum secundum se, quo nullo modo potest male fieri.*

złu. Złe jest takie działanie, które odnosi się do zakazanej materii, jak np. zamordowanie człowieka. Tak więc złem jest to, co w żaden sposób nie może stać się dobrem.

Podobnie rzecz się ma – stwierdził Bonawentura – z doskonałością. Rzeczą doskonałą jest najczęściej coś, co wymaga wysiłku i jest wspaniałe, jak np. wstąpienie do klasztoru lub zostawienie dóbr materialnych z radością. Rzecz niedoskonałą zaś określa się zazwyczaj, gdy jest łatwa i prowadzi do złego. Doktor Seraficki formułuje z opisanych przykładów następujący wniosek: w inny sposób definiuje się działania doskonałe, a w inny niedoskonałe; i jak coś złego samo w sobie ze względu na okoliczności może być czynem dobrym (np. zabicie złooczyńcy), tak czynem złym jest dawanie jałmużny dla własnej chwały. Podobnie czyn doskonały w swej naturze może stać się niedoskonały. W tym wypadku Bonawentura podaje jako przykład człowieka, który zostawił swe bogactwa, aby otrzymać jeszcze większe dobra kościelne<sup>166</sup>.

Po tych wyjaśnieniach Doktor Seraficki przystąpił do zbijania tez Gerarda z Abbeville, wykazując ich niespójność i liczne absurdy. Mistrz Gerard twierdził, iż doskonałość chrześcijańska nie polega na życiu bez grzechu, ale na tym, aby grzech w nas nie królował. Bonawentura dostrzegł, iż stwierdzenie to samo w sobie jest zgodne ze zdrową nauką, jednak przez fakt, iż dopuszcza kres doskonałości chrześcijańskiej, jest przeciwne nauce św. Augustyna, który uważał, iż czyny miłosierdzia mają wzrastać, aby doprowadzić człowieka do doskonałości. Jeśli więc doskonałość polega na tym, aby w naszym ciele nie panował grzech, to niedoskonałość jest wówczas, gdy on króluje w życiu człowieka. W takim wypadku każda niedoskonałość byłaby grzechem ciężkim, a takie stwierdzenie – podkreśla Bonawentura – byłoby absurdem<sup>167</sup>.

Podobnie absurdalne byłoby ignorowanie natury naśladowania Chrystusa. Prawdą jest bowiem stwierdzenie, że Chrystus jest wzorem wszelkiej doskonałości, ale należy zauważyć naturę owego wzoru. W tym miejscu Doktor Seraficki przeszedł do swoich ulubionych tematów o egzemplaryzmie (*exemplaris*)<sup>168</sup> znanych z *Breviloquium* i o Słowie Wcielonym (*Verbum incarnatum*), które posiada w sobie dwa modele (wzory), tj. wieczny, ponadczasowy, łączący się z Jego bóstwem, oraz związany z byciem stworzeniem, w tym wypadku powiązany z wcieleniem i człowieczeństwem Chrystusa. W tej koncepcji Syn Boży jako odwieczne Słowo jest niestworzonym obrazem i wzorem dla całego stworzenia, a zarazem jako Słowo Wcielone Chrystus jest modelem i wzorem wszystkich cnót. Z pierwszego modelu *Verbum increatum* (niestworzonego Słowa) wynikają zróżnicowane doskonałości natury w zależności od partycypacji w Najwyższym Dobru. Z faktu zaś Wcielenia Słowa (*Verbum incarnatum*) wypływa pełnia świętości, zależnie od stanu łaski. Dlatego nie rozbłyska w pełni w jednym tylko sposobie istnienia, lecz jest stopniowana w zależności od sposobu naśladowania Chrystusa<sup>169</sup>.

Po tych wyjaśnieniach ogólnych z bogatym odwoływaniem się do nauki doktorów Kościoła Bonawentura przeszedł do konkretnych wniosków i odniesień do dzieła Gerarda z

---

<sup>166</sup> Tamże, s. 94.

<sup>167</sup> Bonaventura, *La difesa dei poveri...*, s. 101.

<sup>168</sup> Zob. J.A. Merino, *Storia della Filosofia Francese*, Edizioni Biblioteca Francese, Milano 1993, s. 67-69.

<sup>169</sup> Bonaventura, *La difesa dei poveri...*, s. 110-113.

Abbeville. Zauważył, iż najwyższy stopień doskonałości chrześcijańskiej nie polega na całkowitym naśladowaniu czynów Chrystusa – jak podaje Gerard – ale na naśladowaniu tylko tych, które są nauką o życiu doskonałym. Z niezrozumienia tego faktu wypływa błąd autora *Contra advaersarium perfectionis christianae*, który w konsekwencji prowadzi do złego rozróżnienia między doskonałością a niedoskonałością<sup>170</sup>.

Po dokonaniu zastrzeżeń i krytyki poglądów Gerarda z Abbeville Bonawentura przeszedł do wykładu pozytywnego swojej teorii. Na wstępie wyjaśnił, na czym według niego polega wyższy stopień ewangelicznej doskonałości. Doktor Seraficki stwierdził, że miłość (*caritas*) jest korzeniem, formą, celem i spełnieniem doskonałości<sup>171</sup>. Jednak według franciszkańskiego uczonego istnieją trzy stopnie miłości miłosiernej (*caritas*). Pierwszym jest przestrzeganie przykazań, drugim – wypełnienie rad ewangelicznych, a trzecim radość z życia wiecznego. Z tego podziału wynika, iż pierwszy stopień ogranicza się tylko do konieczności. Drugi stanowi formę podjęcia czegoś więcej, co nie jest obowiązkowe. Bonawentura, aby to wyjaśnić, odwołuje się do ewangelii o zachęcie Chrystusa skierowanej do bogatego młodzieńca: jeśli chcesz, to idź i sprzedaj, co posiadasz (por. Mt. 19,21). Natomiast trzecim stanem, w tym wypadku pełnej doskonałości, jest ten opisywany przez *Księgę Przysłów*: *ścieżka prawych – to światło poranne, wschodzi – wzrasta aż do południa* (Prz 4,18). Ten właśnie stan doskonałości ukazał swoim życiem Chrystus, gdy odwoływał się do miasta położonego na górze i do światła na świeczniku. Tak więc można być doskonałym, wówczas gdy się jest takim, jak Chrystus, jak powiedział Mistrz z Nazaretu: *każdy w pełni wykształcony będzie jak jego nauczyciel* (Łk 6,40)<sup>172</sup>.

Aby potwierdzić poprawność swojego rozumowania, Bonawentura odwołał się do *Błogosławieństw* ogłoszonych przez Chrystusa. Franciszkański uczoney podał ich szczególną wykładnię. Według niego błogosławieni ubodzy w duchu to ci, którzy wyrzekli się posiadania dóbr materialnych, „cisi” zaś z Chrystusowych błogosławieństw to ci, którzy wyrzekli się własnej woli. Po wyjaśnieniach dotyczących *Błogosławieństw* Doktor Seraficki podkreślił, że podobnie jak w trzech pierwszych dniach stworzenia: najpierw zostały położone przez Boga fundamenty, a w następnych trzech dokonało się uzupełnienie, i tak dzieje się w sprawie błogosławieństw. Pierwsze trzy są bazą do składanych ślubów, bowiem przez nie człowiek dąży do doskonałości i krzyżuje swoje ciało, a przez kolejne trzy upodabnia się do Boga i z rzeczywistości ziemskiej zostaje przeniesiony do niebieskiej. Sześć błogosławieństw jest jakby sześcioma skrzydłami serafinów unoszących człowieka do Boga. Przykładem takiej doskonałości według mistrza z Bagnoregio jest ojciec ubogich św. Franciszek. On to bowiem w swojej *Regule* zapisał stopnie doskonałości dla swoich naśladowców<sup>173</sup>.

Po wyjaśnieniach związanych z pojęciem doskonałości Bonawentura zwrócił się przeciw zarzutowi stawianemu mendykanom przez Gerarda z Abbeville, że wynoszą swoją doskonałość ponad doskonałość doskonałości biskupów i papieża. Uczony franciszkański polecił swojemu oponentowi zwrócić uwagę, że gdy porównujemy jakąś doskonałość z inną,

---

<sup>170</sup> Tamże, s. 114-117.

<sup>171</sup> Tamże, s. 118: *Sciendum est igitur, quo radix, forma, finis, complementum et vinculum perfectionis caritas est.*

<sup>172</sup> Por. tamże, s. 124: *Perfectum autem omnis erit, si sit sicut magister eius.*

<sup>173</sup> Tamże, s. 125-127.

można tego dokonać na tej samej podstawie lub też na różnych fundamentach. Czym innym jest bowiem doskonałość mnicha, a czym innym doskonałość biskupa lub papieża. Jeśli bowiem porównamy w sposób oddzielny własną doskonałość życia zakonnego z doskonałością życia purpuratów, nie biorąc pod uwagę cnoty, to takie porównanie nie ma sensu.

Bonawentura zauważył, że życie zakonne (nawet złożone śluby) bez wysiłku dążenia do doskonałości cnót nie jest doskonałością, lecz perwersją (*non est perfectio sed perversio*)<sup>174</sup>. Bowiem doskonałość, czy pochodząca ze ślubów zakonnych, czy też od sprawowanej funkcji, bez miłości miłosiernej (*caritas*) ma niewielką wartość. Co więcej, wszyscy dążący do doskonałości powinni wziąć pod uwagę naukę apostoła Pawła, aby innych uważać za doskonalszych od siebie (Flp 2,3). Dlatego należałoby skorzystać z nauki św. Augustyna, który nauczał, iż nie można porównać poprawnie dwóch osób między nimi, biorąc pod uwagę tylko jedno dobro, ponieważ lepiej jest posiadać wszystkie dobra w mniejszej mierze niż tylko jedno duże dobro<sup>175</sup>.

Następnie Doktor Seraficki zastanawiał się nad stwierdzeniem, że dążenie do męczeństwa uznaje się za poszukiwanie doskonałości, natomiast ucieczka przed nim jest niedoskonałością. W tym miejscu Bonawentura zarzucił Gerardowi niezrozumienie *Pisma Świętego*, bowiem Gerard twierdził, iż ucieczka przed śmiercią może być aktem doskonałym, a nie wyrazem niedoskonałości. Również przekonanie uczonego z Abbeville, iż święci męczennicy uciekali przed śmiercią, jest według Bonawentury nieprawdą, gdyby rzeczywiście tak było, święci męczennicy, tacy jak: Piotr, Paweł lub Wawrzyniec, nie byłiby godni chwały, a wręcz niesławy. Zarazem argumentacja świeckiego uczonego powołującego się na postawę Jakuba lub Dawida jest wadliwa, ponieważ nie wszystko to, co robią ludzie święci, jest doskonałe, gdyż należy wziąć pod uwagę okoliczności. Niedostrzeżenie ich czyni z Chrystusa niedoskonałego lub nieświadomego swojej doskonałości, a obie możliwości według Bonawentury są bluźnierstwem<sup>176</sup>.

Po udowodnieniu, że ucieczka przed śmiercią nie jest doskonałością, franciszkański uczony zbijał argumenty Gerarda przeciw postom i wstrzemięźliwości. W tym wypadku, aby udowodnić swą tezę, Bonawentura odwołał się do Jana Chrzyciela i nauki św. Ambrożego, a także do Bazylego Wielkiego i zapisów reguły św. Benedykta. Następnie analizując postawę Chrystusa, stwierdził, że zarazem powstrzymywanie się od potraw mięsnych i wina, jak również spożywanie ich może być czynione w sposób doskonały, bowiem sam produkt żywnościowy ani nie oddala, ani nie przybliża do Boga, jak napisał św. Paweł (1 Kor 8,8), albowiem grzeszny nie jest pokarm, ale pożywność<sup>177</sup>. Jednak powstrzymywanie się, czyli abstynencja od wina i mięsa, pomaga w osiągnięciu doskonałości. Dlatego nieprawdą i niegodziwością ze strony Gerarda z Abbeville było według Serafickiego Doktora przypisywanie franciszkanom win, których oni nie posiadają. Gerard bowiem fałszywie twierdził, iż bracia mniejsi głoszą, iż jedzenie mięsa oddala od doskonałości. Co według

---

<sup>174</sup> Tamże, s. 138: *Nam votum religionis sine exercitatione perectae virtuti non est perfectio, sed perversio non perfectionis sublimitas, sed simulatio sanctitatis.*

<sup>175</sup> Por. tamże, s. 139-141.

<sup>176</sup> Tamże, s. 153-164.

<sup>177</sup> Por. tamże, s. 172-173: *Non cibus, sed appetitus in vitio est.*

profesora z Abbeville przybliżało doktrynę franciszkańską do myśli manichejczyków. Takie rozumowanie ze strony mistrza paryskiego było w odczuciu Świętego z Bagnoregio głupotą i chęcią oddalenia prostaczków od doskonałości ewangelicznej. Z tego powodu Bonawentura czuł się zmuszony do obrony franciszkanów i wykazania Gerardowi braku wiedzy, a nawet braku mądrości<sup>178</sup>.

Bonawentura, odwołując się do dzieła Tomasza z Yorku *Manus quae contra Ommnipotentem*, wykazał, iż nauczyciel franciszkański nie odnosił się do kwestii postów. Zatem Gerard musiał pomieszać wypowiedzi franciszkanina z innymi, co świadczy o tym, że chodziło mu tylko o wywołanie dyskusji i niepokoju, a nie o szukanie prawdy. Poza tym, opierając się na nieprawdziwych informacjach, oskarżył fałszywie franciszkanów.

Po wypowiedziach dotyczących doskonałości chrześcijańskiej i na jej tle doskonałości braci mniejszych Bonawentura przeszedł do obrony dobrowolnego ubóstwa głoszonego przez mendykantów. Doktor Seraficki stwierdził na początku, iż zgodnie z nauką św. Pawła nie można położyć innego fundamentu dla wiary niż Jezus Chrystus (1 Kor 3,11) i że ten sam Paweł nazywa Chrystusa nie tylko fundamentem, ale też korzeniem (Ef 3,17). Tak więc fundamentem i korzeniem wiary chrześcijańskiej jest życie wiarą, wydające owoce miłości miłosiernej (*caritas*)<sup>179</sup>. Jeżeli więc taki jest fundament wiary to przywiązanie do pieniądza sytuuje się jako nieprzystające do niego. Dlatego też autor *Listu do Tymoteusza* napisał, iż korzeniem wszelkiego zła jest żądza posiadania (1 Tm 6,10). Bonawentura przedstawił dwa źródła, z których wynikają przeciwne rzeczywistości. Chrystus jest źródłem wszelkiego dobra, natomiast chciwość (*cupiditas*) korzeniem wszelkiego zła. Jezus Chrystus pojawił się na świecie, aby zniszczyć dzieła diabła, jak napisał św. Jan (1 J 3,8).

Bonawentura rozumuje w ten sposób: jeśli prawdą jest stwierdzenie apostołów o Chrystusie, to musiał on wybrać życie przeciwne chciwości, a chciwość znajduje swoje korzenie w wymiarze afektywnym umysłu, wyraża się zaś na zewnątrz poprzez posiadanie rzeczy, dlatego Chrystus, chcąc wykorzenie chciwość, musiał wyrzec się duchowo i materialnie skąpstwa oraz chęci posiadania dóbr materialnych<sup>180</sup>. To podwójne wyrzeczenie nazywane jest „ubóstwem duchowym” (*paupertas spiritus*). Przez podobieństwo do korzenia można nazwać je źródłem i fundamentem doskonałości ewangelicznej, poprzez którą upodabniamy się do Chrystusa i stajemy się Jego mieszkaniem. Jezus Chrystus, nauczając, jaką drogę podjąć, aby dojść do owej doskonałości, zachęcił, żeby sprzedać wszystko, co się posiada i rozdać ubogim, a następnie przyjść i Go naśladować (Mt 19,21).

Autor *Apologia pauperum* przedstawił też swoją wizję posiadania i używania rzeczy. Według niego kwestia posiadania dóbr materialnych powinna być rozpatrywana dwojako, a mianowicie od strony posiadania (*dominium*) oraz używania (*usus*), bowiem używanie rzeczy materialnych jest konieczne do podtrzymywania życia. Tak więc ubóstwo ewangeliczne polega na wyrzekaniu się posiadania dóbr materialnych w zakresie własności. Co do

---

<sup>178</sup> Tamże, s. 201-202.

<sup>179</sup> Tamże, s. 222-223.

<sup>180</sup> Zob. tamże, s. 223-224: *Et quoniam cupiditatis vitium et inordinato radicatur in affectu mentis, occasio vero et fomentum sumit a rebus extra possessis; ideo necesse est, quo perfecta radices huius avulsio utrumque respiciat, ut avaritiae rubignis affectio et substantiae terrene illecebrosa possessio tam spiritualiter quam corporeally abdicentur.*



używania to ubóstwo w tym przypadku nie polega na całkowitym odrzuceniu go, ale na ograniczeniu<sup>181</sup>.

Z powyższej podwójnej formy ubóstwa wynikała według franciszkańskiego uczonego podwójna forma doskonałości ślubowanego ubóstwa. Pierwsza polegała na pozbyciu się dóbr osobistych oraz prawa do ich posiadania, a ponadto na życiu i utrzymywaniu się z dobra wspólnego. Natomiast druga sprowadzała się do rezygnacji z posiadania jakiegokolwiek rzeczy, osobistej czy wspólnej, i na utrzymywaniu się nie z własnych dóbr, czyli nienależących do osoby, ale do innych. W tym wypadku to inni ofiarują rzeczy potrzebne do życia. Pierwsza forma miała swój wzór w pierwotnej wspólnotcie jerozolimskiej. Natomiast drugą prowadzili apostołowie z Chrystusem. Wyrazem ewangelicznym takiej formy był przypadek, kiedy Mistrz z Nazaretu posłał swych uczniów na głoszenie Ewangelii i zakazał im brać ze sobą pieniędzy i innych rzeczy oraz polecił żyć bez koniecznych przedmiotów. To polecenie Chrystusa odczytane zostało przez Bonawenturę jako wezwanie apostołów do zachowania surowego ubóstwa, które nie polegało tylko na niebyciu właścicielami rzeczy, ale również na nieposiadaniu pieniędzy i sandałów oraz ograniczeniu się do jednej sukni<sup>182</sup>. Taką formę ubóstwa (twierdził franciszkański uczone) Chrystus nie tylko głosił, ale pokazał poprzez swoje czyny przede wszystkim, gdy mówił o tym, że Syn Człowieczy „nie ma gdzie głowy skłonić” (Mt 8,20). Takie rozumowanie poparł Bonawentura odwołaniami się do komentarzy Jana Chryzostoma i Hieronima oraz Bernarda z Clairvaux i wyciągnął wniosek, iż Chrystus był ubogi podczas swoich urodzin, ubogi w czasie ziemskiego życia i ubogi w momencie śmierci<sup>183</sup>. Ponadto Chrystus wybrał na swoją Matkę kobietę biedną, nie chciał mieć rodziców bogatych, ale wybrał biednych, którzy składając ofiarę z powodu ubóstwa, złożyli tylko parę gołębi (Łk 2,24). Również podczas swego ziemskiego życia nie gromadził bogactwa, bowiem chodził bez sandałów<sup>184</sup>, a umarł nagi powieszony na krzyżu.

Po odniesieniach do świętych doktorów Kościoła Bonawentura postawił tezę, że postawą słuszną, a nawet godną pochwały, jest naśladowanie Chrystusa i jego apostołów nie tylko w wyrzeczeniu się wszelkiej własności, ale również w ekstremalnym wyzbyciu się dóbr doczesnych i nędzy polegającej na braku pieniędzy i posiadłości.

Mimo jednak wspomnianych odniesień Doktor Seraficki stwierdził, iż nie należy sądzić, aby posiadanie czegoś wspólnotowo miało być niedoskonałością dla tych, którzy wyrzekli się własności prywatnej<sup>185</sup>, ponieważ podobnie jak w wypadku czystości mówi się o różnych stopniach, tak również jest w przypadku ubóstwa.

---

<sup>181</sup> Tamże, s. 224-225: *Cum autem circa temporalni bono rum possessionem duo cosiderare contingat, dominium vide licet et usum, sitque usus necessario annexus vitae preasenti; evangelicae paupertatist est, possessiones terrenas quantum ad dominum et proprietatem relinquere, usum vero non omnino reiiciere, sed arctare.*

<sup>182</sup> Tamże, s. 226-227. Zob. R. Lambertini, *Apologia e crescita...*, s. 88-90.

<sup>183</sup> Bonaventura, *La difesa dei poveri...*, s. 230-231: *Christus pauper fuit in ortu, pauper in vitae progressio, pauper in termino.*

<sup>184</sup> Przekonanych o tym, że Chrystus chodził boso było wielu ojców Kościoła Wschodu i Zachodu. Swoje twierdzenie opierali na tekstach *Ewangelii* dotyczących podziału szat przez żołnierzy podczas ukrzyżowania, gdzie nie wspomina się o sandałach. Bonawentura odwołuje się przede wszystkim do Jana Chryzostoma i Hieronima. Zob. Bonaventura, *La difesa dei poveri...*, s. 232-235.

<sup>185</sup> Por. tamże, s. 240: *Possidere aliquid in communi sit imperfectum.*

Po tych uściśleniach Bonawentura przytoczył jeszcze inny przykład ubóstwa, określane tym razem jako *nuditas*<sup>186</sup>. Istnieje według franciszkańskiego uczonego *nuditas cordis et corporis* (ubóstwo ciała i serca – duszy). Ubóstwo cielesne polega na wyrzeczeniu się tego wszystkiego, co nie jest konieczne, i na braku własności osobistej. Takie ubóstwo przysługuje *status et ordinis clericalis*. Istnieje też wyższy stopień ubóstwa (*nuditas maior*), polegający na rezygnacji z prawa do posiadania czegokolwiek jako własnego i na wyrzeczeniu się własnej woli. Takie ubóstwo przystoi *regularibus et coenobitis*. Oprócz tych dwóch stopni ubóstwa (*nuditas*) występuje jeszcze trzeci, który zawiera w sobie to, co już do tej pory zostało powiedziane w dwóch poprzednich punktach, a dodatkowo polega na porzuceniu wszelkich dóbr przejściowych (*abdicatione omnis transitoriae*), co łączy się z nędzą i brakiem środków (*penuria et indigentia*) potrzebnych do utrzymania się. Takie ubóstwo przypisane jest apostołom i mężom apostołskim (*Apostolis et apostolicis viris*)<sup>187</sup>.

Doktor Seraficki nie wymienia bezpośrednio braci mniejszych jako *viris apostolicis*, ale z całego kontekstu wynika, że chodziło mu o franciszkanów. W tym wypadku godne podkreślenia jest, iż w przekonaniu Bonawentury, a zapewne i całego zakonu w tamtym czasie, „synowie” św. Franciszka czuli się dziedzicami apostołów. Tak więc apostołskość, rozumiana jako działanie pastoralne i duszpasterskie (*cura animarum*), stanowiła istotę ich tożsamości. Ponadto do ich tożsamości przynależało też ubóstwo polegające na nieposiadaniu żadnej własności ani prywatnej, ani wspólnej i na życiu bez środków potrzebnych do utrzymania się.

Generał zakonu w dalszym swym dyskursie dowodzi, iż trzeci rodzaj ubóstwa przynależy do tych, którzy w *Piśmie Świętym* nazywani są „maluczcy” (Mt 10,42). Takimi maluczkimi byli według myśli franciszkańskiego uczonego apostołowie, bowiem oni opuścili dla Chrystusa wszystko, tak więc byli w najwyższym stopniu ubogimi. W tym miejscu Bonawentura odwołał się do myśli św. Hieronima i stwierdził, że wszyscy ci, którzy chcą osiągnąć najwyższy stopień doskonałości chrześcijańskiej, powinni jak apostołowie zostawić wszystko i naśladować Chrystusa<sup>188</sup>. Bowiem według Serafickiego Doktora poza wszelką dyskusją jest to, że bogactwo staje się okazją do pychy i próżności. Poza tym sam Mistrz z Nazaretu głosił, że bogaty z trudnością wejdzie do królestwa niebieskiego (Mk 10,23). Z tego wynikało, że zgromadzony majątek może być przeszkodą w drodze do doskonałości i okazją do grzechu. Jeśli tak, to droga do doskonałości wiedzie nie tylko poprzez unikanie grzechów, ale również przez eliminację okazji do niego, a skoro bogactwo daje sposobność do grzechu, to należy się go wystrzegać. Jednak, podkreśla Bonawentura, bogactwo samo w sobie nie jest złem, ale częstą okazją do niego, gdyż rozprasza umysł i odciąga go od dobra, a skłania do

---

<sup>186</sup> Termin *nuditas* jako odpowiednik ubóstwa i życia w ascezie został wzięty z wypowiedzi św. Hieronima: *nudus nudum Christum sequi* („nagim naśladować nagiego Chrystusa”). Zob. R. Gregoire, *L'adage ascétique „Nudus nudum Christum sequi”*, w: *Studi storici in onore di O. Bertolini*, Pisa 1972, s. 395-409; R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2006, s. 139-140. Następnie termin odniesiony został do walki duchowej przez Grzegorza Wielkiego: *Nudi cum nudo luctari debemus, quia, si vestitus quisque cum nudo luctatur, citius ad terram deiicitur, quia habet, unde teneatur*. Por. Gregorius, *Homiliae in Evangelium*, w: PL 76, s. 1233.

<sup>187</sup> Bonaventura, *La difesa dei poveri...*, s. 248-249.

<sup>188</sup> Tamże, s. 251.

złego. Tak więc posiadanie dóbr materialnych nie jest złem, ale dobrowolne pozbycie się ich jako dowód miłości do Chrystusa jest aktem doskonałości<sup>189</sup>.

W swoim rozumowaniu Doktor Seraficki podzielił społeczność Kościoła na dwie grupy. Z jednej strony wierni – ci, którzy wszystko mieli wspólne (Dz 4,32), a z drugiej apostołowie, którzy niczego nie posiadali. Bonawentura pierwszą grupę nazwał słuchającymi (*auditorum*), drugą zaś społecznością doktorów (*ordinem doctorum*)<sup>190</sup>. Uczony franciszkański wyjaśnił, iż apostołowie swój stan osiągnęli po pewnym czasie. Na początku również oni mieli ową skłonność (*dispositio*) względem rzeczy materialnych, ale z czasem została ona przezwyciężona, gdyż stanowiła źródło rozproszenia dla nich.

Franciszkanin z Bagnoregio rozprawił się też z klasycznymi zarzutami względem teorii o ubóstwie Chrystusa i jego apostołów a mianowicie z pomówieniami o posiadaniu pieniędzy, trzosa i miejsc (*locui*). Według Bonawentury Chrystus posiadał pieniądze z trzech powodów. Po pierwsze, ze względu na łaskawość wobec słabych, którzy nie są zdolni do tego, aby zachowywać rady ewangeliczne<sup>191</sup>. Po drugie, było to napomnienie (*actus commonitorius*) dla złych i bezbożnych, których autor podzielił na dwie grupy – na heretyków potępiających posiadanie pieniędzy oraz na skąpców, takich jak Judasz. Pierwsi mieli być pouczeni o tym, że dobra materialne same w sobie nie są złem, a drudzy oderwani od pożądlivosti pieniądza. Po trzecie, swoim postępowaniem Jezus dał przykład dla dążących do doskonałości. Tych ostatnich Bonawentura podzielił na trzy grupy. Wyróżnił cenobitów (*coenobitis*), nieposiadających niczego na własność prywatną, ale mających wszystko wspólne. Drugą grupę stanowili purpuraci Kościoła (*Ecclesiae praelatis*), których Chrystus nauczył, jak mają administrować (zarządzać) dobrami należącymi do Kościoła. Natomiast ostatnią grupę stanowili apostołowie, którzy pouczeni przykładem Chrystusa, niczego nie posiadają, a używają dóbr doczesnych tylko z konieczności (*in articulo necessitatis*)<sup>192</sup>. Z powyższych wyjaśnień Bonawentura wyciągnął wniosek, iż argumenty o posiadaniu trzosa, pieniędzy i miejsc przez Chrystusa i apostołów nie mogą być używane jako zachęta do chciwości, ale jako przykład miłosierdzia i ubóstwa. Jezus bowiem nic takiego nie uczynił i niczego nie powiedział, co mogłoby zostać uznane za zachętę do gromadzenia dóbr ziemskich albo nawet do tego, aby uznać bogactwa za rzecz godną pożądania<sup>193</sup>.

Autor *Apologia pauperum* przedstawił też różnicę zachodzącą w rozumieniu doskonałości między *Starym* a *Nowym Testamentem*. Bonawentura, posługując się wypowiedzią autora *Listu do Hebrajczyków*, w jego przekonaniu św. Pawła, zauważył, iż *Stary Testament* posiada tylko cień rzeczy przyszłych (Hbr 10,1), a co za tym idzie: nie ma mocy, by doprowadzić do prawdziwej doskonałości. Tak więc nie należy w rygorystycznym przestrzeganiu prawa szukać doskonałości. Franciszkański uczony zauważył jednak, iż przestrzeganie prawa nie stoi w sprzeczności z pojęciem najwyższego ubóstwa<sup>194</sup>.

---

<sup>189</sup> Zob. tamże, s. 254-255.

<sup>190</sup> Tamże, s. 260: *Discernit, inquit, ordinem doctorum et auditorum*.

<sup>191</sup> Tamże, s. 264: *Unde et huiusmundi actus, scilicet habere loculos, in Christo recepcu infirmorum fuit condescensivus, ad consolandum scilicet eos qui propriis loculis carere non volunt*.

<sup>192</sup> Zob. tamże, s. 265-267. Na temat doktryny Bonawentury o ubóstwie Chrystusa i apostołów zob. R. Lambertini, *Apologia e crescita...*, s. 90-91.

<sup>193</sup> Por. tamże, s. 270-271.

<sup>194</sup> Zob. tamże, s. 276-277.

Bonawentura podjął też dyskusję z tezą Gerarda z Abbeville, że dobra materialne są uczciwe i użyteczne (*utile et honestum*). Odwołując się do autorytetu św. Ambrożego, podkreślił, iż tylko dobra duchowe są uczciwe, a nie ziemskie i materialne. Należy jednak zauważyć, stwierdził Bonawentura, że dobra ziemskie są użyteczne do podtrzymania życia naturalnego. Jednak użyteczność ich nie leży w nich samych i nie od nich zależy, a od tego, kto je używa. Dlatego rozumowanie Gerarda jest przynajmniej w części złe, ponieważ prawdą jest, iż nieruchomości Kościoła mogą być posiadane i nie stoją one w sprzeczności z doskonałością, ale głoszenie, iż przyczyniają się one do wzrostu doskonałości jest absurdem<sup>195</sup>. Doktor Seraficki wykazał też błędność rozumowania Gerarda z Abbeville w jego siedmiu argumentach mających na celu wskazanie zbieżności między doskonałością a posiadaniem dóbr<sup>196</sup>. Bonawentura konkluduje swoją argumentację w następujący sposób: jeśli posiadanie dóbr materialnych nie umniejsza doskonałości, a wręcz przeciwnie: prowadzi do doskonałości, to ci, którzy nie chcą albo nie posiadają z różnych powodów dóbr materialnych, nie mogą być doskonali. Ponadto Chrystus i apostołowie, którzy nie posiadali nieruchomości według tego rozumowania, byłiby niedoskonałymi<sup>197</sup>. Takie rozumowanie Gerarda prowadzi do zburzenia doskonałości ewangelicznego ubóstwa. Gdyby myślenie adwersarza było prawdziwe, podkreśla Bonawentura, Chrystus zamiast chwalić ubogich i mówić, że są błogosławieni, powinien powiedzieć: biada wam ubodzy, a chwała wam bogacze<sup>198</sup>.

Po przedstawieniu tych argumentów Bonawentura podkreślił swe zdziwienie, iż można osiągnąć taki stopień bezbożności, dojść do takiego stopnia głupoty, wpaść w tak wielką pustkę, jak Gerard z Abbeville i jego zwolennicy, nie dostrzegając, iż Chrystus zalecał swoim naśladowcom, aby sprzedali wszystko i nie brali niczego na drogę<sup>199</sup>. Bonawentura, odpowiadając na porównanie przez Gerarda naśladowców ubóstwa do Juliana Apostaty, stwierdził, że paryski profesor nie tylko jest złośliwy, ale brakuje mu również wiedzy, gdyż ci, którzy zostawiają wszystko ze względu na umiłowanie doskonałości, są naśladowcami Chrystusa, a nie Juliana Apostaty. Naśladowcy ubogiego Chrystusa nie głoszą bowiem, że należy pozbawić Kościół wszystkich jego dóbr, ponieważ słuszne jest opuszczenie własnych dóbr, a nie zabieranie lub niszczenie tych należących do innych<sup>200</sup>.

Doktor Seraficki w swej *Apologii* stwierdził z przekonaniem, iż nie ma żadnej wątpliwości, iż ubóstwo polegające na rezygnacji ze względu na miłość Boga z wszelkich dóbr jest stanem godnym pochwały i że Chrystus – nauczyciel doskonałości żył w ubóstwie. Po postawieniu takiej tezy Bonawentura zastanawiał się nad własnością prywatną, którą jego adwersarz uważał za źródło chciwości (*radice avartiae*) przeciwną chrześcijańskiemu

---

<sup>195</sup> Bonaventura, *La difesa dei poveri...*, s. 284: *Haec ratio ipsius, haec verba; cuius rationis conclusio partim est vera, partim erronea. Verum est quidem, quod ecclesiastica praedia sine detrimento perfectionis haberi possunt; quod autem sint ad perfectionis cumulum, setire vel dicere adeo absurdum est.*

<sup>196</sup> Zob. tamże, s. 288-289. Zob. R. Lambertini, *Apologia e crescita...*, s. 92-93. Roberto Lambertini uważa, że Bonawentura i Gerard z Abbeville mieli różne koncepcje prawa do posiadania (*iure proprietario*) i z tego wynikała różnica w ocenie dóbr materialnych w stosunku do doskonałości (*perfectio*).

<sup>197</sup> Tamże, s. 289.

<sup>198</sup> Tamże, s. 290: *Quod si verum est, utique dici non potest: Beati pauperes, quoniam vestrum est regnum Dei, nec: Vae vobis divitibus! Sed potius: Vae vobis pauperibus tanquam miseris, imperfectis, iniustus et empiis!*

<sup>199</sup> Por. tamże, s. 291.

<sup>200</sup> Tamże, s. 296-301.

miłosierdziu (*perfecta caritatem*) i że wyrzeczenie się dóbr osobistych było zalecane jako przeciwdziałanie zachłanności. Dlatego Gerard z Abbeville uważał, iż najlepszym rozwiązaniem jest oddanie swoich dóbr materialnych w ręce tych, którzy pokonali chciwość i potrafią nimi zarządzać<sup>201</sup>.

Według franciszkańskiego uczonego takie rozumowanie Gerarda ma tylko pozory mądrości, ale w rzeczywistości ukrywa w sobie śmiertelny jad (*latere venenum*). Bowiem jeśli jedynym motywem, dla którego należy pozbyć się własności prywatnej, jest walka z chciwością, tak więc w ubóstwie nie ma żadnej doskonałości. Jeśli byłaby to prawda, zauważa Bonawentura, życie Chrystusa byłoby niedoskonałe, a jego doktryna fałszywa<sup>202</sup>. Jednak Chrystus powiedział, że jeśli ktoś chce być doskonały, ma sprzedać swoje dobra i rozdać je ubogim (Mt 19,21). Ponadto cała nauka ojców Kościoła świadczy o tym, że tym, co leży u podstaw wyrzeczenia się dóbr prywatnych i co jest motywem takiego postępowania, nie jest – jak błędnie głosi Gerard – przekonanie, iż własność prywatna łączy się z okazją do grzechu<sup>203</sup>.

Bonawentura nie tylko krytykował stwierdzenia Gerarda z Abbeville, ale niekiedy przyjmował je, aby wykazać, iż wyciągnął z nich niewłaściwe wnioski. Tak było np. gdy analizował rozumowanie Gerarda, który napisał, że Chrystus był ubogi, ponieważ chciał być w takim stanie naśladowany. Chrystus bowiem – podkreśla Bonawentura – nie tylko nas poucza przez swoją doktrynę, ale również ofiaruje przykład poprzez swoje postępowanie. Dlatego Jezus nie przyjął ofiarowanej mu godności króla, gdyż nie akceptował chwały światowej, a przyjął haniebną śmierć na krzyżu. Jeśli więc Chrystus uciekł i ukrył się, by nie przyjąć godności światowych, to po to, aby zostawić przykład, że pokora polega na nieprzyjmowaniu godności, również tych kościelnych. Z powyższych względów nauka Gerarda jest fałszywa, gdy twierdzi, że Chrystus polecił unikać godności, ale tylko tych świeckich, a nie kościelnych. Fałsz takiego myślenia leży w nieprzyjęciu istoty nauki Chrystusa, a mianowicie pozostawionym przykładzie, Jezus uciekł przed godnościami, by pokazać, jak nie przyjmować chwały, przywilejów i dobrobytu, a wszystko to znajduje się nie tylko w przywilejach świeckich, ale również kościelnych<sup>204</sup>. Bonawentura w powyższej zasadzie robi jednak wyjątek, a mianowicie można według niego przyjąć godności kościelne z uwagi na gorliwość o zbawienie dusz i jako wyraz posłuszeństwa przełożonym<sup>205</sup>.

Doktor Seraficki, odpierając ataki na ubóstwo franciszkańskie Gerarda z Abbeville, zauważył, iż *paupertas* ma cztery korzyści: 1. służy do destrukcji nieprawości, 2. ćwiczenia się w doskonałej cnocie, 3. do tego, aby osiąść radość wewnętrzną i 4. do rozpowszechniania *Ewangelii*<sup>206</sup>. Z tych powodów ubóstwo w *Ewangelii* porównywane jest do drogocennej perły, a w *Apokalipsie* do dwunastu bram nowego Jeruzalem (Ap 21,10). Ponadto – jak zauważył Bonawentura – w całej historii Kościoła poświęconej przez ojców i doktorów Kościoła zawsze wysławiano ubóstwo, a jeśli dochodzi do pochwały pewnej rzeczy, to znaczy, że jest ona godna miłości, a w przeciwnym razie pogardy.

---

<sup>201</sup> Tamże, s. 302-304.

<sup>202</sup> Bonaventura, *La difesa dei poveri...*, s. 304: *Imperfecta igitur fuit Christi vita, et falsa doctrina*.

<sup>203</sup> Por. A. Stendardi, *Introduzione*, w: Bonaventura, *La difesa dei poveri...*, s. 44.

<sup>204</sup> Bonaventura, *La difesa dei poveri...*, s. 312-315.

<sup>205</sup> Tamże, s. 314: *Salvo zelo salutis animarum et obedientia respectu superiorum*.

<sup>206</sup> Tamże, s. 317: *Valet enim inter alia specialiter ad quatuor, vide licet ad exterminium iniquitatis, ad exercitium perfecta virtuti, ad possessionem inerna iucunditatis et ad publicationem evangelica predicationis*.

Po tych wstępnych wyjaśnieniach uczony franciszkański zadał Gerardowi z Abbeville pytanie, czy według niego dążenie do honorów i zaszczytów kościelnych jest niebezpieczne, czy też obojętne, a może bardzo dobre? Jeżeli bowiem utrzymuje, że dążenie do bogactw i honorów związanych z godnościami kościelnymi jest niebezpieczne, to dlaczego uważa je za godne pożądania? W takim wypadku albo oszukuje swoich słuchaczy, albo mówi od rzeczy. Jeśli jest przekonany, że nie mają one znaczenia i są obojętne, to Gerard niepotrzebnie o nich mówi i trudzi się nadaremnie. Jeżeli natomiast jest przekonany, iż honory i zaszczyty kościelne oraz posiadanie dóbr są godne pochwały, a nawet święte, w takim wypadku podkopuje fundamenty całej nauki chrześcijańskiej. A to dlatego, że według Bonawentury nie ma grzechów bardziej obrzydliwych niż zachłanność i ambicja duchownych. Właśnie przez chciwość doszło nawet do chęci kupczenia Duchem Świętym i z jej powodu dom Boży stał się jaskinią zbójców<sup>207</sup>. Jak bowiem poucza św. Paweł (1 Tm 6,10), korzeniem wszelkiego zła jest pożydlivość (*cupiditas*), która gdy wejdzie do ludzkiego umysłu, zajmuje go i zaczyna swoje tyrańskie rządy i doprowadza do nieszczęścia, jak widać to w przypadku Judasza.

Doktor Seraficki nazwał pożydlivość zarazą i na tę chorobę zdaniem Bonawentury zachorował Gerard z Abbeville, dlatego sądzi, że osoby posiadające pieniądze i zaszczyty są godne chwały, natomiast wszyscy ubodzy są skazani na potępienie. Podobnie według przemyśleń Gerarda wszyscy ci, którzy nie mają posiadłości, nie przynależą do Chrystusa, z czego wynika, że ci, którzy opuścili wszystko dla Chrystusa, są poza ciałem mistycznym Chrystusa. Inaczej mówiąc, jeśli ktoś nie posiada pieniędzy, nie ma też łaski Bożej. Przy takim rozumowaniu – zauważa Bonawentura – najbardziej błogosławiony byłby Judasz<sup>208</sup>.

Autor *Apologia pauperum* nazwał sarkastycznie Gerarda wielkim chwalcą ubogich (*pauperum collaudator*), z którego ust wylewa się trucizna i dlatego oskarżył on czcicieli ubóstwa o wyznawanie herezji. Uczony profesor z Abbeville uważał bowiem, iż franciszkanie są heretykami jak manichejczycy, ponieważ idą przez świat boso nie dlatego, że chcą się umartwić, lecz są przekonani, iż w ten sposób dają świadectwo Bogu. Podobnie jak manichejczycy, których uznano za heretyków nie dlatego, że nie posiadali pieniędzy, ale byli przekonani, iż taka jest wola Boża<sup>209</sup>. Bonawentura wykazał swojemu przeciwnikowi, że naśladowcy Franciszka z Asyżu chodzą boso i nie posiadają pieniędzy, bowiem przestrzegają dosłownie zalecenia Chrystusa, który powiedział do apostołów, aby nie nosili trzosa, pieniędzy i sandałów.

Bonawentura z rozważań magistra Gerarda wyciągnął wniosek, że Kościół, w tym wypadku papież i Stolica Apostolska, popadły pierwszy raz w herezję, gdy zatwierdzono sposób życia braci mniejszych, a drugi, gdy założyciela tej „herezji” wyniosły do chwały ołtarzy. W błąd herezji popadła nie tylko Stolica Piotrowa, ale również wielu ojców Kościoła, jak: Hieronim, Ambroży, Chryzostom i wielu innych, którzy twierdzili, że Chrystus i apostołowie nie nosili ze sobą pieniędzy. Dlatego franciszkański uczony wzywał Gerarda do powrotu na drogę prawdy, jeśli nie chce popaść w herezję i tym samym pod sprawiedliwą karę<sup>210</sup>.

---

<sup>207</sup> Tamże, s. 336: [...] *nullam vitium sit abominabilis cupiditate et ambitione personam ecclesiasticarum, cum per haec duo emi vel vendi soleat Spiritus sanctus, ut de domo Dei fiat spelunca latronum.*

<sup>208</sup> Tamże, s. 340-341.

<sup>209</sup> Por. tamże, s. 341.

<sup>210</sup> Tamże, s. 343.

Bonawentura zarzucił Gerardowi z Abbeville i jego dziełu *Contra adversarium* sprzeczność, bo z jednej strony chwali dobra materialne, a z drugiej twierdzi, że Kościół nie posiada własności rzeczy (*dominium*). Tak więc w najlepszym razie Kościół tylko udaje, a wówczas podąża drogą heretyków. Franciszkański doktor przekonywał jednak Gerarda, iż mimo że dziesięciny i ofiary składane są Bogu, dzięki prawu Bożemu przynależą do Kościoła, a dobra nieruchome są własnością Kościoła, nie tylko na podstawie prawa Bożego, ale również zgodnie z prawem ludzkim. Tak więc Kościół posiada dobra i nie jest to żadna fikcja. Posiada je na podstawie prawdziwego prawa (*vero iure*). Jednak według franciszkańskiego uczonego należy rozróżnić *verum ius* i *dominium*, czyli prawa własności i rozporządzania rzeczami, bowiem to, czym zarządzamy, nie przynależy do prawdziwego prawa (*verum ius*), a tym samym nie jest *veraciter* (prawdziwe)<sup>211</sup>.

By wyjaśnić swoją teorię, Bonawentura podejmuje się wysiłku odkrycia znaczenia terminu *habere* (mieć/posiadać). Franciszkański uczoney stwierdził, że istnieją cztery formy posiadania. Pierwsza wynika z prawa naturalnego, opartego na konieczności (*iure necessitatis natureae*). Druga bazuje na braterskiej miłości (*iure caritatis fraternae*). Trzecia to własność wspólna (*communitas*), która opiera się na prawie cywilnym (*iure civilitatis mundanae*). Natomiast czwarta wynika z prawa do donacji kościelnej (*iure dotationis ecclesiae*), na podstawie której wszystkie dobra przekazywane Kościołowi są ofiarowane Chrystusowi, bowiem służą do utrzymania sług Bożych (*ministorum suorum*) i biednych (*pauperum*)<sup>212</sup>.

Wyrzeczenie się tej ostatniej formy własności nie jest konieczne do osiągnięcia doskonałości. Własność ta wypływa z prawa Bożego, według którego kto służy ołtarzowi, z ołtarza też żyje (*ut de altari vivat qui altari deservit*), jak naucza św. Paweł w *Liście do Koryntian* (1 Kor 9,13). Jednak taka forma własności nie tylko wypływa z prawa Bożego, ale również z ludzkiego, dlatego nie jest tylko prawem duchowym, ale także cielesnym, a tym samym czasowym. Z tego powodu nie może być porównywana do stylu życia zakonników cieszących się z posiadania wyłącznie ubóstwa. Ze względu na ten ostatni powód drogą tą kroczą nieliczni. Bonawentura zapytuje swojego przeciwnika, czy widział księdza diecezjalnego, który posiadając dobra kościelne, pozbył się wszystkiego? Albo czy zna kapłana, który po otrzymaniu beneficjum rozdał go ubogim lub złożył ślub nieposiadania niczego na własność? Jeśli nie znajduje takich przykładów, to mówienie o doskonałości tego stanu jest przytaczaniem kazań o białości kruka (*corvinam albedinem preadicare*)<sup>213</sup>.

Bonawentura zarzucał też Gerardowi z Abbeville, że stawia siebie i swoje przekonania na miejscu Kościoła i z tej pozycji atakuje ubogich naśladowców Chrystusa, jakby byli wrogami Kościoła lub występującymi przeciw niemu. Jednak takie myślenie jest nie tylko błędne, ale również niepoważne, bowiem wystawia na pośmiewisko samego papieża, gdyż to on zatwierdził sposób życia braci mniejszych. Na podstawie tego i innych wyżej wymienionych powodów Doktor Seraficki konkluduje, iż Gerard stwarza tylko pozory mądrości a w rzeczywistości jest głupcem (*stultus*), a także złośliwcem<sup>214</sup>.

---

<sup>211</sup> Por. tamże, s. 350-351. Zob. R. Lambertini, *Apologia e crescita...*, s. 92-96.

<sup>212</sup> Por. tamże, s. 356-359.

<sup>213</sup> Tamże, s. 360-361.

<sup>214</sup> Por. tamże, s. 364-365.

Bezmyślność doktora Gerarda widać według Bonawentury w krytykowaniu ślubowania ubogich (franciszkanów) twierdzących, iż nie posiadają niczego na własność i że mają tylko używanie rzeczy, a nie *dominium* (władzę posiadania i zarządzania rzeczami). Gerard z Abbeville uważał, iż takie stanowisko naśladowców św. Franciszka jest absurdalne przynajmniej w wypadku tych rzeczy, które zostają skonsumowane poprzez użycie ich, ponieważ nie można rozdzielić używania od posiadania<sup>215</sup>. Poza tym paryski profesor pochodzący z Abbeville wyśmiewał braci mniejszych, pytając: „do kogo należą te dobra, o które w każdej prowincji ciągle prosicie od bogatych i gromadzicie u was, twierdząc, że niczego nie posiadacie także wspólnie?”<sup>216</sup>.

By odpowiedzieć na powyższe zarzuty i obronić działania swojego zakonu, Bonawentura rozróżnił cztery terminy, które określają stosunek do dóbr materialnych. Są nimi: *propietas* (własność), *possessio* (posiadanie), *ususfructus* (użytkowanie) i *simplex usus* (proste używanie). Mimo powyższej klasyfikacji w swych rozważaniach franciszkański doktor skupił się na dwóch pojęciach – *propietas* i *simplex usus*. W zasadzie odnosząc się do trzech pierwszych, Bonawentura zauważył, iż życie ludzkie może się bez nich obejść, natomiast bez ostatniego: zwykłego używania rzeczy człowiek nie może przeżyć. Jeżeli takie rozróżnienie jest prawdziwe, to nie może istnieć profesja zakonna, która wyrzeka się wszelkich czterech form posiadania. Natomiast dopuszczalna jest profesja zakonna, w której człowiek ze względu na naśladowanie Chrystusa w ekstremalnym ubóstwie (*extrema paupertate*) własnowolnie (dobrowolnie) wyrzeka się wszelkiego posiadania rzeczy, ograniczając się tylko do używania tych, które przynależą (są własnością) innych, a jemu zostały tylko powierzone. Taką właśnie profesję składają bracia mniejsi, którzy w *Regule* mają zapisany zakaz posiadania cegogokolwiek na własność<sup>217</sup>.

Bonawentura, by podkreślić poprawność swojego rozumowania i udowodnić, że naprawdę chodzi o brak własności nie tylko indywidualnej, ale też wspólnej, odwołał się do autorytetu Grzegorza IX i jego bulli *Quo elongati*: *Dicimus, inquit, quo nec in communi nec in speciali debent proprietatem habere, sed utensilum et libro rum et forum quae licet habere, Ordo usum habeat, et Fratres secundum quo generalis vel provinciales Ministri disponendum duxerint, his utantur*<sup>218</sup>. W tekście tym, jak zauważył uczony franciszkański, mądry i pobożny papież (*sapiens et pius*) rozdzielił *proprietatem* od *usus*, zatrzymując dla Stolicy Apostolskiej własność, a braciom powierzając używanie rzeczy koniecznych do życia.

Doktor Seraficki wyjaśnił też dwie inne kwestie, a mianowicie obiekcję, iż nie można oddzielić na stałe zgodnie z prawem używania od własności rzeczy, i problem rzeczy, które się konsumuje poprzez użycie. W pierwszym przypadku Bonawentura stwierdził, iż ta zasada prawna, pochodząca z prawa cywilnego, nie ma zastosowania w tym miejscu<sup>219</sup>, bowiem mamy do czynienia nie z prawem cywilnym, a z duchowym. Aby wyjaśnić drugie zagadnienie, Bonawentura odwołał się do sytuacji rodzinnej (*filius familias*), w której syn otrzymuje od ojca pewną sumę pieniędzy do własnego użytku, ale nie staje się przez to jej

<sup>215</sup> Tamże, s. 366: *Usum penitus consumuntur ab usu dominium Inter homines nullatenus distiguatur.*

<sup>216</sup> Tamże: *Ceterum quorum sunt pecuniae, quasi per rovincias non cessatis a divitibus petere et in unum congregare, nisi aliquid habeatis commune?*

<sup>217</sup> Zob. tamże.

<sup>218</sup> Gregorius IX, *Quo elongati*, w: BF, t. I, s.69.

<sup>219</sup> Bonawentura, *La difesa dei poveri...*, s. 368: *Quod lex illa civilis non habet hic locum.*



właścicielem. Jeżeli więc prawo cywilne przewiduje taką możliwość dla syna, dlaczego pozbawiać go braci mniejszych. Według Bonawentury franciszkanie są w pewnym sensie *fili familias* Kościoła rzymskiego.

Prawdą jest, iż wszyscy chrześcijanie są dziećmi Kościoła, ale w przypadku naśladowców Biedaczyny z Asyżu i innych wiernych zachodzi taka różnica, jak między dziećmi, które osiągnęły pełnoletniość, a tymi, którzy jeszcze są niepełnoletni. Tak więc członkowie innych zakonów, rozumiani jako dorośli synowie Kościoła, mogą rozporządzać dobrami powierzonymi im przez Stolicę Apostolską. Natomiast bracia mniejsi, jako szczególnie poddani Stolicy Apostolskiej i bezpośrednio podlegający pod władzę papieża, są *filus familias et parvuli* (dziećmi i synami, którzy nie osiągnęli dojrzałości). Dlatego ojciec (papież) działa w ich imieniu, a wszystko to, co zostało ofiarowane dobrowolnie franciszkanom dla ich utrzymania, zostało powierzone Kościołowi, a braciom pozostaje tylko proste używanie rzeczy<sup>220</sup>. Tak więc właścicielem i posiadaczem wszystkich dóbr od strony prawnej jest papież i Kościół rzymski<sup>221</sup>. Takie przesunięcie prawa własności na Stolicę Apostolską wynika, jak podkreślił Bonawentura, z faktu, iż bracia nie mają intencji posiadania dla siebie prawa do własności jakiegokolwiek rzeczy. By to wyjaśnić, franciszkański uczony odwołał się do prawa naturalnego (*legis naturalis*) i prawa cywilnego (*iura civilia*), według którego nikt nie może być przymuszony do nabycia praw przeciw swojej woli, podobnie żadne beneficjum nie może być udzielone komuś, kto go nie chce przyjąć<sup>222</sup>. Zgodnie z prawem staje się ktoś właścicielem ofiarowanej rzeczy lub spadku, jeśli chce go przyjąć, jeśli nie wyraża takiej intencji, nie można go to tego zmusić.

Zgodnie z istniejącym prawem jest jasne (albo przynajmniej powinno być) dla wszystkich, stwierdził Doktor Seraficki, że nikt nie może zostać właścicielem, a nawet posiadaczem jakiegokolwiek rzeczy, jeśli nie przejawia chęci nabycia lub jej posiadania. Bracia mniejsi nie mają takiej intencji, tak więc jeśli nawet materialnie wchodzą w kontakt z jakimiś rzeczami, nie stają się ich właścicielami lub posiadaczami. Wszystko to wypływa z zapisu *Reguły* zakazującej braciom przyjmowania pieniędzy lub rzeczy mających wartość pieniężną<sup>223</sup>. Seraficki Ojciec zakazał tego swoim naśladowcom, argumentował Bonawentura, nie dlatego, że popadł w jakąś błędną naukę, ale dla wzrostu w świętości. Tak więc wszyscy ci, którzy twierdzą, iż ten wielki święty, wspaniały naśladowca Chrystusa, naznaczony stygmatami i przyjęty ze czcią przez cały Kościół, popadł w herezję, nie tylko obrażają św. Franciszka, ale również Święty Kościół, który ogłosił go świętym, a co więcej: występują przeciw Chrystusowi i jego apostołom, bowiem to On pozostawił taką naukę swoim apostołom<sup>224</sup>.

---

<sup>220</sup> Tamże, s. 368-371.

<sup>221</sup> Tamże, s. 370: *Quidquid datur cogregationi Minorum Fratrum in ius, dominium et proprietatem summi Pontificis et Romanae Ecclesiae transit*. Roberto Lambertini zauważył, iż w tym miejscu myśl Bonawentury różni się od tej wyrażonej przez Tomasza z Yorku. Angielski franciszkanin rozróżniał *dominium*, które przynależało do papieża, i *dispesatores*, czyli zarządcy, którymi byli kapłani i biskupi. Zob. R. Lambertini, *Apologia e crescita...*, s. 98.

<sup>222</sup> Bonaventura, *La difesa dei poveri...*, s. 370: *Beneficium invitio non datur*.

<sup>223</sup> Por. 2 Reg. 4, 1, w: ZF, s. 131.

<sup>224</sup> Bonaventura, *La difesa dei poveri...*, s. 378-379.

Uczony z Bagnoregio wyjaśnił też wątpliwości związane z rozdzieleniem używania (*usus*) od posiadania (*dominium*), odwołując się do doktryny papieskiej o dwóch źródłach światła – słońcu i księżycu, ustanowionymi przez Boga dla całego Kościoła (*Ecclesiae universalis*), a którymi są władza papieska (*auctoritas pontificalis*) i władza cesarska (*potestas imperialis*). Wśród tych dwóch zaczątków prawa ważniejsza według Bonawentury jest władza papieska, bowiem ona dotyczy spraw duchowych. Na tej podstawie franciszkanin wyciągnął wniosek, iż skoro władza cesarska, która jest niższa, posiada tak wielką moc, że ustanawia prawa i uznaje dokonane fakty za niedokonane (np. w przypadku więźnia wojennego, który stał się niewolnikiem, a po powrocie do domu uważany jest przez prawo cywilne za wolnego, a nie za niewolnika), to jak potężną władzę może mieć następca św. Piotra? Oddziela ona w niektórych przypadkach (np. braci mniejszych) *usus* (używanie) od posiadania (*dominium*). Papież mocą swej władzy wpływającej z faktu bycia wikariuszem Chrystusa dokonał takiego rozdziału w przypadku braci mniejszych i nikomu nie wolno podważać papieskich decyzji<sup>225</sup>.

Jeśli zaś chodzi o kwestię posiadania pieniędzy ofiarowanych braciom dla ich utrzymania, Bonawentura zdecydowanie zaprzeczył jakoby należały one do wspólnoty braci, gdyż *Regula* zabrania braciom używania pieniędzy. Ponadto wyjaśnił, iż osoby trzecie (*interposita persona*), którym powierzone są fundusze na utrzymanie braci, mogą dysponować nimi zgodnie z wolą darczyńcy, który zawsze może prosić o ich zwrot. Nie można i nie powinno się bowiem zabraniać osobie mającej dowolnie zarządzać swoją własnością i może ona np. przekazać swój majątek braciom mniejszym<sup>226</sup>.

Po wyłożeniu argumentów prawnych i logicznych Bonawentura zwrócił się z supliką do Matki Bożej, prosząc ją o obronę. Autor *Apologia papuperum* przyrównał Maryję do starotestamentowej Estery, a św. Franciszka do Mardocheusza i prosił ją o wstawiennictwo przed Królem, czyli przed Bogiem. Uczony franciszkański był bowiem przekonany, iż Matka Boża, która jest wzorem wszelkiej doskonałości i żyła w ubóstwie, weźmie w obronę braci mniejszych, którzy chcą upodobnić swoje życie do Jej żywota. Z tego powodu Doktor Seraficki prosił Królową nieba o pomoc przeciw nieprzyjaciółom i w udowodnieniu, iż życie naśladowców św. Franciszka jest zgodne z prawdą *Ewangelii*<sup>227</sup>.

Bonawentura w swojej *Apologia pauperum* nazwał Gerarda z Abbeville, nie wymieniając go z imienia, nie tylko starotestamentowym Hammanem, ale również sługą starożytnego węża, czyli diabła, który zawsze prześladuje prawdziwych synów Kościoła. On to posłużył się człowiekiem pełnym złośliwości i oszustwa, aby stał się oszczercą ubogich poprzez kruczki prawne i wszystkie swoje zdolności intelektualne. Jednak wysiłki przeciwnika franciszkanów są daremne, bowiem zniweczy je Bóg w swoim miłosierdziu, aby w ten sposób ukazała się w pełni prawda<sup>228</sup>.

Franciszkański uczony podkreślił, iż głównym zadaniem kapłanów w Kościele katolickim jest doprowadzenie do Boga ludu, powierzonego im poprzez działania, które *Pismo Święte* ukryło pod siedmioma metaforami (*septiformi metaphora*), czyli architekta

---

<sup>225</sup> Tamże, s. 373.

<sup>226</sup> Bonaventura, *La difesa dei poveri...*, s. 375. Zob. R. Lambertini, *Apologia e crescita...*, s. 99-100.

<sup>227</sup> Tamże, s. 380-383.

<sup>228</sup> Tamże, s. 386.

(*architectus*), rolnika (*agricola*), pasterza (*pastor*), poręczyciela (*fideiussor*), lekarza (*medicus*), zwiadowcy-wartownika (*speculator*) i wodza (*dux*). Kapłan Chrystusowy ma budować w wierze, wzrastać w cnotach, dawać przykład, wstawiać się poprzez modlitwę, leczyć rany, ostrzegać przed niebezpieczeństwami oraz walczyć i prowadzić do zwycięstwa<sup>229</sup>. Po wyliczeniu przymiotów, które powinien posiadać kapłan *Nowego Testamentu* i zadań, które winien wykonywać Bonawentura, doszedł do smutnej konstatacji, że lud Boży podobny jest w jego czasach do zagubionych owiec bez pasterza, do zapuszczonego ogrodu pełnego ostów i chwastów oraz do człowieka chorego oraz pełnego ran i bezbronnego. Ponadto autor zwrócił uwagę, iż stosunek księży do swoich wiernych powinien przypominać relacje ojca z synem lub matki ze swoim dzieckiem.

Ze względu na wyżej opisane zadania kapłana i sytuację ludu Bożego Chrystus w *Ewangeli*i podkreśla, że „żniwo jest wielkie, ale robotników mało” i poleca, aby „prosić Pana żniwa, by posłał robotników na swoje żniwo” (Mt 9,37-38). W ten sposób Chrystus pouczał, aby kapłani tolerowali swoich pomocników, głosicieli *Ewangeli*i, którzy pomogą im w przyszłości zebrać plon<sup>230</sup>. Właśnie wsłuchując się w głos Chrystusa, wikariusz Piotrowy, oświecony światłem Ducha Świętego, przyjął z radością, jako wysłany przez niebios, nowy rodzaj życia zakonnego, tj. ubogich ewangelizatorów pracujących nad zbawieniem dusz.

By wzmocnić wyraz swej wypowiedzi, Bonawentura powołał się na cytaty z ojców Kościoła, a w sposób szczególny Grzegorza Wielkiego i Jana Chryzostoma. Ten pierwszy napisał, że świat jest pełny księży, ale rzadko spotyka się robotnika na niwie Pańskiej głoszącego Dobrą Nowinę, bowiem wielu przyjęło godność kapłańską, ale nie wykonują swoich obowiązków<sup>231</sup>. Natomiast Chryzostom w XXVII homilii do *Ewangeli*i *Mateusza* przekonywał, iż głoszenie kazań jest konieczne w Kościele<sup>232</sup>.

Odnosząc się do głoszenia kazań, franciszkański uczony poruszył też zarzut, iż franciszkanie deklarują się jako zakonnicy (*ordine monastico*), a oddają się kaznodziejstwu, a przecież św. Hieronim powiedział, iż zadaniem mnicha nie jest nauczanie, ale „płacz nad grzechami”<sup>233</sup>. Zdaniem Dionizego mnisi w hierarchii Kościoła nie mają statusu *perficentium*, ale *perficiendorum*<sup>234</sup>. Bonawentura w swym wyjaśnieniu odwołał się do zmian, które dokonały się od czasów ojców Kościoła aż do jemu współczesnych i na tej podstawie stwierdził, iż dawniej w środowisku mnichów funkcjonowało dużo osób bez święceń kapłańskich (*personae laicales*) i nieuczonych (*imperitae*), inaczej niż obecnie, gdy jest wielu uczonych i wyświęconych. Opierając się na Dionizym, Bonawentura argumentował, iż właśnie dlatego ten uczony napisał, iż stanowi kapłańskiemu przysługuje dzieło oczyszczenia, oświecenia i doskonalenia<sup>235</sup>.

---

<sup>229</sup> Tamże, s. 386-389. Na temat owych siedmiu zadań kapłana zob. A. Stendardi, *Introduzione*, s. 56-57.

<sup>230</sup> Tamże, s. 392: *Insinuns, quo bono rum pontificum non tam est patienter ferre quam desideranter appetere cooperatores Evangelista ad multitudines divinarum messim colligendas.*

<sup>231</sup> Gregorius, *Homiliae in Evangelium* I, 17, 3; PL 76, s. 1139; Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangeli*e, Warszawa 1998, s. 174.

<sup>232</sup> Chrysostomus, *Homiliae super Matthaum*, w: PG 57, s. 348.

<sup>233</sup> Hieronimus, *Contro Vigilantio* 15, w: PL 23, s. 367.

<sup>234</sup> Bonaventura, *La difesa dei poveri...*, s. 392-395.

<sup>235</sup> Tamże, s. 394: *Nam sicut idem vir hierarchicus docet, quo monachorum est purgami, illuminari et perici, sic etami illud non reticet, quo purgami, illuminati et perficere ad ordinem spectet sacerdotalem.*

Poza tym Doktor Seraficki zauważył, że sposób życia franciszkanów różni się od życia monastycznego. Jednak argumentem przeważającym w całej dyskusji był według Bonawentury autorytet Stolicy Apostolskiej. Bracia mniejsi, podkreślił Bonawentura, nie wykonują czynności przysługujących hierarchii kościelnej ze względu na własny autorytet, ale z polecenia papieża, który jako Najwyższy Pasterz (*summi Pontificis*) posiada władzę przewyższającą wszelkie prawo pozytywne (*iura omnia positiva*). A co więcej, bracia nie czynią tego z własnej woli, ale z polecenia przełożonych. Z tych to powodów bracia powinni być przyjęci nie tylko w niektórych zakątkach ziemi, ale w całym Kościele<sup>236</sup>.

Bonawentura, by – jak to nazwał – „zamknąć drogę błędów” (*via praecludatur erroribus*), postanowił rozprawić się z trzema zarzutami stawianymi naśladowcom św. Franciszka, a mianowicie: 1. Dlaczego nie utrzymują się pracy własnych rąk? (*defectum laboris manuum*). 2. Dlaczego nie przyjmują własności wspólnej? (*abdicationem bonorum communium*) i 3. Dlaczego proszą o jałmużnę? (*mendicationem eleemosynorum*)<sup>237</sup>.

Odnosząc się do pierwszego pytania, franciszkanin z Bagnoregio sugeruje, iż apostoł Paweł nie przypisuje pracy ręcznej wszystkim (2 Tes 3,12), dlatego oskarżanie franciszkanów o lenistwo albo o nieprzestrzeganie zaleceń *Pisma Świętego* jest niewłaściwe. Gdyby rozumieć tekst zalecenia św. Pawła, tak jak tego chcą krytycy braci mniejszych, wówczas wszyscy, którzy nie utrzymują się z pracy własnych rąk, byłiby winnymi, a tym samym także Gerard z Abbeville i jego zwolennicy. Według Bonawentury św. Paweł nakazuje pracę ręczną wszystkim tym, którzy oddają się lenistwu, niezdrowej ciekawości oraz niepokojom<sup>238</sup>. Natomiast wszyscy ci, którzy poświęcają się pracy nad zbawieniem dusz, jak o tym wspominał autor, omawiając siedem form pracy kapłana, nie mogą utrzymywać się z pracy fizycznej. By dojść do klarownego zrozumienia *Pisma Świętego*, muszą poświęcić czas na *studium sapientiale*, które wymaga czasu na czytanie, medytację, modlitwę, kontemplację, słuchanie Słowa i głoszenie kazań. Z powyższych powodów wszyscy ci, którzy oddają się takiej pracy, bardzo potrzebnej Kościołowi i wiernym, są godni, aby byli utrzymywani przez Kościół<sup>239</sup>. Po czym autor *Apologia pauperum* na potwierdzenie swojej tezy przywołał wypowiedzi autorytetów, takich jak: Ambroży, Augustyn czy Hieronim.

Doktor Seraficki był przekonany na podstawie przywołanych argumentów, że istnieją w Kościele osoby, które powinny być utrzymywane wyłącznie przez innych. Po czym dokonuje ich klasyfikacji. Są nimi: karmiący innych poprzez naukę, żyjący z ołtarza lub z udzielania sakramentów świętych i oddający swoje dobra ubogim<sup>240</sup>.

Bonawentura, zwracając się do swoich czytelników, podkreślał, iż przeciwnicy franciszkanów dążą głównie do zdyskredytowania stylu życia braci mniejszych i dlatego używają kalumnii. Dlatego m.in. próbowali pokazać braci jako zepsutych, gdyż nie posiadają żadnej własności (ani prywatnie, ani wspólnie) i przez to ich życie jest ekstremalne, a tym samym niezgodne z cnotą leżącą pośrodku, niebędącą skrajnością (*extremum*)<sup>241</sup>.

---

<sup>236</sup> Tamże, s. 394-395.

<sup>237</sup> Tamże, s. 396.

<sup>238</sup> Tamże: *Sed quibusdam dumtaxat otiose, curiosa et inquieto viventibus opus manuum imperat.*

<sup>239</sup> Tamże, s. 396-399.

<sup>240</sup> Bonaventura, *La difesa dei poveri...*, s. 400.

<sup>241</sup> Tamże, s. 402: *Non videntur virtuti tenere medium, sed vitiositatis extremum.*

Bonawentura, ośmieszając też zarzut, tłumaczył, że w taki sam sposób można byłoby oskarżyć ślubujących czystość, bowiem ślub ten nie pozwala na kontakty seksualne, które same w sobie są aprobowane i dopuszczalne, a więc takie stanowisko nie jest wyborem środka, ale *extremum*.

Jednocześnie Bonawentura zauważył, że każdy, kto się przyjrzy problemowi z uwagą, dostrzeże różnicę między czystością w małżeństwie (*pudicitiae coniugalis*) a ślubem czystości (*sanctimoniae virginalis*). W podobny sposób właściwą miarą dla ubóstwa ewangelicznego jest wyrzeczenie się wszelkiego posiadania, ale nieużywania rzeczy i ograniczenie używania do tego, co jest konieczne potrzebne do życia (*arcta sustentatione*)<sup>242</sup>. Widać tutaj, iż Bonawentura w swych rozważaniach nad ubóstwem franciszkańskim przychyliła się do mocno zawężonego, wręcz ścisłego rozumienia używania rzeczy (*arctitudinem*), które w późniejszym czasie przyjmie Piotr Jan Oliwi (*usus pauper*) i zwolennicy spirytualistów. Na potwierdzenie swojego rozumienia używania rzeczy uczony franciszkański odwołał się do wypowiedzi św. Pawła, który w *Liście do Tymoteusza* zachęca, aby zadowolić się ubiorem i czymś do jedzenia (1 Tm 6,8).

Inny argument, wysuwany przez przeciwników mendykantów, dotyczył życia bez żadnej własności, wystawiając się w ten sposób na niebezpieczeństwo, a nawet samobójstwo a tym samym prowokując Pana Boga. Bonawentura odrzucił go, stwierdzając, iż bracia polecają siebie Bożej opatrności, ale bez narażania własnego życia. Z tego powodu utrzymują się z ofiar, które otrzymują, i jałmużny, o którą proszą. Co więcej, większość braci żyje tak od ponad sześćdziesięciu lat i nieznana jest sytuacja, aby którykolwiek z nich, dzięki Bożej opatrności, zmarł z wygłodzenia lub braku okrycia. Fakt ten potwierdza prawdziwość słów Chrystusa, który przyrzekł swoim naśladowcom, pokładającym w Nim nadzieję, że niczego im nie zabraknie (Mk 6,8)<sup>243</sup>.

Ponadto Bonawentura wymienił dwa typy nieufności – jeden pochodzący z perwersji (*ex perversitate*), a drugi z małoduszności (*ex pusillanimitate*). W pierwszym wypadku występują niewiara i desperacja, natomiast w drugim brak miłości względem Boga i strach przed Nim. Oba rodzaje braku zaufania są zakazane dla tych, którzy dążą do doskonałości i są mężami ewangelicznymi.

Doktor Seraficki przeciwstawił się też trzeciemu zarzutowi przeciwników zakonów żebrzących, a mianowicie odnoszącemu się do proszenia o jałmużnę. Aby rozprawić się z tym oskarżeniem, Bonawentura na początek wyjaśnił, iż istnieje pięć różnych form jałmużny. Pierwsza związana jest z nieszczęściem (*calamitas*). Drugą jest chciwość (*cupiditas*). Trzecia zaś to lenistwo (*pigritia*), a czwarta, którą Bonawentura nazywa *industria*, związana jest ze studiowaniem i poszukiwaniem prawdy. Ostatnią, piątą formą jałmużny jest ta, która rodzi się ze sprawiedliwości (*iustitia*) i posiadają ją ci, którzy z własnej woli stali się ubogimi. Tylko ostatnia upodabnia do Chrystusa, który będąc bogaty, stał się ubogim (2 Kor 8,9)<sup>244</sup>. I właśnie ta forma ubóstwa jest godna pochwały, bowiem wybiera się ją dobrowolnie z miłości, a nie z konieczności. Poza tym, jeśli krytycy doskonałego ubóstwa uważają, iż nie można jej zaliczyć do form życia godnego pochwały, albowiem bracia są do niej zmuszeni przez brak rzeczy

---

<sup>242</sup> Tamże, s. 403-405.

<sup>243</sup> Tamże, s. 408-409.

<sup>244</sup> Tamże, s. 412-415.

materialnych, to ich zarzut nie wytrzymuje krytyki. Przyjęcie jego sensowności wiązałoby się, argumentuje Bonawentura, z odrzuceniem chwały męczeństwa i uznania, że święci męczennicy zostali przymuszeni przez innych do jego podjęcia, a nie wybrali go sami<sup>245</sup>. Następnie swoim zwyczajem franciszkański uczony przytacza szereg cytatów zaczerpniętych z ojców Kościoła na potwierdzenie postawionej tezy.

Gerard z Abbeville i jego zwolennicy oskarżali zakony żebrzące o to, że bracia zabierają jałmużnę prawdziwie biednym i tym, którzy nie są zdolni do wykonywania żadnej pracy, czyli w pewnym sensie – jak napisał Eklezjastes – są zabójcami (*viros sanguinum*) (Mdr 34,21). Ponadto według oskarżycieli mendykanci są ciężarem dla Kościoła i wystawiają się na wiele niebezpieczeństw, bowiem – jak mówi *Pismo Święte* – ubóstwo przywiodło wielu do grzechu (Mdr 27,1). Tak więc według świeckich profesorów Uniwersytetu Paryskiego ślubowanie ubóstwa nie jest żadną cnotą, ale bezbożnością, która nie tylko nie przynosi zasług przed Bogiem, ale stanowi grzech<sup>246</sup>. Na podstawie powyższych argumentów Gerard i jego zwolennicy wnioskowali, iż taka forma życia, którą prowadzą zakony żebrzące, powinna być potępiona przez Kościół jako przewrotna (*perversus*).

Franciszkański doktor z Bagnoregio, odpowiadając na powyższe zarzuty, stwierdził, że bracia mniejsi są osobami zachowującymi *Ewangelię* i z tego względu wyrzekli się wszystkiego, co mieli. Nie są żadnymi mordercami (*viri sanguinum*), ale ludźmi miłosierdzia (*viri misericordiae*). Zajmują się pracą nad zbawieniem dusz i ze względu na dobra duchowe porzucili dobra materialne. Nie są oni w żadnym wypadku obciążeniem dla Kościoła, a na pewno mniejszym niż ci, którzy dzięki wpływom z posiadłości kościelnych (*ecclesiasticorum reddituum*) „obrastają w tłuszcz” (*pinguescunt*)<sup>247</sup>. Ponadto ci ewangeliczni ubodzy mają prawo być utrzymywani przez Kościół, albowiem z własnej woli wybrali ubóstwo ze względu na Chrystusa. I to właśnie im przysługuje pomoc w postaci jałmużny również ze sprawiedliwości (*lege iustitiae*), ponieważ oddają się głoszeniu prawdy. Przysługuje im taka sprawiedliwość nie ze względu na prawo, jak w wypadku księży diecezjalnych, ale z tytułu pokory (*per modum humilitatis*), czyli z prawa niebieskiego. Bracia mniejsi proszą bowiem o to, aby jałmużna została im dana dobrowolnie ze względu na miłość do Chrystusa. Aby ci, którzy dają, otrzymali zasługi, składając ofiary, a bracia doświadczyli pokory, otrzymując. Dostają ofiary na swoje utrzymanie, by głosić Ewangelię, ale nie czynią tego wyłącznie po to, by otrzymać datki<sup>248</sup>. Utrzymywanie zaś takich ubogich nie jest czynem o mniejszej chwale niż dawanie ofiar na budowę bazylik.

Konkludując swoje wywody, Bonawentura stwierdził, iż napisał to wszystko nie w celu doprowadzenia do niekontrolowanego wzrostu mendykantów lub jakoby popierał jako coś doskonałego każdą formę ubóstwa, ale stanął w obronie tej formy ubóstwa, która wiąże się z opisanymi wcześniej siedmioma formami dotyczącymi *studium sapientiae*. Takie bowiem ubóstwo całym swym życiem i działalnością potwierdził Jezus Chrystus i jeśli ktoś, jak Gerard z Abeville, głosi coś przeciwnego, powinien – jak pisał Apostoł (Gal 1,8) – zostać

---

<sup>245</sup> Tamże, s. 416-417.

<sup>246</sup> Por. tamże, s. 424: *Ex qui bus et illud habet sequi, quod paupertatem huiusmodi profiteri sit impium, cum non habeat annexum meritum, sed peccatum.*

<sup>247</sup> Tamże, s. 424-425.

<sup>248</sup> Tamże, s. 426: *Sic sustententus, ut evangelizent, non evangelizent, ut comedant.*

wyklęty (*anatema sit*). Bonawentura porównał działalność Gerarda do działań starotestamentowego Baala, mającego złorzeczyć synom Izraela, którym Bóg pobłogosławił i ostrzegł go, aby zaprzestał swej działalności, czyli prześladowania ubogich Chrystusa, w przeciwnym wypadku może zasłużyć na wieczne potępienie.

Na podstawie lektury *Apologia pauperum* św. Bonawentury można stwierdzić, że w jego czasach bracia mniejsi uważali się za następców apostołów (*vir apostolicis*) wysłanych przez Chrystusa bez trzosa, torby i sandałów na głoszenie Ewangelii. Tym, co wyróżniało naśladowców św. Franciszka, było nieposiadanie żadnej własności ani indywidualnie, ani wspólnotowo i używanie rzeczy tylko koniecznych do życia. Przynajmniej taką teorię głosili wszyscy obrońcy życia franciszkańskiego. Uczni franciszkańscy twierdzili, iż głównym zajęciem braci jest *studium sapientiae* i związane z nim czytanie, medytacja i słuchanie słowa Bożego. To zajęcie braci miało służyć ich dobremu przygotowaniu do działalności nad zbawieniem dusz. Bracia bowiem zostali posłani przez Boga do pomocy biskupom i księżom w pracy duszpasterskiej i w doprowadzeniu wiernych do nieba. Ze względu na swoją pracę mają oni prawo do utrzymywania się dzięki Kościołowi i do ofiar wiernych. Ten sposób życia braci mniejszych, argumentowali apologeti franciszkańscy, został w sposób podwójny zatwierdzony przez Stolicę Apostolską, a mianowicie poprzez zaakceptowanie *Reguły* napisanej przez Franciszka i po raz drugi, gdy Kościół wyniósł Biedaczynę do chwały ołtarzy. Z powyższych argumentów wynika, iż Bonawentura, Tomasz z Yorku i Jan Peckham byli przekonani, iż Zakon Braci Mniejszych jest zakonem kleryckim, wezwanym do działalności duszpasterskiej, głoszenia kazań i sprawowania sakramentów, a istotą ich aktywności jest apostołstwo rozumiane jako życie na wzór apostołów (*vir apostolici*). Co więcej, synowie św. Franciszka byli przekonani, iż ich forma życia jest najdoskonalszym naśladowaniem Chrystusa. Oni bowiem z miłości do Niego porzucili wszelkie dobra materialne i wyrzekli się własności i jako prawdziwi ubodzy Chrystusa (franciszkanie) uważali, że bardziej niż inni mają prawo do jałmużny. Tym samym oskarżanie ich o zabieranie środków tym, którym według oskarżycieli byłyby bardziej potrzebne, jest bezpodstawne. Podobnie zarzucanie braciom tego, iż nie utrzymują się z pracy rąk własnych, jest niedorzeczne i wynika z niewłaściwego zrozumienia zapisu *Reguły* franciszkańskiej. Bracia bowiem, jako doskonali naśladowcy życia ewangelicznego, bardziej niż inni mają prawo do głoszenia Ewangelii i nauczania Prawdy i ze względu na to zadanie, aby mogli je dobrze wykonywać) konieczne jest poświęcenie się nauce i studiom teologicznym.

Ataki profesorów Uniwersytetu Paryskiego i ich zwolenników świadczą jednak o tym, iż teoretyczne ubóstwo i cała doktryna o nieposiadaniu, a tylko używaniu rzeczy koniecznych nie do końca przekonywały krytyków, którzy wykazywali niezgodność między teorią a praktyką i zarzucali braciom obłudę. Ponadto głoszona przez uczonych franciszkańskich doktryna o ubóstwie Chrystusa i Jego apostołów w niedługim czasie stanie się zarzewiem następnego sporu, który skończy się tragicznie dla franciszkanów. Dojdzie do sporu z papieżem Janem XXII i potępienia doktryny o ubóstwie Chrystusa i apostołów.

Konflikt między franciszkanami a księżmi diecezjalnymi świadczy o dwóch kwestiach. Z jednej strony działalność braci mniejszych, którzy jako przynależący według przekonania biskupów i kapłanów tamtego czasu do świata mnichów zajęli się pracą duszpasterską i udzielaniem sakramentów, co zostało uznane za wkroczenie na teren obowiązków księży diecezjalnych i stworzenie konkurencji w dziele troski duszpasterskiej

(*cura animarum*). Z drugiej strony dyskusje między profesorami zakonnymi i diecezjalnymi potwierdzają, że głównie ubóstwo stało się tematem dyskusji i szukaniem kruczków prawnych oraz wyjaśnianiem najróżniejszych terminów związanych z posiadaniem (*proprietas, domium*) oraz używaniem (*usus*), a nie realnie przeżywanym problemem egzystencjalnym biedy i wykluczenia. Wszystko to świadczy o odejściu od pierwotnego sposobu przeżywania ubóstwa. Ponadto z dyskusji prawie całkowicie znikł temat *minoritas*, czyli postrzegania siebie jako mniejszego od innych i bycia sługą. Wyjątkiem tu jest Jan Peckham, który zaprezentował ciekawą definicję bycia mniejszym, która według niego polegała na stawianiu siebie (brata mniejszego) zawsze poniżej, czyli bycie prawdziwie mniejszym w każdym znaczeniu tego słowa. Całą inną definicję *minoritas* przedstawił Bonawentura, według którego franciszkanie są niepełnoletnimi synami Kościoła, dlatego nie mają prawa do zarządzania i posiadania dóbr materialnych, a mogą jedynie ich używać. Bracia mniejsi dzięki zdefiniowaniu siebie jako *filii peculiari* (synowie niepełnoletni), którzy podlegają władzy i opiece swojego ojca, w tym wypadku papieża, stawiało ich w opozycji do *filii emancipati* (pełnoletni synowie) i pozwalało wyjaśnić ich stosunek do rzeczy, tzn. Stolica Apostolska stawiała się właścicielem (*dominus*) wszelkich dóbr braci mniejszych, bowiem oni jako niepełnoletni nie mogli sprawować władzy nad rzeczami. W ten sposób „synowie” Biedaczyny z Asyżu w świetle prawa pozostawali mniejszymi, czyli tymi, którzy nie mogą sami rozporządzać dobrami. Oczywiście wyjaśnienie było bardzo efektywne na polu prawnym, ale nie zmieniało rzeczywistego stanu posiadania lub oficjalnie używania dóbr materialnych przez zakon.

Konflikt z klerem diecezjalnym pozwolił braciom mniejszym zdefiniować istotę swojego życia i sporządzić cały zasób argumentów, które miały służyć do obrony własnej formy życia. Dostrzec to można przede wszystkim pracę nad doprecyzowaniem wszelkich terminów i pojęć odnoszących się do relacji franciszkanów z dobrami tego świata. Dzięki temu została między innymi wypracowana doktryna o *usus simplex*, która na wieki weszła do tradycji franciszkańskiej. Ponadto zdefiniowano różnicę między sposobem życia księży, mnichów i franciszkanów, która przyczyniła się do uściślenia tożsamości braci mniejszych. Wszyscy ci, którzy posiadają dobra kościelne, ze względu na pełnioną w Kościele funkcję (jak biskupi i kapłani diecezjalni) czy też poprzez życie we wspólnocie (*communitas*) (jak zakony mnisze), posiadają tytuły własności, czyli są właścicielami (*domini*). Franciszkanie natomiast nie posiadają żadnego tytułu własności ani indywidualnie, ani wspólnotowo, są tylko użytkownikami rzeczy, których właścicielem jest Stolica Apostolska. Jednak z tych rozważań teoretycznych naśladowcy św. Franciszka wyciągnęli wniosek, iż ich sposób życia jest najdoskonalszy w Kościele, co raczej nie świadczyło o ich pokorze i stawianiu siebie niżej niż inni.

Autorzy dzieł w obronie zakonów żebrzących bardzo mocno podkreślali władzę następcy św. Piotra. Papież był bowiem według nich źródłem praw potwierdzających legalność istnienia braci mniejszych, ale również ich utrzymania z jałmużny. To w imieniu Stolicy Apostolskiej franciszkanie podejmowali swoją działalność duszpasterską i ze względu na wykonywaną pracę mieli prawo do tego, aby utrzymywać się z ofiar wiernych. Spór wykazał też jak bardzo ważnym elementem w polityce kościelnej stały się zakony żebrzące i jak mocno Stolica Apostolska wpływała na sposób życia zwłaszcza braci mniejszych. Ci właśnie w ramach rozwoju podjęli aktywną działalność na polach do tej pory



nieeksploatowanych przez naśladowców Biedaczyny z Asyżu, a mianowicie na terenie uniwersytetów. Wejście „synów” św. Franciszka na obszar świata kultury i otrzymanie tytułów *magistri* stawiało przed nimi pytanie o swoją tożsamość. Jak połączyć Franciszkową zachętę do bycia mniejszymi i tymi, którzy uważani są za *idiotae*, czyli nieposiadających wykształcenia albo nawet nieumiejących czytać? Ponadto, w jaki sposób być sługą wszystkich, gdy otrzymuje się jedno z najwyższych godności, a co za tym idzie: również władzę?

Najczęściej pytania te, jak widać, były rozwiązywane argumentem rozwoju zakonu i wyznaczaniem mu przez Stolicę Apostolską nowych zadań. Wyjaśnienia te wystarczyły na krótko. Jak się okaże już wkrótce, również wewnątrz zakonu powstanie opozycja przeciw dotychczasowym formom życia. Należy przyznać, iż polityka papieska była skierowana na jak największe zaangażowanie zakonów zebrzących w działalność pastoralną i to był jeden z motywów do udzielenia tak obficie przywilejów dominikanom i franciszkanom. Taka działalność Stolicy Apostolskiej wpłynęła nie tylko na charakter i tożsamość mendykantów, ale również zmieniła charakter dotychczasowego działania parafii prowadzonych przez kler diecezjalny. Nie dziwi więc polemika podjęta przez kler i profesorów uniwersyteckich, skierowana przeciw zakonom zebrzącym. Pojawienie się konkurencji w dotychczasowym poukładanym przez tradycję świecie zależności ekonomicznych, odpływ wiernych i studentów spowodował animozje. Jednak nie dotyczyły one tylko spraw ekonomicznych, ale też utraconego prestiżu, czy to w parafiach, czy też w świecie uniwersyteckim.

Dzięki zwycięstwu w sporze z klerem diecezjalnym Zakon św. Franciszka nie tylko zachował dla siebie dużą część działalności pastoralnej prowadzonej do tej pory przez księży, ale zyskał też znaczenie i autorytet, z którymi musieli się liczyć inni. Taka sytuacja zakonu, nowe zadania i dokonujące się zmiany wymagała nowych odpowiedzi i nowego odczytania charyzmatu św. Franciszka.

### c. Spór między franciszkanami a dominikanami

W 1269 r. Jan Peckham został wybrany na ministra prowincjalnego w Anglii i zmuszony był do powrotu z Paryża do swej ojczyzny. Okazało się, że spór między klerem diecezjalnym a zakonami zebrzącymi toczył się nie tylko we Francji, ale również na uniwersytetach angielskich. Co więcej, do krytyki braci mniejszych przyłączyli się też bracia dominikanie. Wśród angielskich dominikanów rozpowszechniła się książeczka przeznaczona do formacji nowicjuszy, w której oskarżano franciszkanów między innymi o przyjmowanie pieniędzy lub rzeczy mających wartość pieniężną (*recipere pecuniam*)<sup>249</sup>. Ten epizod legł u podstaw następnej kontrowersji, którą wówczas musiał toczyć Zakon św. Franciszka. Najwyraźniej w środowisku franciszkanów angielskich szerzyła się opinia, iż autorem owej publikacji był uczony dominikański Robert Kilwardby, bowiem Peckham przeciw niemu

---

<sup>249</sup> Zob. R. Lambertini, A. Tabarroni, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1989, s. 69-70. Również A.G. Little, *The Franciscan School at Oxford in the Thirteenth Century*, AFH 1926, nr 19, s. 46-50.

skierował swój traktat biorący w obronę franciszkanów<sup>250</sup>. R. Kilwardby, jeśli faktycznie wydał taki tekst, przekonywał w nim, iż doskonałość życia Chrystusa i Jego uczniów jest najwyższa. Oznaczałoby to, że również ubóstwo Jezusa i apostołów było najbardziej doskonałe. Po tym stwierdzeniu dominikanin zaznacza, iż *Pismo Święte* zawiera opisy dotyczące apostołów, którzy nosili trzosi z pieniędzmi, i Chrystusa nakazującego im zakup czegoś do zjedzenia. Jak więc ma się to opowiadanie do twierdzeń niektórych (autor nie wymienił z imienia franciszkanów) chwalcących się, że nie posiadają niczego ani prywatnie, ani wspólnotowo i że nie przyjmują pieniędzy ani osobiście, ani prze osoby trzecie. Takie zachowanie ubóstwa jest o wiele surowsze, niż zachowywali je apostołowie. Nie dziwi więc, że ci, którzy zachowują taką formę niedostatku – pisał brat Robert – przekonani są o najbardziej doskonałym kształcie ubóstwa. Po takim przedstawieniu sytuacji angielski dominikanin z ironią stwierdza, że nie szuka żadnych sporów, ale lepiej byłoby dla wyznawców takiego ubóstwa, aby go nie rozgłaszali i trzymali je głęboko w sercu. Ponadto podkreślił, że dla dominikanów w temacie ubóstwa wystarczy życie zgodne z tym, o czym nauczał Chrystus i co podają *Ewangelie*<sup>251</sup>.

Z powyższych rozważań wynika więc jasno, iż Robert Kilwardby wytykał franciszkanom przesadę i podważał ich przekonania. Ironizował: jaką formą doskonałości chrześcijańskiej jest życie braci mniejszych, jeśli uważają swoje ubóstwo za doskonalsze od Chrystusa i apostołów? Jeżeli więc franciszkanie nie są prawdziwymi naśladowcami życia Jezusa i jego apostołów, to jedynymi, którzy tak czynią, są dominikanie. „Synowie” św. Dominika według Kilwardby’ego byli jedynymi zakonnikami żyjącymi jak apostołowie. Dominikański uczony zarzucił minorytom również pychę, albowiem chwałę się swoim ubóstwem i przekonują, iż są bardziej ubodzy od wszystkich innych. Według brata Roberta *Ewangelia* nie charakteryzuje biedaków, ale używa określenia „błogosławieni ubodzy w duchu”. Jeśli więc tak jest w rzeczywistości, to ci, którzy wynoszą swoje ubóstwo i pogardzają innymi, nie posiadają ducha ubóstwa. Co więcej, nie mają pokory ani miłości, bowiem miłość miłosierna (*caritas*) oddaje chwałę innym, a nie sobie samym. Na koniec swego dziełka R. Kilwardby nadmienił, iż nie jest grzechem przyjmowanie dóbr materialnych ani ich posiadanie, tak samo jak nie jest cnotą nieposiadanie ich lub nieprzyjmowanie. Podstawowe znaczenie ma – według dominikańskiego uczonego – sposób używania rzeczy. Jeśli bowiem czyni się to w sposób niepomahowany, wówczas popełnia się zło. Natomiast metoda umiarkowana jest najwłaściwsza<sup>252</sup>.

Atak ze strony dominikanów świadczy o tym, iż wspólna obrona zakonów żebrzących, o którą dawniej prosili generałowie dominikanów i franciszkanów, skończyła się, a ci, którzy w przeszłości podejmowali wspólną walkę, teraz występowali przeciwko sobie. Obydwa zakony mendykanckie wytworzyli własną interpretację doskonałości chrześcijańskiej i każdy z nich jest przekonany, że to właśnie on realizuje życie apostołów. Z tych zapewnień niekiedy wypływa działanie mające znamiona projekcji, która próbuje udowodnić konkurentom, że to właśnie ich styl życia jest zgodny z życiem Chrystusa i apostołów. Reasumując, głównym

<sup>250</sup> Fragmenty tego utworu zostały włączone do *Tractatus contra fratrem Robertum Kilwardby* Jana Peckhama. Zob. C.L. Kingsford, A.G. Little, F. Tocco, *Fratris Johannis Pecham quondam achiepiscopi Cantuariensis tractatus tres de paupertate*, Aberdeen 1910, s. 131-136.

<sup>251</sup> Por. R. Lambertini, A. Tabarroni, *Dopo Francesco...*, s. 70.

<sup>252</sup> J. Peckham, *Tractatus contra fratrem Robertum Kilwardby*, w: C.L. Kingsford, A.G. Little, F. Tocco, *Fratris Johannis Pecham...*, s. 142-143.

tematem dyskusji stało się ubóstwo i zależna od niego doskonałość ewangeliczna. Ponadto dominikański uczony przywołał dawne argumenty wysuwane przez Wilhelma i Gerarda.

Na zarzuty Roberta Kilwardby'ego odpowiedział nowym traktatem Jan Peckham. Franciszkanin na początku zarzucił swojemu adwersarzowi niezbyt uważną lekturę *Pisma Świętego*, bowiem wnikliwe zaznajomienie się z tekstem pozwoliłoby zauważyć, iż nie wszyscy apostołowie, a tylko jeden nosił trzos, a niektórzy także miecz do momentu aż Chrystus zakał go używać. Ponadto autor przypomniał dominikanom, że Jezus przed wysłaniem apostołów na głoszenie Ewangelii zabronił im zabierania ze sobą trzosa i torby. Pominął też uczony dominikański, jak podkreśla Peckham, iż ewangelista wspomniał, że święte kobiety usługiwały Jezusowi, korzystając ze swoich dóbr. Z tego wynika, że Chrystus żył z jałmużny. Potwierdzają to również inne sceny *Ewangelii*, gdzie Jezus i Jego apostołowie spożywają posiłek u kogoś, kto ich zaprosił<sup>253</sup>.

Następnie franciszkański uczony zaczął stosować tradycyjne już argumenty, znane z *Tractatus pauperis*, w wyjaśnianiu spraw związanych z posiadaniem trzosa przez apostołów i z używaniem pieniędzy. Peckham odwołał się więc do konieczności pomocy chorym (*condescendendo infirmis*) i dawania przykładu lub nauki niedoskonałym (*informationem imperfectorum*), oczywiście także do używania (*ius*) w trosce o innych i nieposiadania dla siebie. Wprowadził on rozróżnienie używania dla siebie (*pro se*) i dla innych (*pro aliis*). Z tych wstępnych informacji mistrz Jan wyciągnął wniosek odnoszący się do wolności wyboru. Zwracając się do Kilwardby'ego, stwierdził, iż dominikanie, jeśli chcą, mogą naśladować Chrystusa, który używał trzosa, ale powinni pozwolić też franciszkanom naśladować Jezusa, który niczego nie posiadał, bowiem nie miał nawet gdzie głowy skłonić. Wniosek brzmi następująco: jeśli bracia kaznodzieje chcą podążać wygodniejszą drogą, niech nie dziwią się, iż franciszkanie przypisują sobie najwyższą doskonałość<sup>254</sup>.

Z powyższych wypowiedzi mogłoby wynikać, iż Jan Peckham sugerował dominikanom racjonalne rozwiązanie, ale nic bardziej mylnego. Franciszkanin w subtelny sposób wykazał Robertowi Kilwardby'emu, że jeśli dominikanie przyjmują model życia, w którym Chrystus i apostołowie posiadali dobra wspólne, to postawili siebie niżej na drabinie doskonałości od franciszkanów, nieposiadających niczego: ani osobiście, ani wspólnie<sup>255</sup>.

Angielski franciszkanin odpowiedział też na zarzut, iż bracia franciszkanie przyjmują pieniądze (*receptio pecuniae*). Przypomniał, iż należy wziąć pod uwagę wolę darczyńcy i fakt, że ofiarujący w każdym momencie może poprosić o zwrot ofiarowanej rzeczy, co świadczy o tym, iż własność przedmiotu pozostała przy ofiarodawcy. Problemem pozostającym do wyjaśnienia, na który zwrócił uwagę dominikanin, były zapisy testamentalne. Po śmierci właściciela prawo własności przechodzi na franciszkanów czy powraca do spadkobierców? Nasuwa się też kolejne pytanie: dlaczego bracia mniejsi nie oddają pieniędzy rodzinie właściciela, która nie zgadza się po jego śmierci na tego typu ofiarę naśladowcom św. Franciszka? Jan w odpowiedzi odwołuje się do postawy biskupów.

---

<sup>253</sup> Tamże, s. 131-132.

<sup>254</sup> Tamże, s. 134.

<sup>255</sup> Zob. R. Lambertini, A. Tabarroni, *Dopo Francesco...*, s. 71.

Stwierdził, iż franciszkanie nie mogą podjąć drogi prawnej, ale to purpuraci mają obowiązek czuwać nad przestrzeganiem reguł prawa<sup>256</sup>.

Peckham odniósł się też do problemu rzeczy, które zużywa się poprzez częste korzystanie z niej. W tym wypadku odwołał się do przykładu sługi posiadającego ubrania. Używa go, po czym dochodzi do zużycia poprzez wielokrotne nakładanie, ale odzież ta nie należy do niego, a do jego pana. Podobnie franciszkanie używają rzeczy, które nie należą do nich, ale do Stolicy Apostolskiej. Ponadto angielski uczony zgodnie z tradycją franciszkańską odwołuje się do władzy papieskiej, podejmując zarzuty skierowane względem życia prowadzonego przez naśladowców Biedaczyny z Asyżu. Peckham podkreślił, iż to Stolica Apostolska zatwierdziła sposób życia braci mniejszych, więc ci, którzy krytykują franciszkanów, stają się heretykami nieuznającymi władzy papieskiej<sup>257</sup>. Przy okazji rozważań na temat Stolicy Apostolskiej Jan Peckham przypomniał wypracowaną już doktrynę franciszkańską odnoszącą się do papieża, będącego właścicielem (*dominus*) wszystkich dóbr. Jemu przysługuje też pełnia władzy (*plenitudine potestatis*)<sup>258</sup>. Franciszkanie w swych wypowiedziach podkreślali niejednokrotnie przywództwo papieża, jako wyjaśnienie swojego sposobu życia. Bez zwierzchnictwa Stolicy Apostolskiej będącej właścicielem wszystkich dóbr materialnych bracia mniejsi nie byłiby w stanie wytłumaczyć używania wszystkich struktur materialnych, które według tej teorii należały do Stolicy. Dzięki temu „synowie” św. Franciszka byli w stanie wykazać, iż nie posiadają niczego ani prywatnie, ani wspólnotowo (przynajmniej teoretycznie), i podkreślać, że przynależy im tylko proste używanie rzeczy.

Po wystąpieniach Wilhelma z Saint-Amour i jego *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum* oraz Gerarda z Abbeville i ukazaniu się *Contra adversarium perfectionis christianae* do obrony życia prowadzonego przez zakony żebrzące zabrali wspólnie głos franciszkanie i dominikanie. Braci kaznodziejów reprezentował Tomasz z Akwinu. Zgodnie ze swoją naturą i scholastyczną precyzją zajął się w sposób systematyczny krytykowaną przez adwersarzy kwestią ubóstwa. Akwinata omówił ją najpierw w *Sumie filozoficznej*<sup>259</sup>, podważając siedem racji przedstawionych przez przeciwników ubóstwa. Tomasz w podsumowaniu wnioskował, iż nie każdy człowiek musi gromadzić dobra doczesne, ponieważ posiada także potrzeby duchowe. W związku z czym są tacy, którzy zajmują się tematami duchowymi, uwalniając się od spraw materialnych. Nie muszą oni utrzymywać się pracy własnych rąk, bowiem – jak podkreślił Tomasz – istnieją też inne sposoby pozostania przy życiu. Według niego wszelkie dobra są podporządkowane rozumowi i jako takie nie są złe. Negatywne może być tylko ich używanie. Tak więc zdaniem Doktora Anielskiego ubóstwo służy do zdobycia większych dóbr duchowych i właściwa jest droga tych, którzy wybierają dobrowolnie nędzę. Zakonnicy żyjący w niedostatku troszczą się o dobro wspólne, a nie tylko o własne<sup>260</sup>. Jak widać, dla Tomasza z Akwinu ubóstwo było narzędziem wspierającym rozwój duchowy człowieka. W odróżnieniu od myśli

<sup>256</sup> J. Peckham, *Tractatus contra...*, s. 139: *Dico quo possunt prelati ecclesie denunciare iniuriam, non tamen possunt agere, eam judicialiter repetendo.*

<sup>257</sup> Zob. R. Lambertini, *Apologia e crescita dell'idenita' francescana (1255-1279)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1990, s. 126-127.

<sup>258</sup> J. Peckham, *Tractatus contra...*, s. 80.

<sup>259</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna*, Kraków 1935, s. 358-379. Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2003.

<sup>260</sup> Tamże, s. 372-375.

franciszkańskiej było ono dla uczonych dominikańskich pomocą we wzroście cnót, dlatego Tomasz podkreśla, że ubóstwo samo w sobie nie jest dobre, ale jest takie, jeśli uwalnia człowieka od tego, co przeszkadza mu w życiu duchowym<sup>261</sup>.

Tomasz z Akwinu w swych rozważaniach dążył do precyzyjnego określenia faktycznego ubóstwa. Z tego powodu dokonał rozróżnienia ubogiego i żebraka. Nędzarz w jego mniemaniu był zależny od innych, natomiast ubogi nie miał tego, co dla niego wystarczające<sup>262</sup>. Mistrz Tomasz wyodrębnia ubóstwo rzeczywiste (*paupertas actualis*) i ubóstwo tylko zewnętrzne (*paupertas habitualis*). Pierwsza forma polegała na faktycznym, fizycznym wyzbyciu się rzeczy doczesnych, druga zaś na duchowym odcięciu się od rzeczy doczesnych, czyli na gotowości duchowej i skupieniu się na dobrach duchowych. Według Doktora Anielskiego rzeczywiste ubóstwo sprowadzało się do nieposiadania niczego i związane było z doskonałością ewangeliczną. Przejawiało się ono najpierw w sprzedaży i rozdaniu całego majątku. Takie postępowanie było naśladowaniem Chrystusa, który prawdziwie był biedny<sup>263</sup>.

W swym dziele *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* Tomasz z Akwinu przyjął franciszkańskie rozróżnienie używania (*usus*) i własności (*propietas*). Popierał opinię, iż apostołowie nie posiadali własności wspólnej (*possessio in communi*) oraz opowiadał się za pełnią władzy papieskiej<sup>264</sup>. Jednak nie przyjmował tezy braci mniejszych, iż ubóstwo jest szczytem doskonałości (*paupertas est apex perfectionis*). Uważał, iż wychwalanie ubóstwa nie może być łączone z umniejszeniem doskonałości biskupów i papieża<sup>265</sup>. Akwinata był przekonany, że doskonałość chrześcijańska polega na miłości, a dokładnie na miłości Boga i bliźniego. Natomiast rady ewangeliczne są tylko środkami pomocniczymi do osiągnięcia doskonałości. Tak więc również ubóstwo jest metodą realizacji doskonałości chrześcijańskiej, czyli pełni miłości<sup>266</sup>.

Różnica zdań między franciszkanami i dominikanami w postrzeganiu ubóstwa i tym samym doskonałości chrześcijańskiej doprowadzi najpierw do rozłamu we wspólnej walce z przeciwnikami zakonów żebrzących, a w późniejszym czasie do sporu w łonie mendykantów. Jako pierwszy różnicę w spojrzeniu na doskonałość chrześcijańską między zakonami dostrzegł Jan Peckham, który zauważył, że jeśli nawet ubóstwo (*paupertas*) samo w sobie nie zapełnia pojęcia doskonałości (*perfectio*), to jednak stanowi dużą jego część (*magna pars*). Według angielskiego franciszkanina w niedostatku składającym się na doskonałość ewangeliczną pojawiają się trzy elementy, które są konieczne, jeśli mówić o doskonałości.

---

<sup>261</sup> Tamże, s. 367-368. Na temat Tomaszowego rozumienia ubóstwa zob. J. Łopat, *Rozumienie ubóstwa zakonnego przez świętego Tomasza z Akwinu*, „Lignum Vitae” 2006, nr 7, s. 95-116.

<sup>262</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, w: P. Glorieux, *Le „Contra impugnantes” de Saint Thomas*, t. I, Paris 1930, s. 289: *Mendicus est qui ab alio petit; et apuper qui sibi non sufficit*.

<sup>263</sup> Tamże, s. 205: *Christus non solum voluntate, sed etiam realiter fuit pauper*. Zob. M. Damiata, *Il problema della povertà evangelica e francescana*, „Studi Francescani” 1978, nr 75, s. 126-129.

<sup>264</sup> Tamże, s. 94-103.

<sup>265</sup> Zob. R. Lambertini, *Apologia e crescita...*, s. 117-119. Autor uważa, iż dzieło *De perfectione* Tomasza z Akwinu jest znakiem zmian, które zaszły w myśleniu Akwinaty w stosunku do *Summa Contra Gentiles*.

<sup>266</sup> Tomasz z Akwinu, *De perfectione*. Zob. J. Łopat, *Rozumienie ubóstwa zakonnego...*, s. 106-107; R. Lambertini, *Apologia e crescita...*, s. 118-121.

Były nimi: pozbycie się pożądlivosti względem dóbr materialnych, rezygnacja z *dominium* i *prepetarium* oraz zaprzestanie użycia cielesnego rzeczy (*usus carnalis*)<sup>267</sup>.

Z takiego punktu widzenia franciszkanin nie mógł dojść do zgody z twierdzeniem Tomasza z Akwinu o możliwości posiadania i osiągnięciu doskonałości biskupów i purpuratów Kościoła. Naśladowcy św. Franciszka nie oskarżali biskupów o niedoskonałość, ale podkreślali swą doskonałość wynikającą z ubóstwa. Biskupi bowiem narażeni są ze względu na swój urząd na niebezpieczeństwa związane z bogactwem. Podobnie inne zakony, mogą tylko zbliżyć się do doskonałości, gdyż posiadają dobra jako wspólnota. Tylko franciszkanie są wolni od posiadania indywidualnego i wspólnotowego i dlatego wyłącznie oni posiadają doskonałość wynikającą z ubóstwa. Aby to lepiej wyjaśnić, naśladowcy św. Franciszka z Asyżu odwołali się do rozróżnienia posiadania (*habere*) i sposobu posiadania (*modus habendi*). Według tej teorii doskonałymi są ci, którzy nie posiadali niczego w sposób absolutny, ale również ci, którzy zostali zmuszeni przez Kościół do posiadania *loculi*, ale używali nie dla siebie (*pro se*), a dla innych (*pro aliis*). Ci członkowie Kościoła mogą być uznani za doskonałych w stosunku do tych, którzy posiadają dobra osobiste lub używają dóbr *pro se*, jednak ich doskonałość jest mniejsza w stosunku do tych, którzy niczego nie posiadają na tym świecie<sup>268</sup>.

Spór między naśladowcami św. Dominika i Franciszka nie spowodował ustania ataków ze strony *magistri saeculares*, przede wszystkim w osobie Mikołaja z Lisieux, który w 1270 r. wydał dzieło *Liber de perfectione et excellentia clericorum*. Kontynuował w nim krytykę mendykantów w duchu Gerarda z Abbeville<sup>269</sup>. Sprzeciwiał się przekonaniu, jakoby dobra materialne były przeciwne doskonałości chrześcijańskiej. Paryski profesor teologii wyśmiewał przekonanie zakonów żebrzących na temat ich odkrycia ubóstwa ewangelicznego i twierdził, iż zakonnicy powołują się nań jako na coś nowego (*novitas*), a przecież – zaznacza Mikołaj – św. Dominik przyjął regułę św. Augustyna, a Franciszek powołuje się na *Ewangelię*. Tak więc obaj święci założyciele zakonów mendykanckich żyli tak samo ubóstwem ewangelicznym, jak wszyscy poprzedzający ich święci<sup>270</sup>.

Mikołaj z Lisieux zarzucił zakonom żebrzącym nieuczciwe zachowanie, a mianowicie przyjmowanie w klasztorach chłopców poniżej 14. roku życia (*adulscntes*). Twierdził bowiem, że godne pochwały jest przestrzeganie rad ewangelicznych przez człowieka dorosłego, które wymagają pewnej dojrzałości duchowej, natomiast mendi-kanci, wykorzystując niedojrzałość duchową młodzieńców, napełniają ich głowę swoimi ideami i przekonują, by wstępować do klasztoru<sup>271</sup>. Kwestii przyjmowania młodych chłopców nie można rozstrzygać ze współczesnego punktu widzenia, przede wszystkim odczytywać z perspektywy współczesnej pedagogiki. W średniowieczu w zakonach mniszych, gdzie

<sup>267</sup> J. Peckham, *Tractatus pauperis*, w: F. Delorme, *Trois chapitres de Jean Peckham pour la defense des Ordres mendiants*, „Studi Francescani” 1932, nr 29, s. 118-119.

<sup>268</sup> Zob. R. Lambertini, *Apologia e crescita...*, s. 134-135. Na takim stanowisku stoi autor *Expositio super Regulam Fratrum Minorum*, dzieła do niedawna przypisywanego św. Bonawenturze. Por. S. Bonaventurae, *Opera Omnia*, t. VIII, Quaracchi 1898 s. 391-437.

<sup>269</sup> J. Łopat sugeruje, iż to Mikołaj z Lisieux był autorem *De periculis novissimorum temporum*, dzieła przypisywanego Wilhelmowi z Saint-Amour. Zob. J. Łopat, *Pierwsze średniowieczne spory o ubóstwo franciszkańskie*, „W nurcie franciszkańskim” 2014, nr 21, s. 104-105.

<sup>270</sup> Zob. M. Damiata, *Il problema della poverta'...*, s. 87-88.

<sup>271</sup> Na temat przyjmowania *adulscntes* w zakonie franciszkańskim zob. L. Oligier, *De pueris in Ordine Minorum*, AFH 1915, nr 8, s. 392-442.

przyjmowano tzw. oblatów, jak również w zakonach żebrzących, królowało przekonanie o łatwiejszym modelowaniu na wzór Chrystusa ludzi młodych, którzy nie mieli jeszcze grzesznych przyzwyczajęń, niż dorosłych<sup>272</sup>. Zarzut wydaje się być prawdziwy, o czym świadczy niepodważanie go przez mendykantów. W zakonie franciszkańskim praktykę przyjmowania *adulescentes* przerwały *Konstytucje narbońskie*, które ustaliły wiek kandydatów do zakonu na 18 lat i tylko w wyjątkowych sytuacjach tych, którzy ukończyli 15. rok życia<sup>273</sup>. Mistrz Mikołaj nie był jednak zbyt zaniepokojony młodym wiekiem kandydatów, pragnął bardziej zablokować nowe powołania do zakonów żebrzących. Krytycy zarzucali mendikantom, iż przyjmują młodzieńców, aby korzystając z ich łatwowierności, w łatwy sposób nauczyć ich cwaniactwa i fałszu.

Paryski profesor używał też już tradycyjnych ówczesnie zarzutów względem mendikantów, odnoszących się do ich nieposiadania własności wspólnej i proszenia o jałmużnę. Mikołaj z Lisieux uważał, iż nieprzyzwoitością jest, gdy zdrowy i silny człowiek korzysta z jałmużny. Jak widać, w latach 70-tych XIII wieku dyskusja między zakonami żebrzącymi a klerem diecezjalnym straciła na ostrości i jeśli była wznawiana, to zazwyczaj powtarzano już użyte przez poprzedników argumenty.

Druga połowa XIII wieku to czas bardzo dużego zainteresowania Arystotelesem na uniwersytetach, a w konsekwencji dyskusji o relacji między filozofią a teologią. Około 1250 r. arystotelizm był już mocno zakorzeniony na Uniwersytecie Paryskim. Ale jak zauważy Fernand van Steenberghen, zarówno w Paryżu, jak i w Oxfordzie, był to arystotelizm łaciński, czyli eklektyczny, odwołujący się do komentarzy Awicenny i Awerroesa<sup>274</sup>. Dlatego mimo nieprzyjmowania przez wszystkich określenia arystotelizm neoplatonizujący można uznać za Josephem Ratzingerem, że określenie to precyzyjnie oddaje rzeczywistość historyczną i dość jasno ją wyraża<sup>275</sup>. Natomiast na płaszczyźnie teologicznej można mówić o augustynizmie, choć – jak zauważy van Steenberghen – ruch filozoficzno-teologiczny sprzed 1250 r. nie był augustiański. Powstał on około 1225-1230 r. i nazywany jest augustynizmem przedtomistycznym<sup>276</sup>. Trzeba jednak zauważyć, że inny charakter miała filozofia nauczana na Wydziale Atrium i wykorzystywana przez teologów w pierwszej połowie XIII wieku, a odmienny w drugiej połowie tego stulecia, kiedy doszło do konfliktu między augustynizmem a arystotelizmem. W tym czasie grupa studentów z Wydziału Atrium skupiona wokół Sigera z Brabancji i Boecjusza z Dacji chciała wprowadzić do środowiska chrześcijańskiego całą naukę Arystotelesa, nie bacząc na to, że niektóre tezy (przede wszystkim arabskich komentatorów Arystotelesa) nie były do pogodzenia z teologią chrześcijańską<sup>277</sup>. Biskup Paryża Stefan Tempier 10.12.1270 r. potępił trzynastą błędów Sigera i zagroził ekskomuniką tym, którzy będą świadomie nauczali tej błędnej nauki. Spory toczyły się jednak nadal i

<sup>272</sup> M. Damiata, *Il problema della poverta'...*, s. 89.

<sup>273</sup> Zob. L. Oligier, *De pueris in Ordine Minorum*, s. 404-405.

<sup>274</sup> F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 160-162. Władysław Tatarkiewicz pisał o utworzeniu w XIII w. chrześcijańskiego arystotelizmu, zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 270; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 657-674.

<sup>275</sup> Por. J. Ratzinger, *Die Gesichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1959, s. 129.

<sup>276</sup> F. van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 166-167.

<sup>277</sup> Zob. E.I. Zieliński, *Miejsce szkoły franciszkańskiej w doktrynalnych nurtach średniowiecza*, w: S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, *Filozofia franciszkanów*, Niepokalanów 2005, s. 31-34; F. van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 307-336.

23.11.1276 papież Jan XXI przed swój trybunał postawił Sigera z Brabancji i jego zwolenników, a biskupowi Paryża Stefanowi Tempierowi poleca przeprowadzenie dochodzenia na Uniwersytecie Paryskim i przesłania mu raportu. Biskup paryski składa taki raport i 7.03.1277 r. ogłasza uroczyste potępienie 219 zdań odnoszących się do nauczania niektórych magistrów z Wydziału Atrium. Natomiast 28.04.1277 r. papież Jan XXI wydaje bullę *Flumen aquae vivae*, w której nakazuje przeprowadzenie dochodzenia w sprawie głoszonych błędów nie tylko na wydziale filozoficznym Uniwersytetu Paryskiego, ale również na wydziale teologicznym. Nie wiadomo jednak, jak potoczyły się wszystkie sprawy, bowiem 20.05.1277 r. zmarł niespodziewanie Jan XXI, natomiast Siger został wezwany na dwór papieski, gdzie prawdopodobnie uwolniono go z zarzutu herezji. Zmarł w Orvieto prawdopodobnie w roku 1284<sup>278</sup>.

Stanowisko Sigera z Brabancji i jego zwolenników spowodowało wykrystalizowanie się jasnych postaw wobec Arystotelesa. Z jednej strony znaleźli się ci, którzy w całości go odrzucili i skierowali się do myśli św. Augustyna. Z drugiej zaś próbę nowego przemyślenia Arystotelesa w świetle wiary chrześcijańskiej podjęli Albert Wielki i Tomasz z Akwinu. Droga wybrana przez mistrzów dominikańskich okazała się trafniejsza i to Tomasz z Akwinu stał się *doctor communis* Kościoła. W pierwszej grupie, czyli zwolenników neoaugustynizmu, znaleźli się myśliciele franciszkańscy, tacy jak: Bonawentura, Jan Peckham czy Wilhelm z La Mare. Można uznać, iż myśliciele z Zakonu św. Franciszka zachowali się bardziej asekurancko w odróżnieniu od dominikanów. Najwyraźniej stwierdzili, że skoro idea Arystotelesa zawiera błędy, to lepiej ją odrzucić i pozostać przy ortodoksyjnej koncepcji św. Augustyna.

Gdy wybuchł konflikt między zwolennikami Sigera z Brabancji a teologami, do dyskusji włączył się mistrz franciszkański Bonawentura. Generał franciszkanów w swoich *Collationes*<sup>279</sup> wskazywał na niebezpieczeństwo nowego pogaństwa, które zagraża chrześcijaństwu z uwagi na poglądy niektórych magistrów Uniwersytetu Paryskiego. W spór włączył się też Tomasz z Akwinu, który w 1269 r. wrócił do Paryża i w 1270 r. wydał dziełko *De unitate intellectus contra averroistas*<sup>280</sup>. Wysunął w nim przede wszystkim argumenty filozoficzne, przeciwstawiając się błędom Sigera i jego zwolenników. W tym wypadku daje się jeszcze zaobserwować wspólne stanowisko mimo innego spojrzenia na problem ze strony franciszkanów i dominikanów. Jednak już w 1271 r. doszło do konfliktu między Akwinatą a szkołą franciszkańską. Według van Steenberghena zaatakowany przez teologów konserwatywnych, którym przewodził Jan Peckham, został Tomasz, a odpowiedzią dominikanina było dzieło *De aeternitate mundi*<sup>281</sup>. Doszło tu do przedziwnej jedności, mając na uwadze niedawne spory między mendykantami i klerem. Uczeni franciszkańscy wystąpili przeciw dominikanom razem z duchowieństwem diecezjalnym Uniwersytetu Paryskiego.

---

<sup>278</sup> Taką datę śmierci Sigera z Brabancji podaje von Steenberghen. Por. F. van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 324.

<sup>279</sup> Zob. Doctoris Seraphici S. Bonaventurae, *Opera omnia*, t. III, Quaracchi 1889-1902, s. 454-503.

<sup>280</sup> Edycję krytyczną dzieła Tomasza wydał w 1936 r. Leonardus Keeler. Zob. L.W.Keeler, *Sancti Thomae Aquinatis tractatus de intellectus contra averroistas*, Roma 1936.

<sup>281</sup> F. van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 382.



Bracia franciszkanie byli przekonani, że bronią tradycyjnej nauki Kościoła i dziedzictwa św. Augustyna przed zagrożeniami wynikającymi z filozofii pogańskiej<sup>282</sup>.

W 1274 r. zmarli dwaj wielcy przedstawiciele sporu między franciszkanami i dominikanami: 7.03.1274 r. umiera Tomasz z Akwinu, a 15.07.1274 r. Bonawentura. W Paryżu biskup Stefan Tempier, wspomagany przez kanclerza Jana z Alleux i legata papieskiego Szymona z Brionu, prowadzi dochodzenie w sprawie błędów głoszonych przez Wydział Filozoficzny, a po interwencji papieża Jana XXI rozszerza ją również na dział teologii Uniwersytetu Paryskiego. Biskup powołał komisję złożoną z szesnastu teologów, m.in. Henryka z Gandawy, która po trzech tygodniach dochodzenia przekazała swe spostrzeżenia biskupowi, a ten 7.03.1277 r. ogłosił potępienie 219 błędnych tez głoszonych na uniwersytecie. Paryski biskup piętnował przede wszystkim postawę magistrów atrium, którzy prawdzie wiary przeciwstawiali prawdę filozoficzną, jakby rzeczywiście mogły istnieć dwie prawdy ze sobą sprzeczne. Dekret potępiał nie tylko błędy i wszystkich tych, którzy je głosili, ale także słuchających ich, chyba że zgłosiliby się do biskupa lub kanclerza, by otrzymać karę proporcjonalną do swej winy. Dekret z 1277 r. był reakcją ludzi Kościoła wobec zagrożenia pogaństwem. Interwencja Stefana Tempiera powstrzymała rozwój arystotelizmu, ale też mocno zaciążyła nad życiem naukowym Paryża.

Mimo że dekret paryski był dziełem lokalnym, odbił się echem również w innych ośrodkach uniwersyteckich, przede wszystkim w Anglii. Arcybiskup Oksfordu Robert Kilwardby wydał 18.03.1277 r. podobny do paryskiego dekret, do którego dodał potępienie niektórych tez Tomasza z Akwinu. Warty podkreślenia w tym miejscu jest fakt, iż biskup Robert przynależał do Zakonu św. Dominika<sup>283</sup>. Po tej decyzji biskup Tempier zamierzał rozciągnąć dekret z Oksfordu na Paryż i zabronić również w tym mieście głoszenia tez tomistycznych. Jednak 20.05.1277 r. zmarł papież Jan XXI, a kardynałowie kierujący Stolicą Apostolską wydali polecenie dla biskupa Paryża, aby zaniechał wystąpień przeciw Tomaszowi z Akwinu. W obronie swego współbrata i ucznia stanął też Albert Wielki, który przybył w tym celu z Kolonii do Paryża. Generał dominikanów zaś wysłał dwóch braci do Oksfordu, aby powstrzymać negatywne opinie na temat Tomasza wśród dominikanów angielskich<sup>284</sup>. Natomiast jeden z franciszkanów angielskich, Wilhelm z La Mare, w 1278 r. napisał traktat *Correctorium fratris Thomae*, w którym wykazał ponad sto błędnych tez Tomasza z Akwinu<sup>285</sup>. Wyłożył w nim powody uznania każdej tezy za błędną i zamieścił krytykę niektórych jego argumentów. Podczas kapituły generalnej franciszkanów w 1282 r., odbywającej się w Strasburgu, wybrano po raz drugi na generała Bonagrację z Bolonii (Bonagratia de Sancto Johanno de Persiceto)<sup>286</sup>, który wydał zarządzenie, aby ministrowie prowincjalni nie pozwalali na rozpowszechnianie *Summy filozoficznej* brata Tomasza z Akwinu. Dopuszczał ją jedynie wśród czytelników o wyższej inteligencji (*lectorem*

---

<sup>282</sup> Zob. M. Wojewoda, *Problem wiary i rozumu u Augustyna i Bonawentury na tle filozofii współczesnej*, w: *Filozofia franciszkanów*, s. 197-199.

<sup>283</sup> F.X. Putallaz, *Figure Francescane alla fine del XIII secolo*, Edizioni Jaca Book, Milano 1996, s. 30-33.

<sup>284</sup> Zob. tamże, s. 33.

<sup>285</sup> Tekst krytyczny *Correctorium* wydał Paul Glorieux. Zob. P. Glorieux, *Les premieres polemiques thomistes*, Kain 1927, s. 7-10. Natomiast na temat Wilhelma z La Mare zob. J. Łopat, w: *Suplement, LPF, Niepokalanów* 2012, s. 18-21.

<sup>286</sup> Na temat Bonagracji z Bolonii zob. J. Łopat, *Bonagracja z Bolonii*, w: *LPF*, s. 181.

*notabiliter intelligentes*) i z deklaracjami Wilhelma z La Mare<sup>287</sup>. Dzieło Wilhelma i decyzja kapituły generalnej stały się zarzewiem wielu polemik między dominikanami i franciszkanami.

Na i tak już nie najlepsze relacje między franciszkanami i dominikanami wpłynęło negatywnie jeszcze jedno wystąpienie. 25.01.1279 r. papież Mikołaj III mianował Jana Peckhama biskupem Canterbury w miejsce dominikanina Roberta Kilwardby'ego. Przeprowadzając wizytację swojej diecezji, Peckham zorientował się, że naśladowcy św. Dominika nie przestrzegają zaleceń jego poprzednika na stolicy biskupiej i nadal rozpowszechniają doktrynę Tomasza z Akwinu. Biskup był przekonany, że doktryna Akwinaty jest niebezpieczna i zawiera tezy Sigera z Brabancji i Boecjusza z Dacji. Dlatego podczas spotkania z członkami Uniwersytetu Oksfordzkiego przypomniał, iż Kilwardby zakazał nauczania 16 tez opartych na nauczaniu Tomasza z Akwinu. Następnie po raz kolejny potępił tezy wyszczegółowione przez swego poprzednika<sup>288</sup>.

Wystąpienie Peckhama nie zostało odczytane jako obrona tradycyjnej teologii, ale atak franciszkanina na zakon dominikański. Z tego powodu dominkanie z Oksfordu napisali list kontestujący do arcybiskupa, który stwierdził, że nie miał on zamiaru krytykować Zakonu św. Dominika *in toto*, ale tylko niektórych jego członków *capitanei*, nieprzestrzegających zaleceń jego poprzednika<sup>289</sup>. Arcybiskup Jan Peckham 30.04.1285 r., wykorzystując zgromadzenie zwołane w Londynie przez króla Edwarda I, potępił oficjalnie kilka tez głoszonych przez dominikanów. Spór między stronami rozgorzał do tego stopnia, iż jedynym wyjściem było odwołanie się do Stolicy Apostolskiej. Do władzy papieskiej tym razem zwracali się dominkanie, przekonując, iż nikt nie posiada władztwa nad Zakonem św. Dominika poza papieżem. Na Stolicy Piotrowej zasiadał wówczas Honoriusz IV (1285-1287), który nie podjął dyskusji, a nakazał milczenie obu stronom sporu.

Ważnie doktrynalne na jakiś czas zahamowały, a przynajmniej spowolniły rozwój teologii i filozofii w ośrodkach naukowych Francji i Anglii oraz spowodowały powstanie szkół teologiczno-filozoficznych. Z jednej strony można umieścić w nich szkołę franciszkańską, w której głównym nurtem myślowym był neoagustianizm, a z drugiej szkołę dominikańską, gdzie coraz mocniej rozwijał się tomizm. Bracia mniejsi, broniąc swoich przekonań, budowali świadomość samych siebie: tego kim są i jakie mają zadanie do wykonania w Kościele. W tym wypadku spór z Zakonem św. Dominika spowodował, iż wśród naśladowców św. Franciszka utrwaliło się przekonanie, iż są kontynuatorami myśli św. Augustyna i obrońcami tradycji Kościoła, a co za tym idzie: przeciwnikami koncepcji św. Tomasza z Akwinu<sup>290</sup>. Oczywiście w większości wypadków chodziło o przekonania, których

<sup>287</sup> Zarządzenie ministra generalnego opublikował w 1899 r. Francis van Ortoy w: „Analecta Bollandiana” 1899, nr 18, s. 292. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 176.

<sup>288</sup> Zob. F. von Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 407; F.X. Putallaz, *Figure Francescane*, s. 36-37.

<sup>289</sup> *Fratrum Preadicatorum non est ascribendum inuiriæ, si qui dam forum capitanei nuper nobis praedecessoris nos tri vestigiis inhaerendo, errores quosdam arguentibus de Consilio peritorum procaciter sicut equi parati ad poelium restiterunt*. Cyt. za: R. Lambertini, *La povertà pensata*, Mucchi Editore, Modena 2000, s. 104.

<sup>290</sup> Edward Iwo Zieliński uważał, iż taka sytuacja panowała w Zakonie Braci Mniejszych do czasów Jana Dunsza Szkota, który połączył elementy tradycji augustyńskiej z elementami filozofii Arystotelesa. Zob. E.I. Zieliński, *Postawa badawcza bł. Jana Dunsza Szkota*, w: G. Bartosik, P. Warchoń (red.), „Złota nić” niepokalanego poczęcia w myśli i życiu bł. Jana Dunsza Szkota i św. Maksymiliana Marii Kolbego, Wydawnictwo Ojców

wyrazicielami było kilku uczonych, a nie o świadomość całego zakonu, ale pozwoliło to na odróżnienie siebie, swojego zakonu od innych, co sprzyjało budowaniu własnej tożsamości.

Konflikt między franciszkanami i dominikanami przyczynił się do powstania oficjalnej teologii Zakonu Kaznodziejskiego. Podczas kapituły generalnej naśladowców św. Dominika, odbywającej się w 1279 r. w Paryżu, nakazano karanie wszystkich braci, którzy kontestowaliby myśl św. Tomasza z Akwinu. Natomiast w 1309 r. podjęto decyzję o formowaniu studentów według zamysłu Akwinaty. W taki sposób idea Tomasza stała się teologią zakonu dominikańskiego<sup>291</sup>. Natomiast nigdy żaden z myślicieli Zakonu Braci Mniejszych nie został uznany za jedynego wyraziciela myśli teologicznej franciszkanów, a tym samym nie istnieje teologia franciszkańska jako wyraz jednego nurtu myślowego.

## 2. Działalność św. Bonawentury jako ministra generalnego

### a. Sytuacja zakonu na podstawie wczesnych dzieł Bonawentury

Już na początku drugiego dziesięciolecia istnienia ruchu, który zapoczątkował Franciszek z Asyżu, zaczęły ujawniać się różne tendencje w postrzeganiu rozwoju Zakonu Braci Mniejszych. Spowodowane to było przede wszystkim znacznym wzrostem liczbowym i pochodzeniem braci z wielu krajów europejskich oraz wstąpieniem wielu kapłanów, studentów i profesorów uniwersyteckich. Przystąpienie do naśladowców Biedaczyny tej ostatniej grupy spowodowało zmianę struktury wewnętrznej. Do tej pory przewagę mieli laicy, bracia nieposiadający święceń, od tego momentu głównym nurtem zakonu stał się element klerykalny, czyli bracia posiadający święcenia kapłańskie. Bracia uczeni (*fratrem sapientes et in scientia docti*), którzy w większości nie znali osobiście Franciszka i nie przeżyli pierwotnego okresu *fraternitas*, dostrzegli braki strukturalne w ruchu franciszkańskim i w dobrej wierze jako metodę proponowali zastosowanie rozwiązań działających w zakonach mniszych lub wśród kanoników regularnych. Założyciel do końca życia sprzeciwiał się takim rozwiązaniom jako sprzecznym według niego z pierwotnym powołaniem brata mniejszego. Ostatnim świadectwem takiego sprzeciwu jest *Testament Świętego z Asyżu*. Franciszek dostrzegł, iż bracia posiadający wykształcenie, dokonywali interpretacji tekstu *Reguły* zgodnie z duchem dyskursów uniwersyteckich, czyli poprzez komentarze niezrozumiałych terminów (*glosas*), dlatego zakazał dokonywania tego rodzaju interpretacji<sup>292</sup>. Ponadto spostrzegł, iż uczeni członkowie wspólnoty oraz ministrowie inaczej postrzegali rolę zakonu w Kościele. Według Poverella jego naśladowcy mieli być *idiote et subditi omnibus*, czyli nieuczonymi i podległymi wszystkim, aby w ten sposób zachować istotę bycia mniejszym (*minoritas*) i ubogim. Jednak większość klerycka zakonu była przekonana, iż należało wykorzystać wykształcenie i posiadaną wiedzę braci do lepszej służby Kościołowi i pomocy w pracy nad zbawieniem wiernych. To przekonanie sprawiło, iż coraz większa liczba

---

Franciszkanów, Niepokalanów 2015, s. 45-46. Lazaro Iriarte uważa, że nieufność franciszkanów wobec tomizmu wynikała z faktu podobieństwa do awerroizmu. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 176.

<sup>291</sup> Zob. P. Maranesi, *E' esistita una scuola francescana? Lo status questionis*, w: tegoż, *Teologia Francescana? Indagine storica e prospettive odierne su di una questione aperta*, Cittadella Editrice, Assisi 2010, s. 46-47.

<sup>292</sup> Por. T 34, w: ZF, s. 159.

naśladowców Asyżanina zajmowała się działalnością duszpasterską (*cura animarum*) i kaznodziejstwem, czyli czynnościami, które tradycyjnie były zarezerwowane dla kleru diecezjalnego. Coraz większa obecność braci mniejszych na tych polach doprowadzała do sporów i konfliktów. Bracia, chcąc ominąć zakazy biskupów i proboszczów niepozwalających im na głoszenie kazań lub spowiadanie wiernych, uciekali się do Stolicy Apostolskiej, prosząc o ochronę i przywileje mające na celu wyłączenie ich spod władzy ordynariuszy i proboszczów. Takie postępowanie nie znalazło uznania w oczach Franciszka, który sprzeciwiał się wszelkim formom ochrony swoich braci, uważając, iż prawdziwie ubodzy nie są chronieni przez nikogo, a takimi mieli być jego bracia. Dlatego też w swej „ostatniej woli” zabronił swym naśladowcom zwracania się do Stolicy Apostolskiej o przywileje i listy protekcyjne<sup>293</sup>.

Tak więc powstały dwie wizje zakonu w przyszłości. Z jednej strony byli ci, którzy chcieli powrócić do pierwotnej formy życia, a z drugiej zwolennicy rozwoju i przyjmowania nowych zadań stawianych zakonowi przez Stolicę Apostolską. Propagatorzy jednej i drugiej opcji starli się w dyskusji na kapitule generalnej w 1230 r. Nie mogąc znaleźć wyjścia z patowej sytuacji, postanowiono zwrócić się do papieża Grzegorza IX z prośbą o wyjaśnienie kontrowersji. Dawny protektor zakonu zasiadający na Stolicy Piotrowej 28.09.1230 r. wydał bullę *Quo elongati*, w której stwierdził między innymi, iż *Testament* nie ma mocy obowiązującej, co usunęło przeszkodę w drodze do uzyskania przywilejów papieskich, a wyjaśnienia wybranych, trudnych fragmentów *Reguły* uspokoiły wątpliwości lub skrupuły niektórych braci<sup>294</sup>. Papież zastosował rozwiązania, które miały pomóc w rozwoju zakonu, czyli poparł grupę zwolenników przekształceń. Dowodem na to jest choćby zwolnienie studentów teologii z egzaminu do utrzymania urzędu kaznodziei oraz pozwolenie na posiadanie książek, aby umożliwić studia. Jednak znaczna część zakonu nie zgadzała się z kierunkiem zmian i w konsekwencji na kapitule w 1232 r. wybrano na generała brata Eliasza, nieposiadającego święceń kapłańskich i należącego do pierwszych naśladowców Biedaczyny, stąd uznanego za zwolennika dawnego porządku. Mimo takich opinii to właśnie za jego generalatu otwarto klasztory w Paryżu i Oksfordzie oraz szkołę teologiczną w Bolonii i Padwie, późniejsze centra naukowe zakonu. Brat Eliaz podczas sprawowania urzędu ministra generalnego postawił na element laicki i to bracia bez święceń sprawowali większość urzędów w zakonie, co stało się jednym z argumentów powstałej przeciw niemu opozycji. Salimbene de Adam, jeden z najbardziej zagorzałych krytyków rządów brata Eliasza, napisał w swej kronice, że przebywał w klasztorze w Sienie i znajdowało się tam 25 braci bez święceń, a w klasztorze w Pizie aż 30. Według niego byli oni w większości bezużyteczni, a co gorsze Eliaz właśnie z nich wybierał kandydatów na gwardianów, kustoszy i prowincjałów. Takie postępowanie ministra generalnego w przekonaniu Salimbenego, ale i większości *fratres magistri* było absurdalne, bowiem w zakonie znajdowała się duża liczba braci po studiach, adekwatnych do sprawowania urzędów<sup>295</sup>. Bracia uczeni i zaangażowani w pracę

<sup>293</sup> Por. T 25-26, w: ZF, s. 158.

<sup>294</sup> Theophile Desbonnets twierdził, iż Grzegorz IX poprzez swe wyjaśnienia uspokoił skrupuły braci posiadających ducha bardzo kazuistycznego. Zob. Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione*, Edizioni Biblioteca Francescana Provinciale, Milano 1986, s. 151.

<sup>295</sup> Zob. Salimbene 13, w: FF, s. 2113: *Promosse agli Uffizi dell'ordine persone che non erano denie. Costitui guardiani, custodi e ministri alcuni frati laici, cosa veramente assurda, perche' c'era nell'Ordine abbondanza di buoni chierici*. Argumenty Salimbenego przejął Heribert Holzapfel, twierdząc, iż brat Eliaz wyróżniał braci

pastoralną, głównie z Francji, Anglii i północnych Włoch, zorganizowali opozycję przeciw generałowi, na której czele stanął Hajmon z Faversham. Udało im się przy pomocy Grzegorza IX doprowadzić do złożenia z urzędu ministra generalnego w 1239 r.

Wydarzenie to, jak uważają niektórzy historycy, było punktem zwrotnym w historii braci mniejszych<sup>296</sup>. Kapituła generalna z tego roku zmieniła dotychczasowe struktury zarządzania zakonem, ograniczając uprawnienia ministra generalnego. Odebrano mu prawo mianowania prowincjałów i kustoszy, którzy od tej pory mieli być wybierani na kapitułach. Uznano zwierzchność kapituł nad ministrami, również kapituły generalnej nad generałem. Kapituła otrzymała władzę legislacyjną, a minister generalny tylko wykonawczą. Nałożono na generała obowiązek zwoływania kapituł co trzy lata, a nie jak wcześniej: w zależności od woli ministra generalnego<sup>297</sup>. Jednak decyzją, która najbardziej wpłynęła na zmianę charakteru Zakonu Braci Mniejszych, był zakaz przyjmowania przez braci laików urzędów prowincjała, kustosza i gwardiana. Postanowienie kapituły zmieniło dotychczasowy egalitarny charakter zakonu, w którym bracia bez święceń i bracia kapłani mieli takie same prawa i obowiązki<sup>298</sup>. Werdykt kapituły generalnej przyspieszył i zaaprobował proces klerykalizacji, który doprowadził do marginalizacji w zakonie braci bez święceń. Co w konsekwencji z pracy pastoralnej uczyniło główne zadanie braci mniejszych, a ze studiów uniwersyteckich element konieczny do prowadzenia działalności duszpasterskiej. Można więc uznać, że w tym czasie została ustalona tożsamość braci mniejszych jako zakonu otwartego na ludzi i zaangażowanego w pracę duszpasterską i kulturalną.

Od lat czterdziestych XIII wieku dostrzega się coraz większe zaangażowanie się braci mniejszych w *cura animarum* i działalność naukową. Obie aktywności braci doprowadziły do ostrego kontrastu z klerem diecezjalnym i profesorami Uniwersytetu Paryskiego. Miejscem największego starcia ideałów zakonów żebrzących i tradycyjnych przekonań kleru stał się w latach pięćdziesiątych Paryż i jego uniwersytet. W tym czasie na francuskim uniwersytecie na Wydziale Sztuk studiował późniejszy generał zakonu Bonawentura. Ukończył go w 1243 r., otrzymawszy tytuł *magister in artibus* i wstąpił do Zakonu Braci Mniejszych<sup>299</sup>. Mimo że został przyjęty do prowincji rzymskiej, nie wrócił do Italii, ale kontynuował studia we Francji. Uczęszczał na Wydział Teologii *ad scholas fratrum*, gdzie słuchał wykładów Aleksandra z Hales, Jana z Rochelle i Wilhelma z Melitony. W 1254 r. otrzymuje stopień *licentia ubique docendi* i staje się wykładowcą w *scholas fratrum*, czyli w paryskim studium

---

laików, gdyż byli mu bardziej posłuszni niż klerycy. Por. H. Holzapfel, *Podręcznik historii Zakonu Braci Mniejszych*, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 2012, s. 38.

<sup>296</sup> Sądzi tak m.in. Pellegrini i Accrocca. Zob. L. Pellegrini, *Bonaventura ministro generale e agiografo*, w: tegoż, *Frate Francesco e i suoi agiografi*, Edizioni Porziuncula, Assisi 2004, s. 151; F. Accrocca, *Ordinem vestrum: un pronunciamento fragile e resistente*, „Frate Francesco” 2015, nr 81, s. 477.

<sup>297</sup> Na temat dokonanych zmian zob. Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione*, s. 155-156; L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 55-56; R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 153.

<sup>298</sup> Niklaus Kuster stwierdził, że wraz z upadkiem brata Eliasza znikła ostatnia generacja braci zakonnych na urzędzie ministra generalnego i od tego momentu zakon wzięli w swe ręce wykształceni bracia kapłani. Por. N. Kuster, *Próby marginalizacji braci zakonnych w historii zakonu aż do Soboru Lyonńskiego (1274)*, w: M. Miszczyński, *Franciszkański charyzmat braterstwa*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2008, s. 37. Na temat klerykalizacji w zakonie franciszkańskim zob. M. Conti, *Lo sviluppo degli studi e la clericalizzazione dell'Ordine*, „Antoniano” 1982, nr 57, s. 321-346.

<sup>299</sup> Informacje o chronologii życia Bonawentury pochodzą z: G. Abate, *Per la storia e la cronologia di san Bonaventura O. Min (c. 1217-1274)*, MF 1949, nr 49, s. 534-565, oraz tenże, *Per la storia...*, MF 1950, nr 50, s. 97-130; E.I. Zieliński, *Bonaventuriańskie kalendarium*, w: S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, *Św. Bonawentura...*, s. 31-38; Z. Kijas, *Święty Bonawentura*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 9-19.

generalnym zakonu. Był to okres gorącego sporu między profesorami należącymi do kleru świeckiego i nauczycielami akademickimi zakonów żebrzących, dlatego Bonawentura nie mógł objąć katedry uniwersyteckiej i nie został inkorporowany do grona *magistrorum cathedratocorum*, ale włączył się aktywnie w obronę mendykantów. W odpowiedzi na wydane w 1255 r. *De periculis novissimorum temporum* Wilhelma z Saint-Amour Doktor Seraficki napisał *Questiones disputate de perfectione evangelica*<sup>300</sup>. Dzieło było próbą teologicznego uzasadnienia istnienia zakonów żebrzących oraz ich prawa do głoszenia kazań i wykładania teologii oraz utrzymywania się z jałmużny. Praca ta została dogłębnie przedyskutowana podczas wykładów prowadzonych w Paryżu w latach 1255-1256, zwłaszcza w partiach dotyczących ubóstwa. Przyszły generał franciszkanów udawał, iż nieposiadanie własności ani prywatnie, ani wspólnotowo jest doskonałością według *Ewangelii* i stanowi podstawę doskonałości chrześcijańskiej<sup>301</sup>.

Podczas gdy Bonawentura był regensem paryskiej katedry, powstały też dwie postylle poświęcone wyjaśnieniu wątpliwości odnoszących się do franciszkańskiego sposobu życia, przede wszystkim do ubóstwa. Pierwszą jest *Postylla do Ewangelii św. Łukasza*, a drugą *Postylla do Ewangelii św. Jana*<sup>302</sup>. W pierwszym dziele Doktor Seraficki, kontynuując linię interpretacyjną swojego mistrza Jana z La Rochelle, przedstawił Matkę Bożą jako ubożuchną (*paupercula*) kobietę, która porodziła ubogiego Chrystusa i oznajmił, iż narodzenie Jezusa było przykładem i drogą zbawienia, a wzór ten przejęli bracia mniejsi i prowadzą życie polegające na pokorze, surowości i ubóstwie<sup>303</sup>.

Na odbywającej się w Rzymie w lutym 1257 r. kapitule generalnej Jan z Parmy podał się do dymisji, a na urząd ministra generalnego 2.02.1257 r. wybrano nieobecnego na kapitule Bonawenturę. Trudno orzec, czy został wybrany zaocznie przez braci czy też urząd ten otrzymał z nominacji papieża Aleksandra IV<sup>304</sup>. Bonawentura stanął na czele zakonu, który w owym czasie liczył około 30 tysięcy braci. Już sama liczba członków może świadczyć o mnogości nakładających się problemów, z którymi musiał się zmierzyć nowo wybrany generał. Zakon przeżywał głębokie przemiany, o których wspomniano wcześniej, a mianowicie przeobrażanie się w zakon klerycki, mocno zaangażowany w regularne duszpasterstwo, i wynikające stąd konflikty z klerem diecezjalnym, oraz przyjmowanie ważnych funkcji i urzędów kościelnych przez braci, jak np. biskupstwa lub funkcji inkwizytora. Te ostatnie spowodowały dyskusję wewnątrzzakonną o dwóch istotnych elementach składowych życia braci mniejszych, a mianowicie o *fraternitas* i *minoritas*. Dla braci problemem było pogodzenie życia w ubóstwie ze środkami niezbędnymi do realizacji zadań pastoralnych lub uniwersyteckich. Ponadto ekspansja zakonu spowodowała wzrost znaczenia zakonu w Kościele, a to stanowiło według niektórych zaprzeczenie woli Franciszka, który chciał, aby jego bracia byli mniejszymi i sługami wszystkich.

<sup>300</sup> Zob. San Bonaventura, *Opuscoli teologici*/ 3, Citta' Nuova Editrice, Roma 2005.

<sup>301</sup> Zob. P. Maranesi, *Bonaventura, ministro generale, di fronte alla Chiesa e all'Ordine francescano*, „Doctor Seraphicus” 2008, nr 55, s. 19-23.

<sup>302</sup> Tekst wspomnianych dzieł i tłumaczenie na j. włoski znajduje się w: *Sancti Bonaventure Opera*, t. IX/1, Citta' Nuova editrice, Roma 2012, s. 237-532. Na temat wspomnianych dzieł zob. A. Pompei, *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, t. II, Roma 1975, s. 319-331.

<sup>303</sup> Zob. A. Horowski, *Uboństwo według świętego Bonawentury* w „*Postylli do Ewangelii św. Łukasza*”, „Polonia Sacra” 2016, nr 20, s. 21-37.

<sup>304</sup> Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 167.

Kiedy Jan Fidanza, który przyjął imię Bonawentura, wstępował w 1243 r. do Zakonu Braci Mniejszych, dokonały się już zmiany związane ze złożeniem z urzędu brata Eliasza i z kapitułą generalną w 1242 r., tak więc nieuzasadnione są twierdzenia jakoby stał się on „drugim założycielem”<sup>305</sup>. Jednak poprzez swoje rządy przyczynił się do rozwoju zakonu i nadania mu definitywnej organizacji. Nowo wybrany minister generalny już na samym początku sprawowania swojej funkcji zwrócił uwagę na problem joachimizmu. Ukazanie się *Liber introductorius in Evangelium aeternum* Gerarda z Borgo San Donnino w 1254 r. dało przeciwnikom zakonu argument do oskarżenia go o sprzyjanie herezji. Gerard zaaplikował idee Joachima z Fiore do historii braci mniejszych i stwierdził, iż Franciszek jest „aniołem szóstej pieczęci”, a założony przez niego zakon jest „zakonem mężów ewangelicznych”, którzy mają ogłosić światu początek trzeciej ery.

Bonawentura po objęciu urzędu pozbawił Gerarda funkcji lektora i zabronił mu głoszenia kazań oraz słuchania spowiedzi, a następnie skazał na dożywotnie więzienie. Brat Gerard nie był jedynym naśladowcą Biedaczyny z Asyżu, który wyznawał idee Joachima z Fiore. Za zwolennika tego prądu myślowego uważany był też poprzednik Bonawentury na urzędzie ministra generalnego i zapewne te przekonania legły u podstaw zmuszenia go do rezygnacji z urzędu. W 1262 r. w Citta' della Pieve odbył się zwołany przez Bonawenturę proces nad Janem z Parmy, który według niektórych historyków zakończył się potępieniem, a według innych jego uniewinnieniem<sup>306</sup>. Jeśli przyjąć drugą wersję wydarzeń, to można lepiej zrozumieć zapis Salimbenego, nazywającego Jana z Parmy *maximus Joachita* i broniącego decyzji Bonawentury dotyczącej skazania Jana jako symbolu zapanowania sprawiedliwości (*rigor iustitiae*) wobec wszystkich tych, którzy zawinili przeciw zakonowi<sup>307</sup>. To znaczy przeciw tym, którzy poprzez swoje nauki wpłynęli na obniżenie prestiżu, jaki mieli bracia mniejsi. Salimbene de Adam takim samym tytułem *maximus Ioachita* określił też brata Hugona z Digne i stwierdził, iż posiadał on wszystkie dzieła opata Joachima. Jeśli więc dwóch bardzo znanych naśladowców Biedaczyny było wyznawcami idei Joachima z Fiore, to sensowne jest założenie, iż myśl ta miała wielu zwolenników. Nie dziwi więc fakt tak zdecydowanej walki ze strony Bonawentury. W przeciwnym wypadku, pozwalając na rozwój heretyckich przekonań w zakonie, naraziłby go na niebezpieczeństwo podziału wewnątrzzakonnego (na zwolenników i przeciwników), a także na ryzyko oskarżenia braci mniejszych o bycie heretykami, co w okresie dyskusji z klerem diecezjalnym o miejscu braci

<sup>305</sup> L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 61. Natomiast Raoul Manselli stwierdził, iż istnieje rozpowszechniona opinia, że Bonawentura był drugim założycielem Zakonu Braci Mniejszych i że on się z nią zgadza. Zob. R. Manselli, *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, s. 140.

<sup>306</sup> Roland Prejs twierdzi, iż procesu nie prowadził Bonawentura, a kardynał Jan Kajetan Orsini. Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 167. Innego zdania jest Grado Giovanni Merlo, który uważa, że proces prowadził Bonawentura, a wyrok zatwierdził protektor zakonu kardynał Orsini. Por. G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco*, s. 170-171. Historycy różnią się też w ocenie wyroku. Roland Prejs jest przekonany, iż Jan z Parmy został oczyszczony ze stawianych mu zarzutów. Grado Merlo zaś jest przekonany, iż minister generalny został skazany i tylko dzięki interwencji kardynała Ottobona Fieschiego, który wyprosił u Bonawentury zmianę wyroku, i Jana skazano na dożywotni pobyt w pustelni Greccio. Zob. T. Lombardi, *Storia del francescanesimo*, Edizioni Messaggero, Padova 1980, s. 129-130.

<sup>307</sup> Salimbene, *Cronica* 41-44, w: FF, s. 2127-2130. Giovanni Miccoli uważa, że Bonawentura zlikwidował całkowicie grupę braci związanych z ideami Joachima z Fiore. Zob. G. Miccoli, *Bonaventura e Francesco*, w: S. Bonaventura *Francescano*, Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Todi 14-17 ottobre 1973, Todi 1974, s. 49. Podobnego zdania była Rosalind Brooke. Zob. R.B. Brooke, *Early Franciscan Government*, s. 270-271.

w hierarchii kościelnej mogło się okazać, jak pokazał przypadek Gerarda z Borgo san Donnino, bardzo niebezpieczne. Ponadto joachimizm był nurtem antyintelektualnym, który mógłby zahamować rozwój zakonu na polu kultury i jego pracę pastoralną.

Po rozwiązaniu problemu ze zwolennikami heretyckich idei w zakonie Doktor Seraficki dostrzegł jeszcze dwa źródła, z których wynikała krytyka zewnętrzna, przede wszystkim mistrzów Uniwersytetu Paryskiego, a mianowicie działalność pastoralna i naukowa braci oraz ich tożsamość oparta na ubóstwie i wynikające z tego przekonanie o własnej doskonałości. Ponadto problemem były też różnice w postrzeganiu rozwoju zakonu i sposobie wierności ideałom założyciela, które wywoływały dyskusje i powodowały podziały wewnątrz zakonu. Okres sprawowania rządów przez Bonawenturę będzie czasem pracy nad rozwiązaniem powyższych problemów.

Nowo wybrany najwyższy przełożony franciszkanów znajdował się w Paryżu, w którym od kilkudziesięciu lat toczyły się spory dotyczące między inni wykorzystania filozofii Arystotelesa w myśli chrześcijańskiej i znaczenia wszystkich nowości. Wśród tych nowości było też pojawienie się na uniwersytecie profesorów pochodzących z zakonów żebrzących, co wywołało spory z wykładowcami wywodzącymi się z kleru diecezjalnego (*magistri saeculares*). Wykładowcy Uniwersytetu Paryskiego czuli się zagrożeni zajęciem katedr uniwersyteckich przez profesorów pochodzących z szeregów mendykantów, co spowodowało odpływ studentów i związanych z tym dochodów. Zarazem opierając się na tradycyjnym podejściu do struktury Kościoła, nie byli w stanie zaakceptować działalności pastoralnej i naukowej prowadzonej przez nowe zakony, które uważano za mnisze. Po pierwszej fazie sporu związanego przede wszystkim z wypowiedziami Wilhelma z Saint-Amour i jego *De periculis novissimorum* w 1269 r. ukazało się dzieło Gerarda z Abbeville *Contra adversarium perfectionis christianae*, atakujące sposób życia oparty na nieposiadaniu niczego ani prywatnie, ani wspólnotowo i przekonaniu, że jest to najdoskonalsza forma życia według *Ewangelii*. Paryski profesor zarzucał zakonom żebrzącym pychę i negację tego, co Kościół uświęcił przez swoją tradycję, a mianowicie życie zakonne polegające na posiadaniu wspólnej własności. *Magistri saeculares* zanegowali wartość ubóstwa, a tym samym udowadniali, że nie mogło być ono drogą do doskonałości, albowiem Chrystus i apostołowie byli właścicielami różnych rzeczy. Ponadto profesorowie paryscy byli przekonani, że sposób życia mendykantów jest szkodliwy dla społeczeństwa i Kościoła, bowiem nie mając do tego prawa, uciekają się do prośby o jałmużnę, a posiadając możliwości fizyczne, nie podejmują pracy fizycznej. Tak więc stają się ciężarem dla społeczeństwa i żyją z pracy innych. W konsekwencji nie są konieczni, a nawet użyteczni dla Kościoła.

Na krytykę i zarzuty skierowane względem zakonów żebrzących przez Gerarda z Abbeville odpowiedział Bonawentura dziełem *Apologia pauperum*. Oprócz dawnych zarzutów znanych z pierwszej fazy sporu Gerard zarzucił braciom niewierność wyznawanym ideałom oraz głoszenie ubóstwa, choć ich klasztory są pełne dóbr ruchomych i nieruchomych, którymi dysponują. Mimo odrzucenia tego oskarżenia poprzez odwołanie się do ślubów składanych przez braci o nieposiadaniu niczego na własność (ani indywidualnie, ani wspólnotowo) i do argumentów użytych przez Grzegorza IX w *Quo elongati*, czyli do używania rzeczy przez braci, widać, iż argument nie był pozbawiony podstaw i nie był tylko



zarzutem z zewnątrz zakonu<sup>308</sup>. Dlatego, co ciekawe i zastanawiające, Doktor Seraficki odwołuje się do życia monastycznego, gdzie każdy mnich pozbawiony jest własności prywatnej. Podobnie – stwierdza Bonawentura – jest w zakonie franciszkańskim, nikt nie posiada indywidualnie niczego na własność. Natomiast mnich, używając odzieży i innych rzeczy, które się zużywają, nie staje się ich właścicielem. Własność przynależy do wspólnoty, której przedstawicielem jest opat. Podobnie należy traktować braci mniejszych, wszyscy oni tworzą „jakby jednego mnicha”, używającego rzeczy, nie stając się ich właścicielem. W tym wypadku prawo własności przynależy do Stolicy Apostolskiej. Podobnie jak w wypadku ofiary udzielonej mnichowi nie przechodzi ona na jego własność, lecz całej wspólnoty i podlega decyzji opata. W taki sam sposób ofiara złożona braciom nie staje się ich własnością, a przechodzi pod władzę papieża. Jak widać, w teorii generała zakonu główną rolę odgrywa Stolica Apostolska, ona bowiem usprawiedliwia sposób życia braci i ich widoczne rozdarcie między głoszoną ideą a rzeczywistością, w której żyją. To zatwierdzenie przez papieża i interpretacje prawne udzielone przez następców św. Piotra stają się w wypowiedziach apologetów franciszkańskich zasadniczym argumentem w uzasadnieniu legalności istnienia braci mniejszych. Dlatego tak często obrońcy zakonów żebrzących podkreślali, że atak na minorytów jest nagonką na Stolicę Apostolską, bowiem to ona zatwierdziła ich sposób życia.

Jednak, jak zauważono, Bonawentura już jako profesor paryski, a później generał zakonu dostrzegał, że centrum problemu leży w trudności znalezienia wyraźnego przełożenia ideałów, które się głosi, na prowadzone życie<sup>309</sup>. Seraficki Doktor dostrzegł bowiem, iż krytyka (ta z zewnątrz i ta wewnętrzna) jest w niektórych elementach słuszna, przede wszystkim gdy dotyczyła wierności ideałom. Można dostrzec to w dyskusji mistrza franciszkańskiego z nieznanym z imienia profesorem paryskim, który miał zamiar wstąpić do franciszkanów, ale obserwując ich życie, dostrzegł niekoherencje między głoszonymi ideałami a życiem braci<sup>310</sup>. *Magistrum innominatum*, zbierając głosy krytyczne krążące na Uniwersytecie Paryskim, przedstawił je Bonawenturze w trzech pytaniach odnoszących się do ubóstwa, pracy ręcznej i studiów. Autor listu znał dobrze *Regulę* św. Franciszka, bowiem jego wątpliwości narodziły się właśnie z porównania życia braci z lekturą *Reguły*. Pierwszy zarzut dotyczył jej zapisu o tym, że bracia nie powinni posiadać niczego na własność i nie przyjmować pieniędzy. Mistrz paryski zauważył, iż franciszkanie posiadają wielkie klasztory, w których mają wiele książek i że w obu wypadkach trudno wykazać właściciela tych rzeczy i zapytuje: czy nie jest to przeciwne zapisom *Reguły*? Na początek Bonawentura zgadza się z autorem listu i twierdzi, że również on uważa, iż *Reguła* nakazuje ubóstwo, pochwala pracę i zakazuje światowej ciekawości<sup>311</sup>. Jednak następnie zarzuca nieznanemu profesorowi wiarę w

<sup>308</sup> Zob. Bonaventura, *La difesa dei poveri...*, s. 362. Zob. A. Pompei, *Bonaventura da Bagnoregio. Il pensatore francescano*, Roma 1994, s. 194-222.

<sup>309</sup> Zob. P. Maranesi, *Bonaventura, ministro generale...*, s. 27.

<sup>310</sup> Zob. Bonaventura, *Ad magistrum innominatum*, w: *Sancti Bonaventurae Opuscula Franciscana*, t. XIV/1, Citta' Nuva Editrice, Roma 1993, s. 95-109. Ze względu na to, że list odnosi się w zasadzie do trzech kwestii, wcześniej nazywany był *Epistola de tribus questionibus*. Zob. L. Pellegrini, *Introduzione*, w: *San Bonaventura, Opuscoli Francescani*, Edizioni Citta' Nuova, Roma 1993, s. 13-21; K. Esser, *Zu der „Epistola de tribus quaestionibus” des hl. Bonaventura*, „Franziskanische Studien” 1940, nr 27, s. 149-159.

<sup>311</sup> Bonaventura, *Ad magistrum innominatum*, s. 95: *Supponis, quo Regula paupertatem praecipit, comandat laborem, vetat curiositatem; suppono et ego*. Zob. F. Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio: francescano e pensatore*, Edizioni Citta' Nuova, Roma 2006, s. 150-151; E. Caroli, *Paupertas*, w: *Dizionario Bonaventuriano: filosofia, teologia, spiritualita'*, Editrici Francescane, Padova 2008, s. 584-586.

plotki i przekonanie o ich prawdziwości. Doktor Seraficki nie neguje negatywnych przypadków wśród braci, ale jednak większość zakonu żyje zgodnie z *Regulą* ich założyciela. Według Bonawentury ubodzy mają prawo do jałmużny, inaczej zmuszałoby się ich do samobójstwa. A to oznacza, że i franciszkanie mogą otrzymywać jałmużnę od bogatych, wynikającą z koniecznych potrzeb braci. Jednak, podkreśla franciszkanin, bracia nie są właścicielami rzeczy i nie przyjmują bezpośrednio pieniędzy. Prawdziwość tych spostrzeżeń Bonawentura potwierdza przysięgą przed Bogiem<sup>312</sup>. Ponadto odwołuje się do autorytetu Stolicy Apostolskiej i papieża Grzegorza IX, który pozwolił przyjmować braciom jałmużnę poprzez nuncjusza. Mistrz franciszkański, podobnie jak wcześniejsi apologeti zakonu oraz komentatorzy *Reguły*, odwołuje się do wyjaśnień Grzegorza IX, który znał się bardzo dobrze na prawie i pracując z Franciszkiem nad *Regulą*, poznał jego zamiar (*intentio*).

Następnie przyszedł generał zakonu odniósł się do problemu posiadania książek przez braci. Zaznaczył, że *Reguła* powierza braciom obowiązek głoszenia kazań (*auctoritatem et officium praedicandi*). Jeśli więc naśladowcy św. Franciszka mają głosić kazania zawierające Słowo Boże, a nie bajki, to muszą czytać, ale jak mogą to robić, skoro nie wolno im mieć książek? Tak więc zachowywanie przepisów *Reguły* wymaga od braci posiadania książek<sup>313</sup>. Zarazem – zauważa autor – skoro nie jest wystąpieniem przeciw ubóstwu posiadanie mszałów do sprawowania Mszy św. i brewiarzy do odmawiania *Liturgii godzin*, to także posiadanie książek potrzebnych do kaznodziejstwa nie jest przekroczeniem *Reguły*. Jak widać, kryterium do oceny posiadania książek nie stanowi wartość materialna książki, czyli nie chodzi tutaj o sprawę ubóstwa, ale o kaznodziejstwo i efektywność pracy duszpasterskiej. Zatem posiadanie książek jest według św. Bonawentury koniecznością wynikającą z przestrzegania *Reguły*. Bez książek bracia nie mogliby głosić kazań, czyli wykonywać obowiązku wynikającego z ich powołania. Dlatego Doktor Seraficki doszedł do wniosku, że posiadanie książek przez franciszkanów nie sprzeciwia się doskonałemu zachowaniu *Reguły*.

Bonawentura odpowiada też na wątpliwości paryskiego uczonego względem miejsc zamieszkania braci. Wyjaśnia mu, iż domy, place i tereny nie należą do braci i nie są ich właścicielami. Po raz kolejny odwołuje się do *Quo elongati* Grzegorza IX, który stwierdził, że teren i budowle ofiarowane franciszkanom zostają własnością dobrodzieja. Tak więc bracia tylko ich używają. Przy okazji autor listu odpowiada też na zapytanie adresata o to, czy bracia powinni jako obcy i wędrowcy chodzić od domu do domu? Doktor franciszkański uważa takie przekonanie za niedorzeczność i pyta swego rozmówcę: *nonne baeatus Franciscus aedificavit loca?*<sup>314</sup>. Uwidacznia się tu, jak Bonawentura był słabo zorientowany w historii początków ruchu franciszkańskiego i zarazem jak głębokie było już w latach pięćdziesiątych XIII wieku przekonanie wśród naśladowców Biedaczyny, że od początku życie braci mniejszych toczyło się w klasztorach i zgodnie z przepisami klasztornymi. Dlatego odwołuje się do wypowiedzi św. Piotra (1 P 2, 11), być może autor zapytania nań się powołał i wyjaśnia, że nie należy tego tekstu rozumieć jako zachętę do włóczęgostwa, albowiem Kohelet napisał, iż smutne jest życie człowieka chodzącego z prośbą od domu do domu (Koh

<sup>312</sup> Por. tamże, s. 96: *Fateor coram Deo, ita esse verum in ceonscientiis Fratrum*.

<sup>313</sup> Tamże, s. 98: *Si igitur praedicare non debent fabulas, sed verba divina; et hec sire non possunt, nisi legant; nec legere, nisi habeant scripts: planissimum est, quo de perfectione Regulae est libros habere*.

<sup>314</sup> Tamże, s. 100. Luigi Pellegrini jest przekonany, że Bonawentura świetnie znał początki zakonu i że dokonał nowego odczytania ze względu na sytuację. Zob. L. Pellegrini, *Bonaventura ministro generale e agiografo*, s. 169.

29,31). Ani św. Piotr, ani Franciszek nie nakłaniali swoich naśladowców do takiego życia, bowiem byłaby to zachęta do życia smutnego, a nie świętego<sup>315</sup>. Słowa te należy rozumieć jako przestrożę przed przywiązywaniem się do rzeczy ziemskich i przypomnienie o wędrówce do królestwa niebieskiego. Co więcej, Seraficki Doktor podkreślił ze stanowczością, iż każdy, kto twierdzi coś przeciwnego, jest głupcem i ignorantem, który nie ma pojęcia o strukturze zakonu<sup>316</sup>. Gdyby rzeczywiście wszyscy zakonnicy włączyli się po świecie, jak utrzymywałyby się struktura i hierarchia zakonu?

Kolejną kwestią, którą porusza Bonawentura w swym liście, jest sprawa pracy ręcznej. Z odpowiedzi Franciszkanina wynika, że mistrz paryski był przekonany o obowiązku pracy fizycznej. Być może zapoznał się z *Testamentem* św. Franciszka? Nieznana jest odpowiedź na to pytanie. Jednak odpowiadając, Doktor Seraficki wyjaśnia, iż praca nie jest ani nakazana, ani zakazana przez Poverella. Biedaczyna wyznaczył pewną formę pracy dla tych, którzy pracują za dużo i przez to zabijają w sobie ducha modlitwy, jak i dla pracujących za mało, oddając się lenistwu. Zarazem Święty nie napisał w swej *Regule*, że nakazuje lub zaleca pracę fizyczną<sup>317</sup>. Według Bonawentury praca jest łaską udzieloną tym, którzy posiadają jakiś zawód, a założyciel poświęcał się pracy fizycznej tylko na tyle, aby uniknąć lenistwa<sup>318</sup>. Było to według autora zajęcie tak niepokazane, że gdyby ktoś chciał zapłacić za jego pracę, byłaby to kwota najwyżej 12 denarów (*duodecim denarios*) lub ich równowartość. Dziwi ten zapis przede wszystkim, jeśli weźmie się pod uwagę słowa Biedaczyny na temat pracy ręcznej w swoim *Testamencie*<sup>319</sup>. Zmiany dokonane w prawodawstwie zakonu, przede wszystkim te ograniczające przyjmowanie kandydatów bez studiów, doprowadziły do zmiany podejścia do pracy fizycznej. Dawna *fraternitas* stała się zakonem kleryckim, poświęcającym się pracy naukowej i duszpasterskiej. Jednocześnie odpowiedź przyszłego generała braci mniejszych świadczy, w jaki sposób interpretowano zapisy *Reguły* i intencję św. Franciszka. Ich rozumienie wpływało na poczucie własnej tożsamości i roli, jaką zakon widział dla siebie w Kościele.

Innym problemem do wyjaśnienia nieznanemu mistrzowi paryskiemu było przyjmowanie przez naśladowców Biedaczyny z Asyżu tytułów naukowych, będących wyrazem prestiżu w społeczeństwie, i pogodzenie ich z pokorą oraz byciem mniejszym. Nieznany z imienia paryski profesor w swoim pytaniu odwołał się do zapisów *Reguły* i *Ewangelii* o nieużywaniu określenia mistrz (*magister*). Bonawentura, odpowiadając, podkreślił, iż *Reguła* nie zabrania studiowania tym, którzy już umieją czytać i pisać, ale tylko tym, którzy tej umiejętności nie posiadają<sup>320</sup>. Następnie autor *De tribus quaestionibus* wygłasza wyjaśnienie, które przez wieki stanie się argumentem prowokującym podział między klerykami i laikami, czyli między braćmi mającymi święcenia kapłańskie i nieposiadającymi ich. Odwołując się do zapisu św. Pawła z *Listu do Koryntian*<sup>321</sup> o tym, że

<sup>315</sup> Por. Bonaventura, *Ad magistrum innominatum*, s. 100: *Tam Petrus quam Franciscus filii et discipulis suis non sanctam vitam, sed nequam impuissent.*

<sup>316</sup> Tamże, s. 102: *Hoc non sentit, nisi qui nihil vidit de Ordine.*

<sup>317</sup> Tamże: *Non dicit: praecipio vel cosulo Fratribus, quo laborent.*

<sup>318</sup> Tamże: *Ipse autem de labore manuum parvam vim faciebat nisi propter otium declinandum.*

<sup>319</sup> Por. T 20-21, w: ZF, s. 157: *I ja pracowałem własnymi rękami i pragnę pracować; i chcę stanowczo, aby wszyscy inni bracia oddawali się pracy, co jest wyrazem uczciwości. Ci, którzy nie umieją, niech się nauczą.*

<sup>320</sup> Por. 2 Reg 10, 7, w: ZF, s. 137.

<sup>321</sup> Zob. 1 Kor 7,24: *unusquisque in ea vocatione, qua vocatus est, permanent.* Por. Ef 4,1.

każdy ma trwać przed Bogiem w takim stanie, w jakim został powołany, Doktor Seraficki wyjaśnił, że nikt ze stanu laickiego nie może przejść do kleryckiego i zakazuje, aby klerycy, porzucając studia, przechodzili do stanu laickiego. Uzasadniając swoje tłumaczenie, Bonawentura posłużył się postacią św. Franciszka, który według niego zrobił postępy w nauce dzięki lekturze<sup>322</sup>. Ponadto autor listu podparł się tekstem z *Testamentu Biedaczyny*, co jest dowodem na to, że dobrze znał ten dokument, wzywający do szacunku dla wykładających *Pismo Święte* i dla teologów (*doctores sacrae Scripturae*)<sup>323</sup>. Po czym Franciszkanin zgodził się ze swoim rozmówcą w potępieniu ambicji i prestiżu wynikającego z przyjęcia tytułu magistra, ale podkreślił, iż urząd (oficjum – *officium*) może być przyjęty przez braci. Uczony franciszkański bowiem był przekonany, iż bracia, którzy żyją *Ewangelią*, są pierwszymi, którzy ją mogą wyjaśniać.

Kolejnym argumentem poruszonym przez autora *De tribus quaestionibus* jest zajmowanie się filozofią. Proszący o wyjaśnienie profesor paryski zauważył, iż bracia zajmujący się filozofią w toczących się dyskusjach na Uniwersytecie Paryskim przyczyniają się do podziałów a powodem studiowania wydaje się być próżna ciekawość. Bonawentura zgodził się z potępieniem *curiositates*, ale zachęcił swego rozmówcę do posiadania mądrej gorliwości, by nie potępiać tego, co jest sprawiedliwe i usprawiedliwiać to, co jest niesprawiedliwe<sup>324</sup>. Zauważył, iż niemożliwością jest zebranie zboża bez plew, tak też nie można zebrać słowa Bożego, nie posługując się słowem ludzkim. Niekiedy ci, którzy z gorliwością oddają się studiowaniu, wydają się ciekawskimi. Jednak, zauważyła Bonawentura, czasami słowa filozofów pomagają zrozumieć prawdę i przezwyciężyć błędy heretyków, wiele też spraw związanych z wiarą nie mogłoby być rozwiązanych bez pomocy filozofii. Dlatego nie należy osądzać zbyt surowo filozofów, albowiem – jak zauważył św. Augustyn – nie można zrozumieć *Pisma Świętego* bez pomocy innych nauk<sup>325</sup>.

Po powyższych wyjaśnieniach Doktor Seraficki zwrócił się bezpośrednio do swojego rozmówcy mającego wątpliwości, czy wstąpić do franciszkanów, czy do innego zakonu, aby nie zwracał uwagi na kilku braci zachowujących się niegodnie i przez nich oceniał cały zakon. Stwierdzenie to świadczy, iż Bonawentura zdawał sobie sprawę, iż wśród naśladowców św. Franciszka są również ci, którzy nazwani są (*vitiosos*), ale stanowią mniejszość, a nawet margines (trzech, czterech braci).

Ostatnim argumentem, który poruszył w swoim liście Bonawentura jest ten odnoszący się do rozwoju zakonu. Zadający pytania paryski profesor zauważył, iż zakon w swych początkach składał się z ludzi prostych i nieuczonych, a obecnie znajduje się w nim wielu wykształconych. Przyszły generał braci mniejszych zwraca uwagę swego rozmówcy, iż ten argument powinien go bardziej przekonać za wstąpieniem do franciszkanów niż zniechęcić go przed tym krokiem. Albowiem właśnie ten fakt, jak wyznaje Bonawentura, przekonał go do umiłowania Franciszka i jego zakonu. Zakon franciszkański w swych początkach podobny był do Kościoła, który również w swej genezie składał się z prostych rybaków, a obecnie w

---

<sup>322</sup> Bonaventura, *Ad magistrum innominatum*, s. 104: *Qui, cum paucas litteras sciret, postmodum in litteris profecit in Ordine, non solum orando, sed etiam legendo.*

<sup>323</sup> Por. T 13, w: ZF, s. 156.

<sup>324</sup> Por. Bonaventura, *Lettera a un maestro...*, s. 106.

<sup>325</sup> Tamże, s. 106: *Lege Augustinum de Doctrina Christiana, ubi ostendit, quo non potest interligi sacra Scriptura sine aliarum scientiarum peritia.* Na temat tego argumentu zob. F. Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio...*, s. 151-154.

jego skład wchodzi sławni uczeni i wielcy eksperci, podobnie jak w zakonie Świętego z Asyżu. Fakt ten jest argumentem za tym, iż *Religione beati Francisci* nie została wymyślona przez ludzi, ale jest dziełem Bożym, bowiem rzeczy Boże z czasem wzrastają<sup>326</sup>.

Wypowiedź św. Bonawentury na temat rozwoju zakonu stanie się fundamentalną dla wszystkich tych, którzy ewolucję ruchu franciszkańskiego postrzegali jako rozwój, a nie jako zdradę pierwotnych ideałów. Zarazem zastosowane przez Doktora Serafickiego porównanie do rozkwitu Kościoła i argument wzrostu ilościowego i jakościowego jako potwierdzenie błogosławieństwa Bożego stało się argumentem przeważającym w wielu dyskusjach. Tak więc według doktryn bonawenturiańskich rozwój Zakonu św. Franciszka jest ewolucją od ubogiego początku do wielkiej doskonałości zgodnie z planem Bożym dla wszystkich stworzeń, które z czasem wzrastają i stają się doskonałe.

Bonawentura w *Epistola de tribus quaestionibus* napisał, że niedoskonałości i niedociągnięcia w budowaniu ideału w życiu franciszkanów były wynikiem słabości ludzkiej i w większości wypadków miały dotyczyć tylko nielicznych przypadków. Nie wiadomo, czy było to prawdziwe przekonanie Doktora Serafickiego, czy wynikające tylko z prozelityzmu. Jak sam zauważył, w kwestiach związanych z powołaniami należy postępować z wielkim prozelityzmem<sup>327</sup>. Jednak już za kilka lat obraz zakonu w wypowiedziach paryskiego uczonego będzie inny. Po dwóch miesiącach od wyboru na urząd ministra generalnego Bonawentura 23.04.1257 r. napisał list otwarty do całego zakonu, w którym przedstawił obecną sytuację zakonu i jego program naprawy, aby zakon mógł znowu „błyszczeć w Kościele”<sup>328</sup>. Tym razem nie chodzi już o wyjątki i nieliczne przypadki, ale o pewne negatywne tendencje w życiu braci mniejszych. Podobnie jak zdecydowana była obrona stylu życia braci przed atakami z zewnątrz, tak też stanowcze będą działania Bonawentury w celu przywrócenia wierności *Regule* i ślubom zakonnym<sup>329</sup>.

Na początku listu skierowanego do ministrów prowincjalnych i kustoszy nowy minister generalny wyjaśnia swoje zaskoczenie dotyczące wyboru na ten urząd. Stwierdza, iż został mu on narzucony przez papieża, a przyjął go ze względu na posłuszeństwo woli Bożej. Tak więc mają rację historycy twierdzący, że była to nominacja papieska, a nie formalna elekcja<sup>330</sup>. W swej pierwszej odezwie do zakonu Bonawentura nie występuje jako mający władzę, lecz świadomy swej nieudolności brat, któremu powierzono troskę o zakon<sup>331</sup>. Jednak

---

<sup>326</sup> Tamże, s. 108. Na temat argumentacji bonawenturiańskiej dotyczącej rozwoju zakonu zob. P. Maranesi, *Nescientes litteras, L'amonizione della Regola Franciscana e la questione degli studi nell'Ordine (sec. XII-XVI)*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2000, s. 115; F. Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio...*, s. 157.

<sup>327</sup> Por. Bonaventura, *Lettera a un maestro...*, s. 106, s. 108: *Po eo quo prolixae quaestionis necesse est responsionem esse prolixam.*

<sup>328</sup> List Bonawentury został wydany jako *Epistola I* w: Bonaventura, *Opuscoli Francescani/1*, s. 112-117. Tłumaczenia listy 10 głównych zarzutów stawianych braciom przez Bonawenturę na j. polski dokonał Konstanty Ponurek. Zob. *List okólny św. Bonawentury (23 IV 1257)*, w: L. Hardick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska reguła życia*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1988, s. 66-67. Na temat wspomnianego listu zob. też: F. Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio...*, s. 153; E. Caroli, *Prima lettera circolare*, w: tegoż, *Dizionario Bonaventuriano: filosofia, teologia, spiritualita', edizioni Messaggero*, Padova 2008, s. 587-588.

<sup>329</sup> Zob. P. Maranesi, *Bonaventura, ministro generale...*, s. 36-38.

<sup>330</sup> Por. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 167.

<sup>331</sup> Zob. A. Żynel, *Święty Bonawentura – „Drugi założyciel” zakonu franciszkańskiego*, w: S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, *Św. Bonawentura...*, s. 55. Jednak jak zauważył Claudio Leonardi, jest to list bardzo surowy

generał zakonu zdaje sobie sprawę z sytuacji i dlatego zwraca uwagę na zagrożenia i konieczność natychmiastowego działania, bowiem zakon stał się świadkiem skandali (*scandala mundanorum*) spowodowanych przez zeświecczałych zakonników, co spowodowało rany w wielu sumieniach. Doktor Seraficki oznajmił, iż nie chce niczego ukrywać, ale też nie powie wszystkiego, gdyż chce wyłożyć tylko to, czego nie wolno przemilczeć. To, co chce zrobić minister generalny, nie jest czymś nowym, narzucaniem ciężarów czy krępowaniem braci, lecz tylko ogłoszeniem prawdy, albowiem ona nie może być przemilczana<sup>332</sup>. Całe działanie nowego ministra generalnego ma na celu usunięcie przyczyn, które spowodowały, iż blask zakonu został przysłonięty<sup>333</sup>.

Wśród rzeczy, które przysłaniają splendor zakonu na pierwsze miejsce wysuwa się według Bonawentury pieniądz, największy wróg ubóstwa w zakonie. Następną przesłoną jest lenistwo (*otiositas*) niektórych braci. Jest ono źródłem wszystkich grzechów, a ci, którzy jemu podlegają, wybrali monstrualny styl życia (*statum monstruosum*) pomiędzy kontemplacją a życiem czynnym. Następnym elementem przysłaniającym świetność zakonu jest włóczęgostwo. Jak zauważył generał zakonu, po wizycie niektórych braci nie pozostaje dobry przykład, ale skandal. Co więcej, natrętna prośba o jałmużnę tych, którzy się waleśają, doprowadziła do tego, że osoby, które są w podróży, boją się bardziej spotkać braci franciszkanów niż wojska najeźdźców<sup>334</sup>. Jeszcze inną przeszkodą na drodze do odzyskania pełnego blasku przez zakon były wielkie i luksusowe budowle, które obciążają nadmiernymi wydatkami przyjaciół duchowych i zakłócają spokój braci. Ponadto wystawiają zakon na negatywne osądy ludzi. Poza wymienionymi przeszkodami i przysłaniającymi wspaniałość zakonu mistrz z Bagnoregio wymienił jeszcze podejrzanę znajomości z kobietami, których zakazuje *Reguła*, a które powodują podejrzenia, obmowy i skandale. Nieprzynoszące sławy zakonowi było też nierozważne powierzanie funkcji braciom jeszcze nieprzygotowanym i niewypróbowanym. Skandalem, który nie tylko fatalnie wpływa na chwałę zakonu, ale też zgorszenie księży pracujących w parafiach, jest napaść (*invasio*) braci na pogrzeby i testamenty zmarłych<sup>335</sup>. Złą praktyką, irytującą wiernych i księży diecezjalnych, było częste przenoszenie klasztorów minorytów z peryferii do centrum miasta lub ich rozbudowa, które w wydatkach nie brały pod uwagę ubóstwa. Działo się tak, bowiem – jak stwierdza generał zakonu – bracia nie chcieli zadowolić się rzeczami małymi. W ten sposób franciszkanie stali się ciężarem dla ludzi i będą jeszcze większym, jeśli wymienionym wadom nie zapobiegnie się. Opisane zachowania braci doprowadziły do tego, że miłość ludzi do braci nieco oziębła<sup>336</sup>.

Na koniec swego listu Bonawentura wyjaśnia braciom, że zdaje sobie sprawę, iż wymienione wady nie dotyczą niektórych braci, jednak konsekwencje działań nielicznych rozciągają się na cały zakon i przez to również na wszystkich zaciągnięte zostało

---

(*lettera durissima*), potwierdzający wszystkie zdolności Bonawentury do sprawowania urzędu. Zob. C. Leonardi, *La Letteratura francescana*, t. III, Fondazione Lorenzo, Valla 2012, s. XXX.

<sup>332</sup> Bonaventura, *Epistola I*, w: C. Leonardi, *La letteratura francescana* t. III, s. 112.

<sup>333</sup> Tamże, s. 112: *Sane perquirenti mihi causa, cur splendor nostri Ordinis quodam modo obfuscatur.*

<sup>334</sup> Tamże, s. 114: *Occurrit importuna petitio. Propter quam omnes transeuntes per terras adeo abhorrent Fratrum occursum, ut eis timeant quasi praedonibus obviare.*

<sup>335</sup> Zob. L. Pellegrini, *Bonaventura francescano*, w: tegoż, *Frate Francesco e i suo agiografi*, Spoleto 2019, s. 171; Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione*, s. 171-172.

<sup>336</sup> Bonaventura, *Epistola I*, s. 114: *Nam cum Fratres nolint paucis esse contenti, et caritas hominum refrigerit, facti sumus omnibus onerosi, magisque fitemus in posterum, nisi remedium celeiter aponatur.*

przekleństwo. Doktor Seraficki uświadamia braci, iż wszystkie wymienione wady spowodowały wielkie szkody. Winą za to generał zakonu obarczył tych, którzy są letni i niepobożni (*tepidis et indevotis*) oraz myślący według ciała, czyli mądrych po ludzku (*secundum carnem sapientibus*). Ci ostatni ponoszą winę za przyjmowanie wszystkich kandydatów (*moltitudinem*) bez rozpoznania przesłanek, którymi kierują się wstępując do klasztoru<sup>337</sup>.

Jako rozwiązanie nowy generał braci mniejszych proponuje powrót do gorliwości w modlitwie oraz zerwanie z wymienionymi wadami, bowiem tego wymaga doskonałość profesji zakonnej. Bonawentura prosi o to swoich braci w imię św. Franciszka i przez „wylaną krew naszego pana Jezusa Chrystusa”<sup>338</sup>. Pomocne w pracy nad zmianą miało być przestrzeganie konstytucji. Wypowiedź ta świadczy, że istniały w zakonie konstytucje przedbonawenturiańskie, czyli przed tymi, które powstały w Narbonne w 1260 r.<sup>339</sup>.

W swym oficjalnym liście do całego zakonu Bonawentura ogłasza też swój pierwszy dekret, a mianowicie zabrania przenoszenia klasztorów bez jego osobistego pozwolenia, aby w ten sposób ograniczyć związane z tym skandale<sup>340</sup>. Ponadto informuje braci, iż wysłał wizytatorów (*visitatores*), którzy mają doprowadzić do korekcji złych zachowań wśród przełożonych i podwładnych (*tam in capitibus quam in membris*). Na koniec generał zakonu stwierdził, iż całe jego działanie wynika z własnego sumienia i że ze wszystkich swoich sił będzie działał, aby wyplenić wymienione wyżej wady, chcąc uniknąć skandali. Zarysowanemu tu program działania nowego ministra generalnego miał na celu wyplenienie skandali i przywrócenie dawnej sławy zakonowi.

Prawie dziesięć lat później Bonawentura jako generał zakonu do każdego ministra prowincjalnego wysłał kolejny list okólny<sup>341</sup>. Tym razem jest on konsekwencją rozmów prowincjałów z ministrem generalnym i poruszanych podczas nich problemów. Autor przypomina sobie i innym przełożonym, iż obowiązkiem pasterza jest czuwanie nad swym stadem, aby zamknąć drogi grzechów i błędów oraz przywrócić zachowanie dobrych obyczajów.

Doktor Seraficki był przekonany, iż zakon we wcześniejszych latach był przez ludzi ceniony i pełen wielkiej czci, bowiem bracia dążyli do osiągnięcia najwyższej doskonałości. Teraz ze względu na to, iż większość zwraca się w stronę tego, co gorsze lub najgorsze, a przełożeni nie reagują albo czynią to ospale, można zaobserwować jak w zakonie rosną „ciernie grzechów”, przez co święty zakon staje się kompromitacją zamiast przykładem dla innych<sup>342</sup>.

Pierwszym grzechem braci, który wymienił Bonawentura w swym drugim liście okólnym, były wędrowki braci i uporczywość prośb o jałmużnę oraz budowanie nowych, wielkich klasztorów. Zdaniem generała zakonu wynika to z niemożności zadowolenia się

<sup>337</sup> Tamże. Zob. też: P. Maranesi, *Bonaventura francescano*, s. 37.

<sup>338</sup> Tamże: *Clamat hoc beatus Franciscus et sanguis Christi aspersus*. Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 169; C. Leonardi, *La Letteratura francescana*, s. XXX.

<sup>339</sup> Na temat istnienia konstytucji przedbonawenturiańskich zob. C. Cenci, *De Fratrum Minorum Constitutionibus Praenarbonensibus*, AFH 1990, nr 83, s. 63-65.

<sup>340</sup> Bonaventura, *Epistola I*, s. 116: *Nullus deinceps locum mutet sine mea licentia speciali*.

<sup>341</sup> Chodzi tu o tzw. *Epistola II*, w: Bonaventura, *Opuscoli Francescani*/1, s. 118-123. Wydawcy tego listu datują go na maj/czerwiec 1266 r. Zob. tamże, s. 118, przyp. 2.

<sup>342</sup> Bonaventura, *Epistola II*, s. 118-119.

rzeczami małymi, a w konsekwencji z powodu budowania murów następuje destrukcja dobrych obyczajów. Jak widać, problemy dostrzeżone dziesięć lat temu nadal są aktualne.

List ministra generalnego z 1266 r. zawiera też dwa nowe tematy w stosunku do poprzedniego. Oba dotyczą relacji z klerem diecezjalnym. Bonawentura ze zdziwieniem stwierdza, że wielu braci występuje przeciwko zapisanej woli założyciela i głosi kazania bez pozwolenia biskupa oraz proboszcza miejsca, a nawet wbrew nim. Co więcej, wygłaszają oni krytykę biskupów przed świeckimi. Postępowanie braci jest źródłem skandali, kłótni i prowadzi do gniewu nie tylko zainteresowanych purpuratów, ale również samego Boga<sup>343</sup>. Związany z pracą duszpasterską jest też kolejny zarzut, a mianowicie chciwość wyrażająca się w „napaści” (*invasio*) na pogrzeby i testamenty, bez brania pod uwagę proboszczów, do których należy troska duszpasterska (*cura animarum*). Spowodowało to awersję kleru diecezjalnego, czego doświadczył sam autor listu. Ponadto takie zachowanie franciszkanów wywołało również reakcję papieża Klemensa, który poprzez generała napominał braci<sup>344</sup>. By zapobiec wzrostowi konfliktów między klerem diecezjalnym a franciszkanami, św. Bonawentura zwrócił się do papieża z prośbą o nieudzielanie przywilejów poszczególnym braciom lub klasztorom bez potwierdzenia prośby przez ministra generalnego. W odpowiedzi na prośbę ministra generalnego Stolica Apostolska zawiesiła udzielanie uprzywilejowań bez wcześniejszego uzgodnienia z najwyższym przełożonym<sup>345</sup>.

Doktor Seraficki główną przyczynę takiego stanu rzeczy tłumaczy nieprzestrzeganiem przez braci postanowień kapituły generalnej. Bracia nie tylko nie biorą pod uwagę postanowień kapituły, ale również nie są karane przekroczenia. W taki sposób wzrasta pogarda dla dyscypliny i zaniedbanie wewnętrzne, które prowadzi do skandalu. Wszystko to w konsekwencji spowodowało, że jaśniejący kiedyś świętością zakon stracił blask i dobrą opinię, a nawet doprowadziło do tego – jak mówi Paweł Apostoł – że „z naszej winy bluźni się imieniu Bożemu” (Rz 2, 24). Dlatego generał zakonu nakłania ministra prowincjalnego do gorliwszej pracy w wyplenianiu wszelkiego zła. Nie tylko go wzywa, ale wręcz zaklina na krew Jezusa Chrystusa i stygmaty św. Franciszka<sup>346</sup>. Zarazem jako dobry przełożony podaje sposób, jak dokonać naprawy sytuacji. Przede wszystkim należy zachęcić wszystkich do większego zaangażowania się w modlitwę i przestrzegania zapisów *Reguły*. Tych zaś, którzy nie chcą jej przestrzegać, należy poddać karze karceru lub usunąć z zakonu<sup>347</sup>. Wszystko to po to, aby uratować zdrowie zakonu, albowiem – jak napisał generał – zakażony jeden członek ciała, zakaża całe ciało.

Bonawentura był przekonany, że istotnym elementem tożsamości braci mniejszych jest ubóstwo. Nazywa je subtelną prerogatywą zakonu (*paupertas est nostri Ordinis praerogativa sublimis*) i porównuje do drogocennej perły. Może ona jednak, jak powiedział Chrystus, zostać rzucona przed wieprze (Mt 7,6). Aby tak się nie stało, minister generalny

<sup>343</sup> Zob. tamże, s. 119.

<sup>344</sup> Tamże, s. 120: *Ipse sanctissimus pater pontifex Summus, dominus Clemens, Fratres omnes ad cavendum huiusmodi pia providentia per me voluit commonere*. Najwyraźniej chodzi tu o papieża Klemensa IV (1265-1268).

<sup>345</sup> Dotyczy to bulli Aleksandra IV z 21.10.1257 r. Zob. Alexander IV, *Ut ministerium*, t. II, w: BF, s. 253; P. Etzi, *Regola bollata. Costituzioni generali, commenti alla regola e dichiarazioni pontificie nel primo secolo francescano*, w: P. Martinelli, *La grazia delle origini*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009, s. 148-149.

<sup>346</sup> Tamże, s. 120-121.

<sup>347</sup> Por. tamże, s. 120: *Pestiferos et insolentes vel carceri mancipando custodiae, vel a communitate sacri collegii expellendo*.



zaleca, aby prowincjałowie wyeliminowali ciągle prośby o jałmużnę. Stanie się to, gdy ograniczą oni wydatki na budynki i książki, a także ubrania i żywność. W ten sposób życie braci będzie zgodne z ich doktryną. Jest bowiem przewrotnym kłamstwem publiczne deklarowanie dobrowolnego ubóstwa, a zarazem unikania nędzy i życia wewnątrz klasztoru w dobrobycie, a na zewnątrz żebranie<sup>348</sup>.

Następnym poleceniem, które Bonawentura nakazuje wprowadzić ministrom prowincjalnym, jest zakaz krytykowania życia księży i biskupów wobec świeckich. Nie tylko nie należy ich oceniać, ale bracia mają okazywać im szacunek i nie tylko tym, którzy są dobrzy względem braci, ale również tym, z którymi relacje są trudne. By zachować pokój z klerem diecezjalnym, bracia powinni uzgadniać z nimi odprawianie pogrzebów. Dzięki temu nie tylko uniknie się sporów i skarg ze strony księży, ale również będzie widoczne, że bracia pracują dla zbawienia dusz, a nie dla dóbr materialnych<sup>349</sup>.

Ostatnim elementem zawartym w *Drugim liście otwartym* była prośba ministra generalnego do prowincjałów, aby w każdym klasztorze znajdował się egzemplarz statutów zakonnych (*statuta Ordinis*) i żeby były często czytane i wyjaśniane braciom. Ponadto zachęcał, żeby każdy minister prowincjalny dołożył starań do wzrostu gorliwości w zakonie.

Listy ministra generalnego Bonawentury przedstawiają rzeczywistość życia franciszkańskiego w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XIII wieku, która daleka jest od ideału. Właśnie kontrast między głoszoną doskonałością życia ewangelicznego a życiem codziennym jest dla Serafickiego Doktora głównym powodem utraty przychylności ludu i źródłem wielu skandali. Wśród najważniejszych powodów złej opinii o braciach mniejszych jest życie w dużych i bogatych klasztorach oraz włóczęgostwo i natarczywe prośby o jałmużnę. Zauważalne jest też nieprzestrzeganie zasad w pracy duszpasterskiej z klerem diecezjalnym, czyli głoszenie kazań bez pozwolenia biskupa lub proboszcza oraz zachłanność w przyjmowaniu testamentów i sprawowaniu pogrzebów. W pierwszym liście autor jako sposób na zatrzymanie negatywnych tendencji zaleca szczegółową selekcję przy przyjmowaniu kandydatów do zakonu. Jednak, jak widać w drugim liście, podjęte przez generała zakonu środki nie przyniosły zamierzonych skutków. Dziesięć lat później, czyli w drugiej połowie lat sześćdziesiątych XIII wieku, sytuacja w zakonie się nie polepszyła. Rozwinięta działalność pastoralna i potrzebne do jej sprawowania struktury oraz coraz mocniej zakorzenione pewne nienajlepsze zwyczaje okazały się silniejsze niż cała gorliwość reformatorska Bonawentury. Oczywiście nie można w żadnym wypadku podważać dobrych intencji Doktora Serafickiego i prawdziwości jego troski o dobro zakonu. Wydaje się jednak, że w pierwszym liście do całego zakonu najwyższy przełożony zatroskany był o prestiż zakonu, natomiast w drugim już bardziej zależy autorowi na subtelnej prerogatywie zakonu, czyli na ubóstwie. W pierwszym wypadku chodziło bardziej o ocenę zakonu przez środowisko zewnętrzne. W drugim natomiast główną sprawą jest zgodność życia braci z ideałem, w tym wypadku z ideałem pauperystycznym. Według Bonawentury w praktyce życia codziennego powinna być widoczna wielkość powołania franciszkańskiego, a przede wszystkim ubóstwo. Zwłaszcza w drugim liście generał z całą stanowczością, powołując się

---

<sup>348</sup> Bonaventura, *Epistola II*, s. 120: *Foedum est enim profanumque mendacium summae paupertatis voluntarium. Se professorem asserere et rerum penuriam pati nolle, interius divitum instar affluere et exterius more pauperum mendicare.*

<sup>349</sup> Zob. tamże, s. 122.

na krew Chrystusa i stygmaty założyciela, wzywał braci, by powrócili do pierwotnych ideałów franciszkańskich. Warte podkreślenia jest spostrzeżenie Doktora Serafickiego odnośnie do świadomości i przekonań braci żyjących w jego czasach. Bracia byli przeświadczeni o wyższości swojej formy życia nad innymi ze względu na założenie, iż dobrowolne ubóstwo jest najwyższą doskonałością życia chrześcijańskiego. Również sam Bonawentura był o tym przekonany, ale zauważył, iż w życiu bracia często są biednymi tylko z nazwy. Dlatego poucza, by byli uważni i przyjrzeni się dobrze skale, z której zostali wykuci, czyli św. Franciszkowi. W innym bowiem wypadku, żyjąc w społeczeństwie, wystawieni na widok publiczny, i niezgodnie z tym, co głoszą, stają się przyczyną skandali i złej opinii o zakonie.

Listy Bonawentury świadczą o tym, że bracia mniejsi stali się zakonem „kaznodziejskim” oddającym się głoszeniu kazań i pracy duszpasterskiej przede wszystkim w miastach oraz działalności naukowej na uniwersytetach. Ciekawym faktem jest to, iż mimo toczących się dyskusji w świecie uniwersyteckim Doktor Seraficki nie wspomina w swych listach o nadużyciach związanych z działalnością naukową albo ze studiami. Bonawentura taką formę działalności przyjął jako element składowy życia franciszkańskiego i był przekonany, że w ten sposób zakon spełniał wymagania stawiane mu przez Stolicę Apostolską. Choć niektórzy historycy zarzucają mu uległość wobec dyrektyw papieskich<sup>350</sup>, to jednak w sytuacji ataku na zakon kleru diecezjalnego i mistrzów uniwersyteckich jedynym obrońcą minorytów było papieństwo, do którego autorytetu bracia mniejsi wielokrotnie się odwoływali, broniąc swojego stylu życia. Nie dziwi więc uległość wobec Stolicy Apostolskiej. Zarazem minister generalny pochodzący z Bagnoregio był zawsze zwolennikiem rozwoju zakonu. Jak zostało wykazane, już w *Epistola de tribus questionibus* pochodzącej z roku jego wyboru na generała (1257), porównał rozwój ruchu franciszkańskiego do rozwoju Kościoła: od rybaków do doktorów w wypadku Kościoła i od nieuczonych braci do profesorów uniwersyteckich w przypadku braci mniejszych. Jednak ów rozwój nie mógł przesłaniać pierwotnych ideałów, którymi błyszczał zakon w swoich początkach. Dlatego Doktor Seraficki będzie się starał z jednej strony zachować ducha *Reguły*, a z drugiej zaakceptować to wszystko, co jest konieczne do rozwoju, w szczególności do skutecznej pracy apostolskiej. Tak więc pozycja Bonawentury względem zakonu może być określona jako opowiedzenie się za zasadą „złotego środka”, który miał doprowadzić do uspokojenia sytuacji w kontaktach zewnętrznych, przede wszystkim z klerem diecezjalnym i w sytuacji wewnątrzakonnej, ze wzrastającym ruchem tzw. gorliwców (spiritualistów). Generał zakonu brał pod uwagę warunki, w jakich znalazł się zakon, i możliwości realizowania w nich ideału franciszkańskiego<sup>351</sup>.

Mimo dość ostrego i krytycznego tonu listów Mistrza z Bagnoregio, piętnującego nadużycia w życiu klasztorным franciszkanów, trudno przyjąć do wiadomości fałszywy obraz życia klasztornego, które w tym czasie rzekomo było dekadencją. Raoul Manselli napisał, że gdyby doświadczyć codziennego życia w XIII-wiecznym klasztorze Braci Mniejszych, to

<sup>350</sup> Zob. R. Manselli, *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, s. 131.

<sup>351</sup> Tak działalność Bonawentury postrzegają m.in. Moorman i Odoardi. Por. J. Moorman, *A History of the Franciscan Order...*, s. 153. G. Odoardi, *L'evoluzione istituzionale dell'Ordine codificata e difesa da s. Bonaventura*, Atti del Congresso internazionale nel 7 centenario della morte di Bonaventura, Edizioni Miscellanea Francescana, Roma 1976, s. 156-157.

mogła zaskoczyć jego surowość<sup>352</sup>. Nie znaczy to, że wszyscy bracia byli doskonali. Listy Bonawentury wyraźnie świadczą, iż tak nie było, jednak w tym okresie minoryci stanowili dobrze stojącą pod względem moralnym wspólnotę religijną. Generałowi zakonu braci mniejszych bardziej zależało na zwróceniu uwagi na niebezpieczeństwa i zapobieganie im niż na dokumentację rzeczywiście dokonującej się dekadencji<sup>353</sup>.

Święty Bonawentura zdawał sobie też sprawę, iż same zachęty nie wystarczą i potrzebne są nowe przepisy zakonne, aby – jak napisał w pierwszym liście okólnym – wyrwać chwasty błędów i grzechów. Dlatego generał zakonu od momentu swojego wyboru zajmował się opracowaniem zbioru praw obowiązujących braci mniejszych, które miał zamiar przedstawić na najbliższej kapitule generalnej. Zbiór ów miał być wzorcem, według którego będą formowani franciszkanie, i zawierać normy prawne pozwalające na wyciąganie konsekwencji penalnych w wypadku ich nieprzestrzegania.

## b. Konstytucje narbońskie

Po zatwierdzeniu papieskim w 1223 r. *Reguły* skończył się okres dopasowywania prawa do życia prowadzonego przez naśladowców św. Franciszka. Jednak decyzja Stolicy Apostolskiej nie zatrzymała problemów związanych z rozwojem zakonu i koniecznością objęcia nowych dziedzin działalności braci przepisami prawa. Dlatego kapituły generalne wydawały coraz większe liczby norm, które miały uzupełnić luki prawne. Dokumenty te określano terminami „statuty”, *consuetudines* (zwyczaje) lub „konstytucje”<sup>354</sup>.

W starożytnym Rzymie terminem *constitutio* określano każde prawo wydane przez cesarza na piśmie (*per epistulam*), natomiast w czasach średniowiecza nazwą tą zaczęto określać prawo ogłoszone przez rządzącego papieża. Normy prawne zaś ustanowione przez niższą instancję kościelną nazywano *statuta*<sup>355</sup>. W Zakonie Braci Mniejszych normy prawne ustanawiane podczas kapituł generalnych określano jako: *memoriale*, *definitio*, *statutum*, *ordinatio* lub *constitutio*<sup>356</sup>. Z pierwszych piętnastu lat istnienia zakonu po śmierci założyciela nie ma żadnych zachowanych dokumentów prawnych, wydawanych podczas kapituł generalnych. Dopiero w roku obalenia rządów brata Eliasza, czyli 1239 r. – jak wspominają

<sup>352</sup> Por. tamże, s. 130.

<sup>353</sup> Tak uważa Hipolit Jan Lipiński. Zob. H.J. Lipiński, *Regola e legislazione dei Frati Minori nel secolo XIII*, Edizioni ESCA, Roma-Vicenza 1975, s. 150. Trudno jest zgodzić się z opinią autora. Gdyby nie były to rzeczywiste przekroczenia, to dlaczego Bonawentura zamierzał z nimi walczyć? Oczywiście większości wad chciał zapobiegać, ale trudno „wyrwać chwasty”, a tak nazywa wykroczenia generał zakonu, jeśli one nie istnieją. Wątpliwości co do wymienionych błędów ma też Theophile Desbonnets. Zob. Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione*, s. 172. Według Lothara Hardicka byłoby błędem przypisywać zbyt wielkie znaczenie napiętnowanemu wyżej faktom. Zob. L. Hardick, J. Terschlusen, K. Esser, *Franciszkańska reguła życia*, s. 67.

<sup>354</sup> Na temat pojęcia „konstytucja” zob. D. Dudek, *Konstytucja*, w: EK, t. IX, Lublin 2002, s. 725-732.

<sup>355</sup> Zob. P. Etzi, *Iuridica Franciscana, Percorsi monografici di storia della legislazione dei tre Ordini francescani*, Edizioni Messaggero di sant’Antonio, Padova 2005, s. 47.

<sup>356</sup> Zob. M. Bihl, *Statuta Generalia Ordinis edita in capotulis generalibus celebratis Narbonae an. 1260*, AFH 1937, nr 30, s. 31-34; M. Bihl, *Statuta Generalia Ordinis...*, AHF 1941, nr 34, s. 338-350. Heribert Holzapfel uważał, iż trudno określić moc prawną owych dokumentów. Nie były bowiem dokładnymi napomnieniami, a więc teoretycznie przysługiwała im moc prawna, tak jak w konstytucjach, i często uważane były za takie. Wielokrotnie powstawały jednak wątpliwości prawne, co wywoływało dyskusje i podziały. Zob. H. Holzapfel, *Podręcznik historii Zakonu Braci Mniejszych*, s. 46.

Tomasz Eccleston i Salimbene de Adam – powstało wiele nowych norm<sup>357</sup>. Działalność legislacyjna była dość intensywna, a nawet w przekonaniu niektórych nadmierna. Jan z Parmy na kapitule w Metz w 1254 r. na prośbę braci o nowe konstytucje zarządził, aby nie mnożyć nowych zapisów prawnych, a zachowywać już obowiązujące<sup>358</sup>. Dlatego należy zaznaczyć, że konstytucje wydane przez kapitułę generalną w Narbonne w 1260 r. nie były pierwszymi w zakonie<sup>359</sup>. Również Bonawentura w swych listach okólnych do zakonu wspominał o nieprzestrzeganiu przez braci konstytucji. Wcześniejsze dokumenty prawne były jednak, jak zapisał w swej kronice Salimbene, nieuporządkowane i dopiero Bonawentura je usystematyzował i dodał kilka sankcji karnych<sup>360</sup>. Na podstawie prac Cesarego Ceniciego można potwierdzić spostrzeżenie Salimbenego, iż Bonawentura w większości uporządkował już istniejące przepisy zakonne i przedstawił je do zatwierdzenia na kapitule odbywającej się we francuskim Narbonne w 1260 r.

Trudno odpowiedzieć na pytania, jakie zamiary miał Bonawentura, opracowując konstytucje, albowiem jasno ich nie wyraża. Można jednak założyć, iż chciał przedstawić naśladowcom Biedaczyny model życia i podstawę prawną dla ich tożsamości. Oczywiście to interpretacja ideału franciszkańskiego i dostosowanie go do formy życia, jaką prowadziła większość zakonu w owym czasie, a mianowicie do zakonu apostołskiego zajmującego się pracą duszpasterską i kulturą uniwersytecką. Przepisy nowych konstytucji miały zagwarantować braciom bezpieczną drogę w zachowywaniu *Reguły* św. Franciszka, broniąc ich przed skrajnościami. Godny podkreślenia jest fakt, iż dzieło prawne Bonawentury zawiera tylko normy i Doktor Seraficki nie podjął w nim żadnych argumentów: ani teologicznych, ani franciszkańskich. Co ciekawe, *Konstytucje narbońskie* nie zawierają cytatów z *Pisma Świętego*, podobnie nie przywoływany jest przykład św. Franciszka<sup>361</sup>.

Bonawentura w *Prologu* przyrównuje swoje dzieło, powołując się na starotestamentowego Syracha, do żywopłotu opasującego posiadany teren (Syr 36,27). Tam, gdzie on nie istnieje, obszar niechroniony jest narażony na rabunek. Dlatego aby zachować nienaruszoną własność królestwa niebieskiego, należy otoczyć go murem dyscypliny<sup>362</sup>. Normy dyscyplinarne mają chronić zmysły zakonników i dzięki temu przyczynić się osiągnięcia zbawienia dusz (*salute animarum*). Konstytucje nie służą tylko zachowaniu

---

<sup>357</sup> Por. Salimbene, *Cronica*, Edizioni Sciala, Bari 1966, s. 233. Autor stwierdza, iż na kapitule 1239 r. *venne fatta una grande moltitudine di costituzioni* („została wydana znaczna liczba konstytucji”). Zob. też: Eccleston 49-51, w: FF, s. 2043-2045.

<sup>358</sup> Por. Salimbene, *Cronica*, s. 233.

<sup>359</sup> Na temat wcześniejszych konstytucji niż narbońskie zob. Rosalin Brooke i Cesare Cenci. R.B. Brooke, *Early Franciscan Government*, s. 210-235; C. Cenci, *De Fratrum Minorum Constitutionibus Praenarbonensibus*, AFH 1990, nr 81, s. 50-95; J. Moorman, *A History of the Franciscan Order...*, s. 148.

<sup>360</sup> Zob. Salimbene, *Cronica*, Bari 1966, s. 233; G. de Paris, *Histoire de la fondation...*, s. 308-309.

<sup>361</sup> Zob. P. Maranesi, *Bonaventura, ministro generale, di fronte alla Chiesa e all'Ordine francescano*, „Doctor Seraphicus” 2008, nr 55, s. 41. Jak zauważył Luigi Pellegrini nie chodziło o konstytucje we współczesnym znaczeniu tego terminu. Obecnie takie dzieło nazwane zostałoby „statutami generalnymi”. Zob. L. Pellegrini, przyp. nr 2, w: Bonaventura, *Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum editae et confirmatae in Capitulo Generali apud Narbonam a.D. 1260, decima iunii, tempore Rev. P. Fr. Bonaventure*, w: tegoż, *Opuscoli francescani/1*, Citta' Nuova editrice, Roma 1993, s. 128.

<sup>362</sup> Bonaventura, *Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum*, w: tegoż, *Opuscoli francescani/1*, Citta' Nuova editrice, Roma 1993, s. 126: *Custodire illaesam, saepem illi circumdare discilinae*.

porządku w życiu klasztornym, lecz są narzędziem ofiarowanym braciom do zachowania *Reguły*<sup>363</sup>. Brat zachowujący konstytucje, przestrzega wiernie *Regulę* św. Franciszka. Takie podejście do norm prawnych spowoduje w przyszłości powstanie w zakonie całego ruchu (obserwancja) dążącego do jak najwierniejszego zachowania przepisów prawnych jako wyraz wierności *Regule*.

Konstytucje poza tym mają uchronić franciszkanów przed zamieszaniem wynikającym z posiadania wielu wcześniejszych, nieuporządkowanych zapisów prawa. Generał zakonu potwierdza swym wpisem wypowiedź Salimbenego o istnieniu wielu przypisów prawnych, ale nieusystematyzowanych. Autor wszystkie dotychczasowe zapisy prawa ustanowione na kapitułach generalnych poprzedzających tę z 1260 r. ułożył w dwanaście rozdziałów, które jednak nie odpowiadają dwunastu rozdziałom *Reguły* św. Franciszka. Generał braci mniejszych uczynił to nie z własnej inicjatywy, ale z polecenia kapituły generalnej, która – jak podkreśla – posiada najwyższą władzę w zakonie<sup>364</sup>. A więc niepodporządkowanie się zapisom konstytucji byłoby też nieposłuszeństwem, czyli umieszczeniem siebie poza zakonem, bowiem bracia, składając śluby, zostali przyjęci pod posłuszeństwo. Byłoby to zarazem zniszczeniem muru chroniącego przed zakusami diabła. Wydaje się więc, że franciszkanin z Bagnoregio był przekonany, iż niemożliwością jest zachowywanie *Reguły* bez konstytucji. Oczywiście konstytucje nie zastępują *Reguły*, ale dają możliwość zachowania w niej najważniejszych zasad.

Pierwszym zagadnieniem, którym zajął się Bonawentura w swych *Konstytucjach*, była sprawa przyjmowania kandydatów do zakonu. Na wstępie przypomina według niego fundament zakonu, a mianowicie *paupertas* (ubóstwo), które stanowi podstawę całej konstrukcji duchowej. Z tego powodu nie powinien być przyjęty do franciszkanów nikt, kto nie dokonał aktu ekspropriacji<sup>365</sup>. Ponadto kandydat musiał mieć ukończone 18 lat. Mógł być przyjęty na drodze wyjątku również młodzieniec 15-letni, ale tylko wówczas, gdy jego rozwój fizyczny i psychiczny byłby nadzwyczajny (*excellentem*) oraz jego przyjęcie przyczyniało się do znacznego pożytku wiernych.

Jak wynikało z listu okólnego, problemem według generała była zbyt wielka liczba przyjmowanych kandydatów. Dlatego ustanawia dokładne kryterium, a mianowicie do zakonu mogą być przyjęci kandydaci przygotowani pod względem kulturalnym lub już sławni. Bonawentura wyjaśnił, co rozumie pod pojęciem *clericus competenter instructus*, a mianowicie umiał już pisać i czytać w języku łacińskim (*clericus*) oraz posiadał znajomość gramatyki lub logiki, czyli ukończył tzw. *trivium*. Jak widać, do Zakonu Braci Mniejszych mieli być przyjmowani przede wszystkim kandydaci na kapłanów posiadających już dobrą bazę kulturową. Natomiast *laicus* (człowiek nieznający łaciny) mógł być przyjęty tylko w

---

<sup>363</sup> Zob. P. Maranesi, *Regola e le costituzioni del primo secolo francescano: due testi giuridici per una identità in cammino*, w: *La regola dei frati minori*, Atti del XXXVII Convegno internazionale, Assisi, 8-10 ottobre 2009, Spoleto 2010, s. 279. Josef Terschlüsen uważał, iż Bonawentura doprowadził do jednności w zwyczajach i tradycjach zakonu. Zob. J. Terschlüsen, *Regula franciszkańska w świetle prawomocnych orzeczeń papieskich*, w: L. Hardick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska reguła życia*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1988, s. 75.

<sup>364</sup> Bonaventura, *Constitutiones generales...* rozdz. 1, rubryka 3 (dalej: 1, 3), s. 126: *A generali capitulo statuitur, apud quod praecipua residet auctoritas Ordinis gubernandi*.

<sup>365</sup> Tamże 1, 1, s. 128: *Quo nullus ad Ordinem recipiatur nisi expropriatus omnino*.

przypadku palącej konieczności (*urgente necessitate*) związanej z brakiem osoby zajmującej się porządkami w domu i to po uprzednim uzyskaniu pozwolenia od ministra generalnego<sup>366</sup>.

Ustawione tak prawo miało wykluczyć przyjmowanie rzeszy kandydatów i powstrzymać przed wstąpieniem do zakonu tych, którzy wstępując do klasztoru, chcieli jedynie rozwiązać swoje problemy życiowe. Kandydat, który już umiał pisać i czytać po łacinie, nie miał trudności ze znalezieniem pracy i wstępował do zakonu z powołania<sup>367</sup>. Ubiegający się o przyjęcie miał być przeegzaminowany zgodnie z *Regulą* z wiary katolickiej i sakramentów oraz sprawdzony, czy jest zdrowy i nie żyje w związku małżeńskim. Ponadto powinien nie mieć długów, być wolny od kary ekskomuniki i nie przynależć do innego zakonu<sup>368</sup>.

Nowicjusze mieli posiadać w każdej prowincji osobny dom dla nich przeznaczony, w którym pod opieką pobożnego i ostrożnego brata<sup>369</sup> będą uczeni modlitwy, zachowywania ślubów i życia braterskiego, a przede wszystkim gorliwości i zachowywaniu najświętszego ubóstwa (*sacratissimam paupertatem*). W całym okresie odbywania nowicjatu kandydaci nie mogli odbywać studiów, a tym samym posiadać książek związanych z tematyką studiów. Nie wolno im było także rozmawiać z osobami pochodzącymi z innych zakonów bez pozwolenia i tylko w obecności wyznaczonego brata. Nie wolno im było również otrzymywać lub wysyłać listów. Po odbyciu nowicjatu, jeśli starający się o przyjęcie do zakonu zostali uznani za godnych, składali śluby zakonne. *Konstytucje narbońskie* ustaliły formę profesji zakonnej obejmującej czystość, nieposiadanie niczego na własność i posłuszeństwo oraz przestrzeganie *Reguły* braci mniejszych, zatwierdzonej przez papieża Honoriusza<sup>370</sup>.

W rozdziale drugim swych konstytucji Doktor Seraficki zajął się kwestią jakości habitu (*de qualitate habitus*). Idąc za zapisem *Reguły*, Bonawentura stwierdził, iż franciszkanie mają się ubierać w rzeczy o niewielkiej wartości (*vestimentis vilibus*), a owa bezwartościowość ma być ustalana na bazie ceny i koloru. Tak więc głównym elementem brany pod uwagę w ustaleniu ubioru braci była jakość materiału, który miał być marny (*vile*)<sup>371</sup>. Ze względu na słabą jakość materiał nie mógł być miękki i jeśli chodzi o zewnętrzną tunikę, nie powinna ona być ani całkiem biała, ani czarna<sup>372</sup>.

<sup>366</sup> Tamże 1, 4, s. 128. Zob. N. Kuster, *Próby marginalizacji braci zakonnych w historii Zakonu aż do Soboru Lyonńskiego (1274)*, w: M. Miszczyński, *Franciszkański charyzmat braterstwa. Materiały z międzynarodowego sympozjum: „Powołanie franciszkańsko-kapucyńskie w jego wymiarach laickich”*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2008, s. 41; M.E. Capani, *Per la storia dei Minori nella seconda metà del duecento: verso il primo pontificato francescano*, w: E. Pásztor, *Temi e immagini del Medio Evo*, Alla memoria di Raoul Manselli da un gruppo di allievi, Edizioni Studium, Roma 1996, s. 85-89. Natomiast na temat rozumienia terminu „kleryk” w średniowieczu zob. J. Le Goff, *L'uomo medievale*, Editori Laterza, Roma-Bari 1997, s. 21.

<sup>367</sup> Taki argument za powyższym zapisem konstytucji podaje Pietro Maranesi. Por. P. Maranesi, *Bonaventura, ministro generale...*, s.41.

<sup>368</sup> Por. Bonaventura, *Constitutiones generales* 1, 6, s. 128.

<sup>369</sup> Por. tamże 1, 8, s. 130: *Frater religiosus et circumspectus*. Roland Prejs widzi w nim przyszłego magistra nowicjatu. Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 172. Natomiast Francesco Corvino dostrzega w tych przepisach chęć wychowania nowego typu franciszkanina. Zob. F. Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio...*, s. 166.

<sup>370</sup> Por. Bonaventura, *Constitutiones Generales* 1, 11, s. 130.

<sup>371</sup> Na temat ubioru braci mniejszych zob. F. Uribe, *La Regola di san Francesco*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2011, s. 112-113; L. Lehmann, *U percorso di iniziazione*, w: P. Maranesi, F. Accrocca, *La Regola di frate Francesco*, Editrici Francescane, Padova 2012, s. 272-274.

<sup>372</sup> Bonaventura, *Constitutiones generales* 2, 2, s. 130: *Omnio nigrae vel penitus albae tunice desuper non portentur*. John Moorman zauważył, że *Konstytucje narbońskie* po raz pierwszy w historii zakonu robią z habitu

Należy zauważyć, iż generał zakonu używa terminologii św. Franciszka, tzn. nie określa ubioru braci terminem „habit”, ale „tunika”. W zakonie nie może być żadnej widocznej różnicy w ubiorze, dlatego konstytucje stanowiły, iż wszyscy bracia: prowincjał, kustosz, profesorowie uniwersyteccy, spowiednicy i kaznodzieje mają posiadać takiej samej jakości ubiór, wykonany z tego samego materiału<sup>373</sup>. Jeśli zaś chodzi o obuwie, to zgodnie z zapisem *Reguły* bracia mieli chodzić boso i tylko tam, gdzie zachodziła konieczność (i to konieczność dla wszystkich oczywista) mogli za pozwoleniem gwardiana nosić obuwie. Jeśli któryś z braci dobrowolnie przekroczyłby ten zapis, miał odmówić siedem psalmów pokutnych i otrzymać razy<sup>374</sup>. Gdyby nawet ze względu na klimat bracia otrzymali pozwolenie na noszenie butów, to nie mogły to być trzewiki (*stivallos*). Natomiast do sprawowania Mszy św. bracia mieli używać wspólnych sandałów przeznaczonych tylko do tego celu<sup>375</sup>. Do przewiązania ubioru zaś stosować *chorda communis*, czyli zwykłej liny, bez jakichkolwiek dodatków ani ozdób. W opisanym ubiorze bracia powinni również spać i nie używać puchowych poduszek. W ich skromnym stroju miały się wyrażać: surowość (*austeritas*), marność (*vilitas*) i ubóstwo (*paupertas*)<sup>376</sup>. Zapisy z tej części konstytucji świadczą o tym, iż kolor i kształt habitu stały się elementem składowym tożsamości braci mniejszych i czynnikiem przyczyniającym się do jedności zakonu.

Jako że zgodnie z przekonaniem Bonawentury istotą tożsamości braci mniejszych jest ubóstwo, tematowi temu poświęcił dużo miejsca. Najpierw w rozdziale trzecim zajął się wyjaśnieniem terminu *pecunia*. Doktor Seraficki stwierdził, iż przez *pecunia* ma się rozumieć nie tylko pieniądze, lecz wszystko to, co może zostać sprzedane. W tym wypadku definicję autor *Konstytucji narbońskich* zaczerpnął z *Komentarza czterech mistrzów*<sup>377</sup>. Bonawentura podkreślił, iż wszystkie zapisy odnoszące się do *pecuni* są podyktowane chęcią lepszego zachowywania *Reguły*. Z uwagi na ubóstwo i nieprzyjmowanie *pecuni* generał zakonu zabronił w miejscach przebywania braci umieszczania skrzynek przeznaczonych do zbierania ofiar i zbierania tacy podczas głoszonych kazań<sup>378</sup>. Również podczas sprawowania sakramentu pojednania nie wolno było braciom prosić o ofiary ani dla siebie osobiście, ani na miejsce ich przebywania, czyli na klasztor. Zabroniona została też interwencja w sporządzaniu testamentów. Jeśliby któryś z braci nie zachował tych przepisów, miał być poddany karze trzech dni o chlebie i wodzie, a gdy był spowiednikiem, zostawał zawieszony w sprawowaniu swej funkcji<sup>379</sup>.

Jak widać, normy prawne zabraniały braciom tego wszystkiego, co Bonawentura zapisał jako przekroczenia w swych listach do zakonu i o co oskarżali franciszkanów księża diecezjalni i biskupi. Właśnie ze względu na przestrzeganie ubóstwa braci nie mogli posiadać żadnego magazynu lub depozytu na przechowywanie złota, srebra lub innych wartościowych

---

uniform, czyli taki sam strój dla wszystkich. Według autora wcześniej kolor i kształt habitu zależał od decyzji prowincjała. Zob. J. Moorman, *A History of the Franciscan Order*, s. 149.

<sup>373</sup> Tamże 2, 3, s. 132.

<sup>374</sup> Tamże 2, 8: *Quis contra ex deliberatione fecerit, toties dicta septem psalmos paenitentiales et tot recipiat disciplinas.*

<sup>375</sup> Tamże 2, 9: *Et habentur cacaementa pro celebrandis Missis in communi, et fratrem occasione Missarum illis tunc et non alias calceantur.*

<sup>376</sup> Tamże 2, 12, s. 134.

<sup>377</sup> Por. L. Oliger, *Expositio Quatuor Magistrorum super Regulam*, Romae 1952, s. 141.

<sup>378</sup> Bonaventura, *Constitutiones Generales* 3, 5, s. 134.

<sup>379</sup> Por. tamże 3, 7, s. 134.

przedmiotów. Jedynymi wartościowymi rzeczami, której posiadanie było dopuszczone przez *Konstytucje narbońskie*, były książki<sup>380</sup>. Zakazano też zaciąganie kredytów lub długów pod budowę lub rozbudowę klasztorów<sup>381</sup>. Ponadto ze względu na zachowywanie ubóstwa zabroniono zawieszania w miejscu przebywania braci obrazów i innych cennych ozdób. Co więcej, zakazano niepotrzebnych okien i ozdobnych kolumn oraz nadmierną przestronność pomieszczeń w zakresie długości, wysokości i szerokości<sup>382</sup>. Nad przestrzeganiem owych norm mieli czuwać gwardianowie i wizytatorzy generalni.

Zapisy *Konstytucji narbońskich* nie odnosiły się tylko do klasztorów, ale również do kościołów używanych przez braci. Nie mogły one posiadać sklepienia kolebkowego (*testudinatae*), z wyjątkiem głównej kaplicy (*maiore capella*), a dzwonnica kościoła nie mogła być budowana jako osobna wieża<sup>383</sup>. Zakaz obejmował też witraże poza oknem za chórem braci za ołtarzem głównym, gdzie mogły być malowane przedstawienia krzyża, Matki Bożej, św. Jana, Franciszka czy Antoniego z Padwy<sup>384</sup>. Miejsce pobytu braci nie powinno przylegać do cmentarza parafialnego ani do baptysterium. Co do pochówku w kościołach braci nie wolno było przyjmować nikogo, chyba że pochowanie kogoś poza kościołem braci wywołałoby skandal. Natomiast w sprawie zwierząt *Konstytucje* zabraniały trzymania ich przez braci, za wyjątkiem kotów i ptaków żywiących się odpadami<sup>385</sup>.

Cały czwarty rozdział *Konstytucji narbońskich* poświęcony jest zachowaniu się braci w klasztorze. Czytając zawarte w nim normy, odnosi się wrażenie przebywania w opactwie benedyktyńskim, w którym szczególną uwagę zwracano na okresy postów, milczenie i pracę intelektualną. Oprócz postów przypisanych przez *Regulę* nakazany był także post w wigilię apostołów i w przeddzień liturgicznego wspomnienia św. Franciszka. Zgodnie z normami konstytucji bracia w swoich klasztorach nie mogli spożywać nigdy mięsa. Zwolnieni z tego przepisu byli chorzy i osłabieni. Za takich nie należało uważać jednak tych, którzy poddani byli rytowi opuszczania krwi. Bracia mieli nie spożywać mięsa nie tylko w klasztorze, ale również przebywając poza nim<sup>386</sup>. Ci, którzy nie zachowaliby tego zapisu, musieli pościć trzy dni o chlebie i wodzie. Normą miał być jeden posiłek dziennie i to bez wyszukanych potraw. Co więcej, franciszkanie nie mogli spożywać posiłków w miejscach publicznych i jeść z innymi, za wyjątkiem purpuratów i władzy lokalnej lub też z innymi zakonnikami<sup>387</sup>. Zabronione było również doprawianie pokarmów tłuszczem ze słoniny i przyrządzanie pokarmów z mielonego mięsa. Na podstawie owych zapisów można zauważyć, jak daleko odeszli franciszkanie w pięćdziesiąt lat od pierwotnego zapisu o jedzeniu tego, co im podano,

---

<sup>380</sup> Tamże 3, 8.

<sup>381</sup> Por. tamże 3, 14, s. 136.

<sup>382</sup> Tamże 3, 15: *Cum autem curiositas et supefluitas di recte obvient paupertati, ordinamus quo aedificiorum curiositas in picturis, caelaturis, fenestris, columnis et huismodi aut superfluitas in longitudine, latitudine et altitudine, secundum loci conditio nem, arctius evitetur*. Na temat norm architektonicznych zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 174.

<sup>383</sup> Por. Bonaventura, *Constitutiones Generales* 3, 17, s. 136.

<sup>384</sup> Zob. tamże 3, 18, s. 138.

<sup>385</sup> Por. tamże 3, 23: *Item nec pro fratre aliquo, nec po loco animal aliquod ab Ordine, nec ab aliquo nomine Ordinis teneatur, exceptis murilegis et quibusdam avibus per immunditiis amovendis*. Theophile Desbonnets uważał, iż chodzi tu o udomowione kruki. Zob. Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione*, s.174.

<sup>386</sup> Por. tamże 4, 4; 4, 6, s. 140.

<sup>387</sup> Tamże 4, 8, s. 140.



i o byciu zadowolonym z towarzystwa żebraków<sup>388</sup>. Jednak wówczas bracia wędrowali przez świat, pozbawieni stałego zamieszkania, a obecnie przebywali w klasztorach.

Następnym znakiem monastycznej życia franciszkańskiego były różne przepisy odnoszące się do milczenia. Bracia mieli je zachowywać od momentu modlitwy na zakończenie dnia do pierwszej godziny kanonicznej. Ponadto milczenie należało zachowywać na krągankach, w dormitorium, chórze zakonnym, refektarzu i czytelni. Obowiązek milczenia obejmował też *hora dormitionis* (godzinę snu), popularnie zwaną sjestą, obowiązującą od Wielkiej Nocy do uroczystości Podwyższenia Krzyża Świętego<sup>389</sup>. Poza tym w numerach 12 i 13 opisane zostały dokładnie inne okoliczności, w których należało zachowywać milczenie, jak np. przy przejściu z kościoła do refektarza. Zawsze jednak, gdy zachodziła taka konieczność, można było wyrazić swoje życzenie, ale krótko i przyciszonym głosem<sup>390</sup>. Za każde nieuzasadnione przekroczenie panującej w klasztorze ciszy bracia mieli być ukarani obowiązkiem odmówienia psalmu *Miserere mei, Deus*, a gwardian nakładał na winnego karę powstrzymania się od posiłku lub napoju<sup>391</sup>.

Mimo że norma konstytucyjna stanowiła, iż żaden brat nie może dysponować osobnym pomieszczeniem i wszyscy mają korzystać ze wspólnego dormitorium, to podkreślała, że z wyjątkiem prowincjałów i wykładowców w studium generalnym<sup>392</sup>. Widać więc, że wykładowcy uniwersyteccy zrównani zostali z prowincjałami, co świadczy o wartości nauki dla zakonu i ludziach poświęcających się jej. Zarazem łatwo dostrzec tworzenie się pewnych klas w życiu klasztornym. Na najniższym poziomie byli bracia nieznający łaciny (laicy), później kapłani zajmujący się pracą duszpasterską, a najwyżej klasyfikowali się profesorowie. Tylko oni posiadali przywilej osobnej sypialni, pozostali spali we wspólnym dormitorium. Te przywileje na pewno wpłynęły na podziały wewnątrz klasztoru i na sposób przeżywania braterstwa (*fraternitas*) jako równości między członkami tego samego zakonu. Tak więc oprócz wprowadzonego wcześniej podziału na braci laików i kleryków teraz doszła jeszcze grupa nauczycieli wyższych uczelni<sup>393</sup>.

Wyrazem braterstwa było przyjmowanie gości, przede wszystkim braci przybywających z odległych prowincji. Co ciekawe i godne podkreślenia, bracia dominikanie mieli być przyjmowani tak samo jak franciszkanie, a ci, którzy wzniecali spory między dwoma zakonami żebrzącymi, powinni zostać surowo ukarani<sup>394</sup>.

---

<sup>388</sup> Por. 1 Reg 3, 13, w: ZF, s. 101: *I wolno im według Ewangelii jeść wszystkie potrawy, jakie im podadzą*. Zob. też: 1 Reg 9, 2, w: ZF, s. 106: *I powinni się cieszyć, gdy przebywają wśród ludzi prostych i wzgardzonych, ubogich i słabych, chorych i trędowatych i żebraków przy drogach*.

<sup>389</sup> Bonaventura, *Constitutiones Generales* 4, 11, s. 142: *Hora dormitionis a Pascha ad fes tum Exaltationis Sanctae Crucis*.

<sup>390</sup> Tamże 4, 13, s. 142: *Liceat tamen breviter et subisse significare quo necesse est*.

<sup>391</sup> Por. tamże 4, 15.

<sup>392</sup> Por. tamże, 4, 16: *Nullus frater habeat camera clausam vel a dormitorio sequestram. Ministris exceptis et lectoribus in generalibus Studiis consitutis*. Na temat *lectoribus* i ich roli w zakonie zob. E. Fontana, *Frati, libri e insegnamento nella Provincia minoritica di s. Antonio (secoli XIII-XIV)*, Centro Studi Antoniani, Padova 2012, s. 9-13.

<sup>393</sup> Theophile Desbonnets uważał, że Bonawentura nie miał takiego zamiaru i dopiero później doszło do podziału na dwie, a nawet trzy klasy w klasztorze franciszkańskim. Zob. Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione*, s. 174.

<sup>394</sup> Por. tamże 4, 19, s. 142.

*Konstytucje narbońskie* autorstwa św. Bonawentury pierwszy raz w historii ruchu franciszkańskiego zajęły się wyglądem zewnętrznym zakonników. Bracia mieli wyglądać jak przystoi zakonnikom (*sicut decet religiosos*), tzn. nosić tonsurę wystrzyżoną w odpowiedni sposób, tzn. między uszami a tonsurą odległość nie mogła być większa niż na trzy palce. Dokument zajął się też ich „wizerunkiem wewnętrznym”. Franciszkanie mieli przystępować do Komunii św. w dni świąteczne, natomiast do spowiedzi przynajmniej dwa razy w tygodniu. Ponadto każdy brat powinien mieć własnego spowiednika<sup>395</sup>.

Konstytucje zawierały również normy określające zachowanie braci na zewnątrz klasztoru. Po pierwsze, z klasztoru mógł wyjść tylko brat o ugruntowanej moralności (*maturus moribus*) i zawsze w towarzystwie socjusza moralnie pewnego. Ponadto po powrocie do klasztoru obaj wychodzący byli zobowiązani pod posłuszeństwem zreferować gwardianowi o wszystkich przekroczeniach towarzysza<sup>396</sup>. By zapobiec skandalom związanym z wałęsaniem się braci, Bonawentura zabronił ministrom, kustoszom i gwardianom wysyłanie braci poza terytorium obejmujące ich władzę, chyba że zachodziła poważna konieczność. Bracia, którzy podróżowaliby poza własną prowincję bez pozwolenia przełożonego, podlegali karze pozbawienia kaptura na siedem dni. Doktor Seraficki zabronił też braciom udawania się osobiście lub przez rzeczników do Stolicy Apostolskiej bez autoryzacji ministra generalnego. Bez jego zgody nie wolno było też braciom prosić papieża o przywileje dla nowych klasztorów<sup>397</sup>.

Rubryka szósta *Konstytucji narbońskich* jest najdłuższą w całym dokumencie i poświęcona jest zajęciom braci (*de occupationibus fratrum*). Najpierw odwołując się do zapisu *Reguły* o łasce pracy, Bonawentura stwierdza, iż wszyscy bracia (laicy czy klerycy) powinni wykonywać pracę. Głównymi zajęciami braci były: pisanie, czytanie i studiowanie<sup>398</sup>. Za pracę uznana jest też działalność duszpasterska i dlatego spowiednicy mieli słuchać spowiedzi w godzinach wyznaczonych przez kapitułę prowincjalną. Jednak żadnemu kapłanowi nie wolno spowiadać osób duchownych lub świeckich bez pozwolenia ministra prowincjalnego i bez otrzymania pozwolenia od biskupa miejsca lub przynajmniej od proboszcza parafii, w której spowiada<sup>399</sup>.

Można tu dostrzec pokłosie niedawnych sporów z klerem diecezjalnym. Generał franciszkanów, chcąc ograniczyć, a nawet zlikwidować zarzewia konfliktów podporządkował działalność pastoralną braci nie tylko uzyskaniu zgody od prowincjała, ale również od biskupa miejsca. Dość kuriozalnie w czasach współczesnych brzmi zakaz indywidualnego spowiadania kobiet. Spowiednik mógł wyspowiadać niewiastę tylko w obecności socjusza, w miejscu, gdzie on i socjusz będą dobrze widoczni<sup>400</sup>. Norma wynikała z wcześniejszych oskarżeń braci o podejrzanе kontakty z kobietami i związane z tym skandale. Ze względu na

<sup>395</sup> Por. tamże 4, 23, s. 144.

<sup>396</sup> Tamże 5, 1-2, s. 144. Jak zauważył Luigi Pellegrini, życie braci zostało poddane surowej inwigilacji. Zob. L. Pellegrini, *Bonaventura ministro generale e agiografo*, w: tegoż, *Frate Francesco e i suoi agiografi*, s.184.

<sup>397</sup> Bonaventura, *Constitutiones generales* 5, 13-15, s. 146.

<sup>398</sup> Zob. B. Fajdek, *La vocazione apostolica dell'Ordine dei Frati Minori secondo gli Opuscoli di San Bonaventura*, Editrice Antonianum, Roma 1987, s. 114-116. Bogdan Fajdek uważa, iż *Konstytucje narbońskie* wyznaczyły model studiów w zakonie franciszkańskim

<sup>399</sup> Bonaventura, *Constitutiones generales* 6, 3, s. 150.

<sup>400</sup> Por. tamże 6, 5: *Item nullus frater pro confessione audienda seu quacumque alia de causa iuxta mulierem stet aut sedeat, nisi ubi ipse et eius socius libere possint mutuo se videre.*

zakaz kontaktów nie wolno było braciom budować klasztorów lub innych mieszkań dla mniszek albo zakonnic oraz przyjmować ślubów czystości od kobiet.

W okresie rządów św. Bonawentury bracia byli już na tyle sławni i dobrze wykształceni, iż wielu władców: królów, książąt lub innych suwerenów chciało ich zatrudnić na swoich dworach. Aby temu zapobiec, generał zakonu zabronił takich praktyk, a nieprzestrzegający owego zakazu miał być wyłączony *ipso facto* (po zaistnieniu faktu) z łask zakonu. Gdyby okazał się kapłanem, zawieszano mu pozwolenie na sprawowanie sakramentu pokuty<sup>401</sup>. Pokusa do przyjmowania wyższych stanowisk pochodziła nie tylko ze strony władzy świeckiej, ale również od władzy kościelnej. W tym wypadku chodziło o przyjmowanie nominacji na biskupów. Franciszkanin mógł przyjąć taką funkcję tylko ze względu na posłuszeństwo i po otrzymaniu zgody od ministra generalnego. Bez zgody najwyższego przełożonego miał być pozbawiony ksiązek należących do zakonu, a ponadto wszelkiej pomocy od zakonu, również łask przynależnych członkom zakonu, czy za życia, czy po śmierci<sup>402</sup>. Podobnie działo się w sytuacji przyjęcia święceń kapłańskich. Zakonnik mógł je uzyskać tylko po otrzymaniu zgody od swojego ministra prowincjalnego.

Wyjaśniając rozdział X *Reguły*, Bonawentura zabronił braciom nieumiejącym czytać zdobywania tej umiejętności. Co więcej, zakaz obejmował również tych braci, którzy chcieliby braci analfabetów nauczyć czytania. Gdyby jednak któryś z braci złamał ten zakaz, powinien być wydzielony ze wspólnoty brewiarza i refektarza, czyli wspólnych posiłków<sup>403</sup>.

Następnie Doktor Seraficki skupił swą uwagę na studium generalnym w Paryżu. Bracia, którzy mieli być wysłani na studia do Francji po odbyciu nowicjatu, mieli kształcić się przez dwa lub trzy lat w wybranym studium we własnej prowincji lub sąsiedniej, chyba że prezentowali już taki poziom przygotowania uniwersyteckiego, że mogli być wysłani do Paryża bezpośrednio po ukończeniu nowicjatu. Ci, którzy zostali uznani za godnych wysłania za granicę, mieli studiować przez trzy lub cztery lata, tzn. do momentu otrzymania *officium lectoris*. Bonawentura podkreślił, iż kandydaci na studia uniwersyteckie mieli posiadać szczególne uzdolnienia do nauki, tężyznę fizyczną (*fortes corpore*), być otwarci w relacjach z innymi i zgodni. Nad kwalifikacjami studentów mieli czuwać ich przełożeni. Gdyby wysłali na Uniwersytet Paryski kandydata niespełniającego wyżej wymienionych warunków, zaciągali na siebie karę trzech dni postu o chlebie i wodzie<sup>404</sup>.

Studia w Paryżu lub w innym studium generalnym zakonu były początkiem kariery, dlatego niektórzy chcieli się na nie dostać, wykorzystując znajomości i protekcję ze strony świeckich. Stąd Bonawentura, chcąc zablokować takie praktyki, na wszystkich, którzy

<sup>401</sup> Por. tamże 6, 7. Giovanni Odoardi zauważył, że również Stolica Apostolska chciała wykorzystać jak największą liczbę braci w swojej polityce, jako nuncjuszy apostolskich czy też na stanowisko biskupa diecezji lub inkwizytora. Zob. G. Odoardi, *L'evoluzione istituzionale dell'Ordine codificata e difesa da S. Bonaventura*, „Miscellanea Francescana” 1975, nr 75, s. 148-149.

<sup>402</sup> Tamże 6, 8, s. 150: *Item quicumque frater sine licentia Ministri generalis archiepiscopatum vel episcopatum receperit, nisi per talem obedientiam compellatur quam trasgrediendo peccaret mortaliter, ipsum Statuto praesenti libris, suffragiis, societate et beneficiis Ordinis tam in vita quam in morte privamus.*

<sup>403</sup> Tamże 6, 11, s. 152: *Prohibemus, ut de cetero fratrem qui nesciunt legere psalterium, litteras non addiscant, nec alii eos doceant. Et si quis contrafecit, a communione officii et mensae separetur usque ad satisfactionem condignam.* Zob. Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione*, s. 175.

<sup>404</sup> Zob. tamże 6, 12-15, s. 152. Na temat studiów i przygotowania kandydatów do *studium generale* w Paryżu zob. B. Fajdek, *La vocazione apostolica...*, s. 116-117.

dopuszcziliby się tak niecnym sposobów, nałożył karę zawieszenia we wszystkich urzędach sprawowanych w zakonie po zaistnieniu faktu (*ipso facto*). Podobnie należało postąpić z bratem, który w jakikolwiek sposób wpływał na promocję samego siebie<sup>405</sup>. Każda prowincja mogła wysłać do studium generalnego w Paryżu dwóch braci. Samodzielnie ponosiła koszty związane z zakupem książek, natomiast wydatki na utrzymanie i ubranie pokrywał klasztor paryski<sup>406</sup>.

Z tematem studiów uniwersyteckich związany był też problem publikacji naukowych. Bonawentura zakazał wydawania prac naukowych przez braci, jeśli wcześniej nie zostały one poddane ocenie ministra generalnego lub prowincjalnego z jego definitorium<sup>407</sup>. Zapewne taki zapis konstytucji był konsekwencją wydania przez Gerarda z Borgo San Donnino jego *Introductorium in evangeliam aeternum*, które sprowadziło na cały zakon podejrzenie o sprzyjanie herezji joachimizmu. By zachować kontrolę nad czytаныmi przez braci treściami i uchronić ich przed szkodliwą literaturą, nie wolno im było rozpowszechniać doktryn podejrzanych (*suspectam*) lub wątpliwych, jeśli chodzi o ortodoksję.

W przypadku przeniesienia brata z jednego miejsca na inne mógł on zabrać ze sobą książki, na których używanie uzyskał pozwolenie odpowiednich władz. Natomiast po śmierci brata książki przechodziły pod zarząd prowincji. Księgi używane przez brata należały do całego zakonu i dlatego w każdym momencie mogły zostać danemu bratu zabrane i przekazane innemu<sup>408</sup>.

Cały rozdział siódmy *Konstytucji narbońskich* poświęcony został poprawianiu przestępców (*De correctiones delinquentium*), co już poprzez swój tytuł świadczy o powadze problemów w Zakonie św. Franciszka. Rozrost terytorialny i liczbowy braci mniejszych doprowadził do tego, że zakon nie mógł być zarządzany tylko poprzez wezwanie ewangeliczne i zachęty do przestrzegania *Reguły*. Z powyższych powodów generał zakonu wprowadził przepisy karne, z karą więzienia włącznie. Konstytucje podają pięć grzechów, po których popełnieniu należało zgłosić się do ministra prowincjalnego. Były nimi: grzech cielesny (*lapsu carnis*), uparte nieposłuszeństwo (*pro inobedientia costumaci*), przyjęcie pieniędzy (*receptione pecuniae*), ciężka kradzież (*enorme furto*) oraz gwałt na innej osobie (*violenta in alium*). W tych wypadkach wymiar kary zależał od ministra i wyjaśnień złożonych Stolicy Apostolskiej i obejmował karę więzienia oraz wydalenie z zakonu. Nikt jednak nie mógł być uwięziony lub usunięty z zakonu, jak tylko po dokonaniu ciężkich przestępstw, wśród których oprócz pięciu wymienionych znalazła się też herezja<sup>409</sup>.

W życiu wewnątrz klasztorów dochodziło do kłótni słownych, a nawet do rękoczynów. Świadczą o tym zapisy konstytucji, w których przewidziane są kary za podobne występki, jak np. noszenie szat kandydata do zakonu za groźby słowne wobec brata lub za lekkie pobicie. Jeśli jednak doszło do ciężkiego pobicia, oskarżonego brata po odbyciu kary więzienia usuwano z zakonu<sup>410</sup>. Nieprzewidziane były odwołania od sądzanych kar, a jeśliby ktoś jednak się odwołał, miał być wyłączony z życia wspólnego<sup>411</sup>.

<sup>405</sup> Bonaventura, *Constitutiones generales* 6, 17-18, s. 152.

<sup>406</sup> Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 172.

<sup>407</sup> Bonaventura, *Constitutiones generales* 6, 21, s. 154.

<sup>408</sup> Por. tamże 6, 27, s. 154.

<sup>409</sup> Por. tamże 7, 1-3, s. 156.

<sup>410</sup> Zob. tamże 7, 5-6, s. 156.

<sup>411</sup> Por. tamże 7, 11: *Appellatio in nostro Ordine sub interminatione anathematis nulla fiat*.

Pod świętym posłuszeństwem było zakazane publikowanie poza zakonem informacji o tym, dlaczego został pozbawiony swego urzędu generał, prowincjał, kustosz lub gwardian. Pod zakaz ten podlegały też sprawy poruszane na kapitule i wszystko, co mogłoby się przyczynić do zniesławienia zakonu. Ponadto pod taką samą karę ekskomuniki podlegali wszyscy bracia, którzy czynami lub słowami przyczynili się do podziałów w zakonie. Jeśli ktoś by się tego dopuścił, miał być traktowany jak schizmatyk, ekskomunikowany i niszczyciel zakonu i powinien być wyłączony z życia wspólnotowego, dopóki nie naprawi wyrządzonych szkód<sup>412</sup>. Zapis ten świadczy o natężeniach wewnętrznych w zakonie. Zapewne odnosił się do rodzącego się ruchu spirytualów, który – jak wiadomo – doprowadził w konsekwencji do podziałów. Bonawentura takich braci, którzy doprowadzali do rozłamów, nazywał apostatami (*apostatas*). Nakazywał też wszystkim przełożonym troskę o braci i przestrzeganie zapisanych norm, bowiem kto nie zachowuje drobnych przepisów, z czasem przestanie zachowywać również tych większych i ważniejszych. W celu sprawdzenia poziomu życia braci w każdej wspólnotie przynajmniej raz w tygodniu powinna odbyć się kapituła klasztorna, aby w ten sposób nie zaniechać naprawy nawet najmniejszych przekroczeń<sup>413</sup>. Prawodawca wziął pod uwagę również sytuację kulturalną braci laików. Kustosz powinien im wyjaśniać zapisy konstytucji *in vulgari*, czyli w języku narodowym, a nie po łacinie<sup>414</sup>.

Poprawianiu zachowań braci miały służyć według zapisów *Reguły* wizyty ministrów w swoich prowincjach. Konstytucje przełożonym prowincjalnym w wykonywaniu swych obowiązków wyznaczają pomoc w postaci wizytatorów (*visitatores*), którzy w okresie trzech lat mieli dokonać wizyty kontrolnej całego zakonu. Wizytator miał otrzymać socjusza w postaci brata umiającego zachować dyskrecję (*socius discretus*), z którym mógłby konsultować się w sprawie poszczególnych przekroczeń braci. Ponadto socjusz w wypadku choroby lub śmierci wizytatora kontynuował jego działalność<sup>415</sup>. Wizytatorzy nie mieli władzy, aby zmienić zapisy konstytucji. Wizytacja miała trwać trzy dni w *in locis conventualibus* i dwa dni w klasztorach *non conventualibus*. Podział na klasztory konwentualne i pustelnie nie został wprowadzony przez Bonawenturę, ale *Konstytucje narbońskie* usankcjonowały stan faktyczny<sup>416</sup>. W domach konwentualnych przebywali bracia oddający się pracy duszpasterskiej i musiało ich być przynajmniej trzynastu.

Zgodnie z przywilejem otrzymanym 5.05.1250 r. w bulli *Cum tanquam veri* Innocentego IV<sup>417</sup> miejskie kościoły braci zostały zrównane w uprawnieniach z kolegiatami. Przy kościołach istniały duże konwenty braci, którzy głosili kazania, odprawiali Msze św. i spowiadali wiernych. Natomiast klasztory bez takich uprawnień były nazywane pustelniami lub klasztorami niekonwentualnymi, w których zakonnicy oddawali się modlitwie i kontemplacji.

---

<sup>412</sup> Tamże 7, 13, s. 158: *Item sub interminatione anathematis prohibemus, ne quis verbo vel facto aliquo modo ad divisionem nostri Ordinis laborare praesumat.*

<sup>413</sup> Tamże 7, 19-20, s. 160.

<sup>414</sup> Por. tamże 7, 21, s. 160.

<sup>415</sup> Zob. tamże 8, 1-3, s. 162.

<sup>416</sup> Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 173; L. Pellegrini, *Bonaventura ministro generale...*, s. 185; J. Moorman, *A History of the Franciscan Order*, s. 150.

<sup>417</sup> Zob. Innocentio IV, *Cum tanquam veri*, w: BF, t. I, s. 538; G. de Paris, *Histoire de la fondation...*, s. 172.

Bonaventura w swych konstytucjach podaje też schemat przebiegu wspomnianej wizytacji. Najpierw po zebraniu całej wspólnoty miały być odczytane *Reguła* i konstytucje. Następnie w przemowie wizytator przypominał braciom, iż pod świętym posłuszeństwem mają wyjawić wszystkie przekroczenia względem *Reguły* i konstytucji, czy własne, czy innych braci. Po czym brat wyznawał indywidualnie swoje przewinienia i wychodził z sali. Po jego wyjściu inni mogli mówić o przewinieniach oskarżającego się brata. Pod posłuszeństwem zakazane było wyjawianie imion oskarżających braci oskarżanym. Ponadto zabronione było przeprowadzanie przez oskarżonych dochodzenia w sprawie braci oskarżających go. Chyba że dotyczyło ciężkiego przestępstwa, wówczas należało ujawnić imiona obu stron, czyli oskarżonego i oskarżających<sup>418</sup>. Konstytucje przewidywały też sytuację, gdy brat fałszywie oskarża innego. Wówczas oskarżający miał ponieść taką samą karę jak ta, którą poniósłby oskarżany o to przestępstwo. Wizytatorzy i ich socjusze byli zobowiązani do zachowania tajemnicy i nieujawniania tajemnicy zasłyszanej podczas wizytacji. Natomiast wszystkie zapiski miały zostać spalone w miejscu publicznym<sup>419</sup>. Jeśli powstałyby jakieś zaniedbania z strony wizytatorów, należało poinformować o tym na kapitule generalnej.

Po omówieniu norm dotyczących poprawy zachowań braci Bonaventura przeszedł do spraw związanych z wyborem ministra generalnego. Zgodnie z zapisem dziesiątego rozdziału *Reguły* wyboru generała mieli dokonać prowincjałowie i kustosze po wcześniejszym wezwaniu Ducha Świętego. Gdyby wszyscy wybierający byli zgodni co do jednego kandydata, to jego wybór byłby ważny, natomiast w wypadku podziałów i rozbicia głosów kandydat na generała musiał uzyskać bezwzględną większość głosów<sup>420</sup>. Następnie oficjalnie ogłaszano wybranego generała i śpiewano *Te Deum laudamus*. Podobny przebieg miały wybory ministra prowincjalnego z wyjątkiem odśpiewania hymnu *Te Deum laudamus*, a sam wybór prowincjała potwierdzany był przez generała. W wypadku śmierci generała przed świętem św. Michała Archaniola, czyli przed 29 września minister prowincjalny w prowincji, którego nastąpił zgon, miał poinformować o tym wszystkich pozostałych ministrów, aby kapituła generalna mogła się odbyć w uroczystość Zesłania Ducha Świętego. Gdyby jednak śmierć nastąpiła po tej dacie, kapituła miała być zwołana na następny rok<sup>421</sup>.

Pozostałe urzędy zakonne, takie jak kustosz lub gwardian, nie były wybierane, ale nominowane. Kustosz był wyznaczany przez prowincjała za zgodą jego definitorium na kapitule prowincjalnej. Podobnie podczas kapituły prowincjalnej przez ministra prowincjalnego i jego radę wybierani byli gwardianowie klasztorów konwentualnych. Prawodawca wyjaśnił też definicję klasztoru konwentualnego, rozumianego jako miejsce wspólnego zamieszkania przynajmniej trzynastu braci<sup>422</sup>. Natomiast przełożonych klasztorów niekonwentualnych wyznaczał kustosz po zaciągnięciu rady swojego konsylium. Doktor Seraficki określił też główny cel wyznaczania przełożonych w klasztorach franciszkańskich, a

---

<sup>418</sup> Bonaventura, *Constitutiones generales* 8, 9-12, s. 164.

<sup>419</sup> Por. tamże 8, 21, s. 166: *Teneantur autem Visitatores per obedientiam firmiter et di stricte et forum socii, Ne ea quae per visitationem cognoverit, scienter nescientibus revelent vel extra provinciam secum portent, sed datis paenitentiis, sine mora omnia in publico destruant vel comburant.*

<sup>420</sup> Por. tamże 9, 4, s. 168.

<sup>421</sup> Zob. tamże 9, 7-8, s. 170.

<sup>422</sup> Por. tamże 9, 20, s. 172: *Conventum autem dicimus, ubi 13 fratres et supra possint continua commorari.*

mianowicie mieli czuwać nad prawidłowym przebiegiem życia wspólnego<sup>423</sup>. Tak więc podstawową formą życia braci mniejszych było w czasach Bonawentury życie wspólne (*ducere communem vitam*).

Kapituły powincentualne miały odbywać się co roku, a uczestniczyli w niej: prowincjał, kustosze i bracia z prowincji. Liczba tych ostatnich miała być ograniczona. Autor jednak nie podaje sposobu ewentualnej selekcji, na podstawie której ma się odbyć wybór. W klasztorach miały odbywać się kapituły klasztorne, ale tylko wówczas, gdy dochodziło do przekroczeń ze strony prowincjała albo kustosza<sup>424</sup>. Gdyby pojawiły się zastrzeżenia do nich, to należało przytoczyć konkretne fakty potwierdzone przez naocznych świadków. Sprawa miała być rozpatrzona na kapitule prowincjalnej, ale nie w obecności wszystkich braci, a tylko tych, których dotyczyło postępowanie, czyli w ograniczonym gronie. Bracia, którzy pełnili funkcję definitorów (*definitores*), nie mogli być wybrani na następną kadencję. Gdyby prowincjał nie chciał się poddać korektom nałożonym na niego przez definitorów, miał być zawieszony w sprawowaniu swojego urzędu, a o fakcie należało pisemnie powiadomić ministra generalnego<sup>425</sup>.

Według *Konstytucji narbońskich* kapituła generalna miała odbywać się w miejscu wyznaczonym przez ministra generalnego co trzy lata, chyba żeby z ważnego powodu trzeba było ją przenieść na późniejszy termin<sup>426</sup>. Miała być ona celebrowana na zmianę: raz w Italii, a raz w krajach zaalpejskich<sup>427</sup>. Wszystkie decyzje podjęte przez kapitułę generalną musiały uzyskać zwykłą większość w głosowaniu. Tylko w wypadku otwarcia nowej prowincji lub zamknięcia dotychczasowej należało uzyskać bezwzględną większość. Bonawentura opisał też szczegółowo, w jaki sposób ma być sprawowana kapituła generalna, poczynając od wyznaczenia dnia przybycia prowincjałów i kustoszy<sup>428</sup>. Mieli obowiązek przybycia się nie wcześniej niż w piątek poprzedzający niedzielę Zesłania Ducha Świętego. Następnie udawali się na odpoczynek, po czym układali program na następny dzień. Kolejnego dnia uczestniczyli we Mszy św. Po niej bracia udawali się do auli i po odśpiewaniu hymnu do Ducha Świętego *Vieni creator Spiritus* następowały obrady „kapituły win” ministra generalnego. W obecności delegatów oskarżał się o wszystkie swoje zaniedbania. Po dokonaniu samooskarżenia opuszczał salę, a gwardian miejsca wraz z kilkoma swoimi zaufanymi braćmi zamykał na klucz (*in conclavi recludant*) kustoszy i ministrów prowincjalnych na cały czas wyboru nowego ministra generalnego. Bracia zamknięci nie mogli wyjść na zewnątrz i nie dostarczano im posiłków. Gdyby ktokolwiek złamał wyżej wymienione przepisy, miał być *ipso facto* ekskomunikowany. Zamknięci wyborcy najpierw odnosili się do oskarżeń uczynionych przez ministra generalnego. Jeśli mieli zastrzeżenia dotyczące piastowanego stanowiska przez niego, należało je wyjawiać. Wezwany minister generalny miał szansę obrony. Następnie po skorzystaniu z możliwości wyjaśnienia opuszczał salę obrad. Gdyby stwierdzono, iż minister generalny nie nadaje się do dalszego sprawowania urzędu, umożliwiano mu złożenie rezygnacji. Po czym kontynuowano wybory, tak iż rankiem

<sup>423</sup> Tamże 9, 23, s. 174: *Nullus praeficiatur in officio fratrum, nisi qui possit ducere communem vitam*.

<sup>424</sup> Tamże 10, 5.

<sup>425</sup> Tamże 10, 21, s. 178.

<sup>426</sup> Por. tamże 11, 1, s. 182.

<sup>427</sup> Tamże 11, 2, s. 182: *Ordinamus quo generale capitulum alternatim citra montes et ultra de cetero celebratur*.

<sup>428</sup> Zob. tamże 11, 15-23; s. 184-186.

następnego dnia miał być wybrany nowy generał zakonu. W poniedziałek po uroczystości Zesłania Ducha Świętego należało odprawić Mszę św. śpiewaną o Duchu Świętym (*cantetur missa de Spiritu sancto*). Po niej bracia procesyjnie udawali się do sali obrad i jeden z braci wygłaszał okolicznościowe kazanie. Następnie ogłaszano spis braci zmarłych od ostatniej kapituły generalnej i odmawiano za nich: *De profundis*, *Requiem aeternam* i *Pater noster*. Spis braci zmarłych był przekazywany do wszystkich prowincji zakonu. Kolejnym etapem przewidzianym przez konstytucje było rozpatrzenie spraw związanych z życiem braci w poszczególnych prowincjach. W sposób szczególny zwracano uwagę na przestrzeganie *Reguły* i przepisów konstytucji<sup>429</sup>. Na koniec należało podjąć decyzję względem braci, którzy udawali się do niewiernych, oraz tych, którzy powinni zostać przeniesieni z rodzimej do innej prowincji. Poza tym kapituła generalna decydowała o otwarciu nowych prowincji. Ostatnim aktem kapituły generalnej było wyznaczenie miejsca na przyszłą kapitułę generalną, udzielenie błogosławieństwa dla wytrwałych (*perseverantibus*) i anatemy dla apostatów oraz śpiew *Te Deum laudamus*<sup>430</sup>.

W ostatnim rozdziale *Konstytucji narbońskich* umieszczone zostały przepisy odnośnie do modlitw za zmarłych. Za zmarłych wyczytanych podczas kapituły generalnej każdy kapłan miał odprawić jedną Mszę św., klerycy odmawiali pięćdziesiąt psalmów, a laicy sto *Ojcze nasz*<sup>431</sup>. Taką samą liczbę modlitw należało odmówić również za żywych członków rodziny (*pro vivis familiaribus*). W wypadku śmierci kardynała protektora zakonu każdy ksiądz odprawiał trzy Msze św., klerycy odmówiali cały psalterz, a laicy sto razy *Pater noster*. Podobnie należało postąpić na okoliczność śmierci urzędującego ministra generalnego, czyli każdy kapłan odprawiał trzy Msze św., brat kleryk odmawiał cały psalterz, a laik trzysta *Ojcze nasz*.

Oficjum za zmarłych braci i dobrodziejów zakonu bracia mieli odprawiać trzy razy w roku: w przeddzień święta Marii Magdaleny, w wigilię święta św. Michała Archaniola i w poniedziałek po pierwszej niedzieli Wielkiego Postu<sup>432</sup>. W te dni braci klerycy zobowiązani byli do odśpiewania nieszpórów i jutrzni z dziewięcioma czytaniem oraz wysłuchania Mszy św. Bracia laicy zaś do odmówienia sto razy *Ojcze nasz*. Podobne modlitwy należało odprawić za zmarłych rodziców braci w sobotę przed pierwszą niedzielą Adwentu<sup>433</sup>. Bracia zobowiązani byli do modlitwy za trzech zmarłych papieżów. 16 lipca za Innocentego III, 23 sierpnia za Grzegorza IX i 7 grudnia za Innocentego IV<sup>434</sup>.

*Konstytucje narbońskie* powstałe w 1260 r. były pierwszym zbiorem norm prawnych zakonu franciszkańskiego, który zachował się do czasów współczesnych. Miały one za zadanie dostarczyć naśladowcom Biedaczyny z Asyżu narzędzi potrzebnych do interpretacji

---

<sup>429</sup> Tamże 11, 26, s. 188.

<sup>430</sup> Tamże 11, 28, s. 188.

<sup>431</sup> Por. tamże 12, 1. Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 175.

<sup>432</sup> Bonaventura, *Constitutiones generales* 12, 6: *Officium pro defunctis fratribus et benefactoribus ter in anno sollemniter celebretur, scilicet proxima die ante festum B. Mariae Magdalene et proxima die ante festum B. Michaelis et feria secunda post dominicam Septuagesimae*.

<sup>433</sup> Por. tamże 12, 7, s. 188.

<sup>434</sup> Tamże 12, 8, s. 190. Na temat norm liturgicznych wprowadzonych podczas kapituły w Narbonie i w *Konstytucjach narbońskich* zob. S.J.P. van Dijk, J. Hazelden Walker, *The Origin of the modern Roman liturgy. The liturgy of the papal court and the Franciscan Order in the thirteenth century*, The Newman press Westminster, London 1960, s. 343-351.



ideału i *Reguły* w rzeczywistości drugiej połowy XIII wieku. Dzieło św. Bonawentury jest dowodem na to, jak w zamiarze generała miał wyglądać Zakon Braci Mniejszych. Przede wszystkim prowadzić życie w reżimie klasztornej życia wspólnego (*vita communis*), którego większość członków poświęcała się pracy pastoralnej i działalności naukowej. Była to więc w rzeczywistości wspólnota wzorowana na modelu monastycznym, ale z dodatkiem życia kanonicznego. Prawdopodobnie najbardziej zbliżona do życia, które w tamtym czasie prowadzili dominikanie. Jednak we wszystkich swoich przejawach życia starano się zachować wierność ubóstwu franciszkańskiemu, rozumianemu jako życie bez prawa do własności. Jednym z celów konstytucji było przywrócenie dobrej opinii o zakonie i doprowadzenie do zgodności nauczania o ideale franciszkańskim z ówczesną rzeczywistością. Bonawentura był przekonany, iż można będzie tego dokonać poprzez zachowywanie norm zapisanych w konstytucjach. Według niego ich przestrzeganie oznaczało wierność *Regule* św. Franciszka.

Dzieło Doktora Serafickiego jest odzwierciedleniem drogi, jaką przeszedł zakon: od ruchu w czasach *fraternitas* do ściśle określonego przepisami życia klasztornej w okresie rządów Bonawentury. Wielki organizm, jakim stał się Zakon Braci Mniejszych, potrzebował jasnych przepisów prawa, które pozwoliłyby mu na sprawne funkcjonowanie w Kościele i społeczeństwie, a zarazem dałyby braciom przekonanie o wierności ideałom założyciela. Najbardziej widocznymi elementami, w których dostrzegane są zmiany dokonujące się w zakonie, porównując życie pierwszych franciszkanów i żyjących w drugiej połowie XIII wieku, jest podejście do pracy ręcznej i skład osobowy wspólnoty. Wśród pierwszych naśladowców Poverella byli przede wszystkim laicy, czyli bracia niewykształceni, lub chcący żyć jako laicy. Natomiast w czasach św. Bonawentury zakon stał się wspólnotą kapłanów, czyli zakonem kleryckim, w którym „element laicki” został ograniczony do służby klasztornej. Co więcej, ograniczenie w przyjmowaniu kandydatów nieposiadających kultury naukowej zostało zapisane w prawie zakonnym. Nie tylko ograniczono przyjmowanie kandydatów nieposiadających wykształcenia, ale zakazano nauczania czytania i pisania tych, którzy będąc w zakonie jako laicy, chcieliby się tego nauczyć. Taki napływ „elementu kleryckiego” spowodował zmiany w strukturze zakonu, widoczne przede wszystkim w zakazie przyjmowania urzędów przez braci laików i w formie życia. Niemożliwe stało się dawne wędrowne kaznodziejstwo przy zaangażowaniu w życie pastoralne wymagające stałego miejsca zamieszkania i przygotowania kulturowego do sprawowania urzędu kaznodziei lub spowiednika. Te ostatnie funkcje wymagały też przygotowania naukowego, czyli odbycia studiów i dysponowaniem pomocami dydaktycznymi, głównie w postaci książek. Wszystkie wyżej wymienione elementy doprowadziły do przyjęcia osiadłego trybu życia w mieście, a tym samym konieczność uregulowania go. Aby tego dokonać, franciszkanie skorzystali z doświadczenia monastycznego i życia kanonicznego.

Drugim elementem charakteryzującym zmiany w życiu naśladowców św. Franciszka z Asyżu było podejście do pracy ręcznej i postów. W początkach zakonu Franciszek i inni bracia utrzymywali się z pracy własnych rąk i tylko w wypadku nieotrzymania zapłaty za wykonaną pracę uciekali się do żebrania. Natomiast w czasach Doktora Serafickiego najważniejsza była praca intelektualna, a praca ręczna służyła tylko jako praktyka ascetyczna do uniknięcia lenistwa i przeznaczona była dla braci niemających święceń. Głównym zaś źródłem utrzymania była jałmużna, stąd też nazwa, która przylgnęła ówczesnie do franciszkanów: zakon żebrzący. Podobnie rozpatrywano zagadnienie postów. W okresie

pierwotnym, gdy bracia oddawali się wędrownemu kaznodziejstwu i sezonowym pracom, nie byli oni w stanie zachowywać postów. Dlatego założyciel, wykorzystując przywilej ewangeliczny, pozwolił im jeść wszystko, co otrzymają w darze. W okresie rządów św. Bonawentury, gdy bracia osiedli w klasztorach położonych w centrum miasta i przyjęli formę życia monastycznego, z życia mnichów przejęli też posty. W związku z czym *Konstytucje narbońskie* zakazały braciom jedzenia mięsa i ściśle określiły dni i formy postu.

W czasach Bonawentury franciszkanie żyli w dwóch rodzajach klasztorów – konwentualnym i niekonwentualnym, czyli w pustelni. W niej oddawali się kontemplacji, natomiast w klasztorze konwentualnym głównym zajęciem braci była praca pastoralna i studia. W konstytucjach wybrzmiewa troska o domy studiów, a przede wszystkim o studium generalne w Paryżu. By uregulować życie w klasztorze konwentualnym, Bonawentura zamieścił w *Konstytucjach narbońskich* cały rozdział poświęcony *vita in convento*, w którym podał normy odnoszące się do porządku dnia, postów, okoliczności, w których należało zachować milczenie. Ponadto zostały zawarte zasady dotyczące życia sakramentalnego oraz zadań do wykonania. Nowością były normy karne, wśród których znalazły się więzienie oraz tzw. kapituła win. Konstytucje zawierają też cały szereg przepisów regulujących wybory poszczególnych przełożonych i opisy obrzędów związanych z celebrowaniem kapituł oraz innych czynności związanych z administracją zakonu.

Mimo przekonania o konieczności rozwoju, a tym samym budowie nowych klasztorów minister generalny z Bagnoregio nie zapominał o ubóstwie i o jego zewnętrznych formach, czyli o unikaniu nadmiaru i przepychu w wyglądzie kościołów i klasztorów franciszkańskich. Zakon franciszkański miał być przede wszystkim zakonem kleryckim, poświęcającym się pracy apostołskiej, ale z uwzględnieniem jego najważniejszej cechy, a mianowicie o byciu ubogim. Praktykowanie ubóstwa nie mogło jednak utrudniać apostołstwa, uważanego za powołanie zakonu, dlatego posiadanie księzek nie stanowiło tu żadnej przeszkody. Bracia, zachowując *Regulę* swojego założyciela i przestrzegając *Konstytucji narbońskich*, mieli w założeniu Bonawentury przyczynić się do odzyskania splendoru, jakim zakon się wcześniej szczycił, oraz do położenia kresu sporom na zewnątrz i wewnątrz zakonu. Konstytucje miały też pomagać zakonowi w lepszym wykonywaniu zadań stawianych mu przez Stolicę Apostolską. Przyjęcie konstytucji przyczyniło się do umocnienia jego pozycji w Kościele i całej średniowiecznej Europie. Jednak najważniejsze było to, że konstytucje wypełniły lukę prawną, powstałą od zatwierdzenia *Reguły* w 1223 r. do 1260 r. Dokument napisany przez św. Bonawenturę stał się punktem odniesienia dla wszystkich refom, które dokonały się w Zakonie Braci Mniejszych. *Konstytucje narbońskie* były też podstawą do tworzenia prawa zakonnego, przynajmniej do 1336 r., czyli do tzw. konstytucji benedyktyńskich wydanych przez papieża Benedykta XII.

### **c. Jeden model naśladowania Franciszka**

Normy prawne przyjęte na kapitule generalnej w Narbonne dały braciom mniejszym narzędzia potrzebne do zarządzania i korekty postępowania zakonników. Jednak na tej samej kapitule, która przyjęła *Konstytucje narbońskie*, podjęto też decyzję o stworzeniu jednego

życiorysu swojego założyciela, który stanowiłby model do naśladowania dla wszystkich franciszkanów. Napisanie takiego dzieła powierzono generałowi zakonu św. Bonawenturze. Krążące wśród braci różnego rodzaju opowieści o Franciszku, powstałe na podstawie oficjalnych życiorysów Tomasza z Celano czy też tzw. życiorysów nieurzędowych, powodowały różnorakie wyobrażenia o Biedaczynie i nie przyczyniały się do jedności w łonie zakonu. Dlatego już w czasach poprzednika Bonawentury na urządzie ministra generalnego krążyło powiedzenie, aby ze wszystkich istniejących życiorysów stworzyć jeden dobry (*de omnibus una bona compiletur*)<sup>435</sup>. Tak więc bracia byli przekonani, że wszystkie istniejące do tej pory nie były wystarczająco adekwatne. Ocena taka wynikała z sytuacji, w której znalazł się zakon, a mianowicie w sporze z klerem diecezjalnym odwoływano się do różnych wydarzeń z życia Poverella i do przeróżnych opowieści o nim krążących. Podobnie w dyskusjach wewnątrz zakonu coraz bardziej ujawniały się nowe interpretacje ideału, który zaproponował braciom Franciszek. Część braci była przekonana, iż sposób rozwoju zakonu nie był zgodny z intencją jego założyciela. Inni natomiast akceptowali ewolucję, która się dokonała. Jedni i drudzy odwoływali się do św. Franciszka jako modelu prawdziwego brata mniejszego. Również będący od 1257 r. ministrem generalnym zakonu Bonawentura w swoich pismach broniących zakon przed różnego rodzaju oskarżeniami odwoływał się do postaci Świętego z Asyżu, nazywając go *sommo e perfetto imitatore Christi*<sup>436</sup>. Wspomniane wydarzenia świadczą o tym, iż odczuwano konieczność powstania oficjalnej i powszechnie uznanej interpretacji życia założyciela braci mniejszych. Ponadto w 1260 r. zmarł w klasztorze św. Jana w Val de' Varri dotychczasowy oficjalny hagiograf zakonu Tomasz z Celano<sup>437</sup>, dlatego Bonawentura po tym, jak przyjęto pozytywnie przygotowane przez niego konstytucje, był jedynym brany poważnie pod uwagę kandydatem do napisania owego życiorysu. O poleceniu otrzymanym od kapituły generalnej w Narbonne wspomina Bonawentura w *Prologu* do swego dzieła<sup>438</sup>. Według Emmaneli Prinzivalli jednym z powodów podjęcia decyzji o napisaniu nowego życiorysu było naprawienie negatywnego spojrzenia na rozwój zakonu pozostawionego przez *Vita II* Tomasza z Celano<sup>439</sup>. Zarazem mistrz z Celano miał dość ciągłego nakłaniania braci do napisania nowego życiorysu

<sup>435</sup> Informację taką podaje Hieronim Golubovich. Zob. H. Golubovich, *Ceremoniale Ordinis Minorum vetustissimum seu „ordinationes divisi officii” sub B. Ioanne de Parma ministro Generali emanate an. 1254*, „Archivum Franciscanum Historicum” 1910, nr 3, s. 76. Fernando Uribe uważał, iż niezadowolenie braci odnosiło się do życiorysów używanych podczas oficjum, czyli do legend *ad usum chori*. Zob. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2009, s. 203.

<sup>436</sup> Bonaventura, *Sermons de diversis. Nouvelle editio critique par J.G. Bougerol*, Paris 1993, s. 789-812.

<sup>437</sup> Na temat ostatnich lat życia Tomasza z Celano zob. N. Petrone, *Fra Tomaso da Celano. Storico, poeta e santo*, Edizioni Biblioteca Tommasiana, Tagliacozzo 1992, s. 23. Według tradycji Celano zmarł 4.10.1260 r. i został pochowany w kościele klasztornym. W 1516 lub 1517 r. jego ciało zostało przeniesione do Tagliacozzo, gdzie znajduje się do dziś. Zob. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 65-66. Zob. też: A. Zajac, *Wprowadzenie*, w: R. Prejs, Z. Kijas, *Źródła franciszkańskie. Pisma świętego Franciszka. Źródła biograficzne świętego Franciszka. Pisma świętej Klary i źródła biograficzne. Teksty ustalające normy dla braci i sióstr od pokuty*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2005, s. 434.

<sup>438</sup> Por. 1 B, Prolog 2, 3, w: R. Prejs, Z. Kijas, *Źródła franciszkańskie*, s. 833: [...] *nigdy nie podjąłbym się tego dzieła, gdyby nie skłoniła mnie do tego gorąca miłość braci, a także decyzja kapituły*.

<sup>439</sup> E. Prinzivalli, *Un santo da leggere: Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti agiografiche*, w: *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Giulio Einaudi editore, Torino 1997, s. 105.

Asyżanina, o czym świadczą słowa z ostatniego jego dzieła, czyli z *Traktatu o cudach*. Tłumaczy się tam, iż nie może co dzień sporządzać nowego życiorysu i tego, „co kwadratowe zmieniać na okrągłe”<sup>440</sup>. Na pewno było to łatwiejsze do wykonania po śmierci Tomasza. Natomiast przesłanką osobistą, skłaniającą Doktora Serafickiego do zajęcia się postacią Franciszka, był fakt uleczenia go z ciężkiej choroby za wstawiennictwem świętego z Asyżu oraz wpływ, jaki mieli na niego jego nauczyciele: Aleksander z Hales, Jan z La Rochele i Wilhelm z Meliton<sup>441</sup>.

Francuski historyk Jacques Dalarum stwierdził w jednym ze swych dzieł, że Doktor Seraficki dojrzał do napisania *Legenda maior*<sup>442</sup>. Według autora głównym problemem dla mistrza z Bagnoregio było między innymi pogodzenie w jednej osobie Franciszka z Asyżu jako człowieka niewykształconego, określającego samego siebie *idiotą*, z zaangażowaniem jego naśladowców w działalność naukową i studia uniwersyteckie. Ponadto musiał rozwikłać dylemat, czy bracia i wszyscy wierni w Kościele chcący naśladować Biedaczynę są w stanie to zrobić? Przecież Asyżanin był najdoskonalszym naśladowcą Chrystusa aż do utożsamienia się z nim, czyli do *alter Christus*. Bonawentura doszedł więc do wniosku, że życie św. Franciszka jest „bardziej do podziwiania i wychwalania niż do naśladowania”<sup>443</sup>. Mimo tych wątpliwości generał zakonu, chcąc dostarczyć materiałów koniecznych do obrony zakonu przed atakami ze strony kleru, przyczynić się do wzrostu jedności w zakonie oraz uspokoić wewnętrzne dyskusje podjął się napisania życiorysu Poverella.

Po otrzymaniu zadania od kapituły generalnej Bonawentura poświęcił się zbieraniu materiałów, przede wszystkim pisanych świadectw o Świętym, ale również zapoznaniu się z tradycją ustną. Dlatego skontaktował się z jeszcze żyjącymi towarzyszami Franciszka i odwiedził miejsca, w których żył, a potem zmarł<sup>444</sup>. Mimo iż Doktor Seraficki powołuje się na świadków i na nich opiera wiarygodność swojej relacji, to w większości przypadków omija podawanie ich imion. W całym dziele wymienieni z imienia są tylko bracia – Idzi i Illuminat. Niektórzy historycy twierdzą, iż tego typu przemilczenie było celowe, bowiem autor nie chciał, aby przedstawieni przez niego bracia byli nękani później przez przedstawicieli jednej z dwóch rodzących się w zakonie opcji, czyli spirytualistów i konwentualnych, jako popierający ich idee<sup>445</sup>. Tym samym dążył do zachowania jedności w zakonie, broniąc go przed podziałami na różnego rodzaju frakcje. Mimo powoływania się przez autora we *Wstępie* na źródła osobowe, nie można ulec przekonaniu, że autor ograniczył się tylko do przekazów

---

<sup>440</sup> 3 Cel 19, 5, w: ZF, s. 811.

<sup>441</sup> Zob. A. Żynel, *Święty Bonawentura – „Drugi założyciel” zakonu franciszkańskiego*, w: S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, *Św. Bonawentura...*, s. 52-53.

<sup>442</sup> Autor jeden z rozdziałów swej książki *La malavventura di Francesco d'Assisi* zatytułował *Prima della Legenda maior: la maturazione*. Zob. J. Dalarum, *La malavventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1996, s. 155-159.

<sup>443</sup> Por. Bonaventura, *Sermons de diversis*, s. 117-120: *In quo magis est admirandus et laudandus quam imitandus*. Zob. F. Accrocca, *Un santo di carta, Le fonti biografiche di san Francesco d'Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2013, s. 346-349.

<sup>444</sup> O tych czynnościach informuje sam autor. Zob. 1 B, *Prolog* 4, 1-2, w: ZF, s. 834. Zob. Cz. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie powstałe w XIII i XIV w.*, ISF, Kraków 2005, s. 123.

<sup>445</sup> Taką opinię sformułował Fernando Uribe. Zob. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 207. Pietro Maranesi jest przekonany, że u podstaw takiego działania leżały cele ideologiczne. Por. P. Maranesi, *Bonaventura, ministro generale...*, s. 46.

ustnych. Generał zakonu korzystał również, a nawet przede wszystkim z już istniejących biografii św. Franciszka, w tym z pism Tomasza z Celano oraz z materiałów wysłanych do kurii generalnej za czasów Krescentego z Jesi. Przy korzystaniu ze źródeł Bonawentura, zgodnie z ówczesnymi zwyczajami, korzystał ze współczesnych mu materiałów, nie podając ich pochodzenia. Doktor Seraficki dokonał selekcji dokumentów, aby dać odpór atakom zewnętrznym i zredukować napięcia wewnątrz zakonu. Dlatego z rozmysłem opuszcza niektóre epizody, np. te związane zbyt mocno z rzeczywistością lokalną, aby podkreślić międzynarodowy charakter zakonu. Poza tym omija również negatywne opisy Celańczyka, które w sposób ujemny przedstawiały proces rozwoju zakonu<sup>446</sup>. Generał zakonu dodaje też informacje, niespotykane we wcześniejszych dziełach hagiografii franciszkańskiej, zapewne pochodzące z tradycji ustnej<sup>447</sup>.

W swoim dziele Bonawentura zastosował schemat z *Vita II* Tomasza z Celano. Praca została podzielona na piętnaście rozdziałów, które można zredukować do trzech sekcji: część chronologiczną, śledzącą przebieg życia Franciszka; tematyczną, zawierającą informacje o najważniejszych aspektach duchowości Poverella, a także opis cudów. Niektórzy naukowcy dostrzegają w takim podziale *Legendy większej* wykorzystanie tradycyjnej doktryny trzech dróg życia duchowego, czyli drogi oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia<sup>448</sup>. Franciszkanin z Bagnoregio, wychowany w szkołach francuskich, wrósł w schemat scholastyczny. Co widoczne jest w jego *Życiorysie większym*, gdzie każdy rozdział składa się ze wstępu zapowiadającego temat, następuje potem rozwinięcie i zakończenie w formie syntezy. Podobną wewnętrzną organizację ma też *Prolog*<sup>449</sup>.

W całości utwór jawi się jako obszerny poemat zachowujący podniosły i harmonijny ton, któremu sprzyja zastosowanie zasady *cursus*. W założeniu św. Bonawentury Franciszek ma do przebycia określoną drogę mającą go doprowadzić do zjednoczenia z Bogiem. Autor chciał ukazać życie Biedaczyny z Asyżu jako dążenie do identyfikacji z Chrystusem i dlatego można nazwać go *alter Christus* (drugim Chrystusem)<sup>450</sup>. Tak więc *Legenda maior* Bonawentury jest dziełem hagiograficznym, mającym na celu wykazanie heroicznego życia Franciszka z Asyżu. Głównym zadaniem powierzonym według Doktora Serafickiego przez Boga było głoszenie kazań w całym Kościele. Święty z Asyżu był przewodnikiem, mistrzem i heroldem ewangelicznej doskonałości. Pragnął, aby światło Boże dotarło do tych, którzy

---

<sup>446</sup> Na temat opuszczeń dokonanych przez Bonawenturę i przypisywanych mu motywów. Zob. J. Dalarun, *La malavventura...*, s. 169-175. Zob. też: G. Miccoli, *Di alcuni passi di san Bonaventura sullo sviluppo dell'Ordine francescano*, „Studi Medievali” 1970, nr 11, s. 381-395.

<sup>447</sup> Por. S. Clasen, S. Bonaventura, *S. Francisco Legendae maioris compiler*, AFH 1961, nr 54, s. 241-272.

<sup>448</sup> Zob. R. Armstrong, *Towards an unfolding of the structure of Bonaventure's „Legenda maior”*, „Laurentinum” 1988, nr 29, s. 334-345. Por. też: Cz. Gniecki, *Hagiograficzne źródła...*, s. 127; A. Pompei, *L'esperienza spirituale di san Francesco nelle „Legendae” e negli scritti spirituali di san Bonaventura*, w: G. Gardarepoli, M. Conti, *Lettura biblico teologica delle fonti francescane*, Edizioni Antonianum, Roma 1979, s. 261-291.

<sup>449</sup> Na temat *Prologu* zob. L. Pellegrini, *Il ruolo „profetico” di Francesco d'Assisi. Analisi sincronica del prologo della „legenda Maior”*, „Laurentinum” 1985, nr 26, s. 363-365.

<sup>450</sup> Zob. F. Accrocca, *Un Santo di carta*, s. 371. Claudio Leonardi uważa, iż dążenie do upodobnienia się do Chrystusa powinno być pragnieniem każdego chrześcijanina, który nie zadowolił się przeciętnością. Tak więc Franciszek jest obrazem zrealizowanego powołania chrześcijańskiego. Zob. C. Leonardi, *L'eredità di Francesco nella seconda metà del duecento. Promessa*, w: tegoż, *La letteratura francescana*, t. III, Edizioni Fondazione Lorenzo Valla, Bologna 2006, s. XXXIV.

pozostawali w ciemnościach, przygotowując drogę dla Pana w sercach ludzkich<sup>451</sup>. Widać więc, iż postać Franciszka i jego działalność upodabniają się do postaci św. Jana Chrzciciela i jego zadania w przygotowaniu przyjścia Chrystusa. Bonawentura porównuje też założyciela franciszkanów do proroka Eliasza oraz anioła mającego pieczęć Boga z *Apokalipsy św. Jana* (Ap 7, 2)<sup>452</sup>. Jak zauważył Giovanni Miccoli, w całej *Legenda maior*, a nawet w całym piśmiennictwie generała zakonu, Franciszkowi przypisana jest rola eschatologiczna. Biedaczyna jest *vir hierarchicus*, czyli tym, który osiągnął szczyt doskonałości, ale też aniołem ogłaszającym znaki końca czasu, naznaczonego stygmatami jako pieczęcią Bożą<sup>453</sup>. Według wspomnianego autora taki opis Biedaczyny stanowi odpowiedź na oczekiwania zwolenników Joachima z Fiore. W taki sposób przedstawiony święty nie tylko jest godny umiłowania go przez Boga, ale również podziwu przez wiernych chrześcijan. Od świętego, który nosi znaki Bożej Męki i jest jak anioł szóstej pieczęci, może wziąć początek tylko zakon równie święty i ważny dla Kościoła jak jego założyciel. W takiej sytuacji wszelka krytyka skierowana w stronę zakonu i podważanie sensu jego istnienia były nie tylko niesprawiedliwe, ale również przeciwne działaniu Bożemu. Bonawentura jest przekonany, iż świętość Franciszka gwarantuje również świętość zakonu założonego przez niego<sup>454</sup>.

Przy okazji przedstawienia nadzwyczajnej świętości Biedaczyny i jego funkcji profetycznej Bonawentura przywołuje również swoich braci do wierności powołaniu Franciszka. Jeśli Bóg powierzył Poverellowi misję głoszenia zbawienia wszystkim narodom, to podstawowym obowiązkiem braci wynikającym z ich powołania jest naśladowanie ich świętego założyciela. Tak więc głoszenie kazań i praca intelektualna jest normalnym procesem rozwoju powołania, które otrzymał Franciszek. Zakon, któremu dał początek, powinien przedłużyć w historii świata misję otrzymaną od Boga przez świętego Franciszka. Minister generalny zdaje się mówić do braci mniejszych żyjących w drugiej połowie XIII wieku, że jeśli nasze powołanie polega na naśladowaniu Świętego z Asyżu, to powinniśmy jak on głosić światu Ewangelię. Zakładając, iż jest to główny element tożsamości naśladowców Powerella z Asyżu, Doktor Seraficki wyciągnął wniosek, iż do wykonywania dobrze swojego podstawowego powołania (głoszenia Ewangelii) bracia muszą posiadać konieczne do tego narzędzia. Niezbędnymi środkami do dobrego przygotowania do swojej misji są: książki, biblioteki i studia uniwersyteckie. Pomocne w tym są również struktury do ich przechowywania, czyli wielkie klasztory. Zakładając życie w klasztorach, trzeba też brać pod uwagę konieczność organizacji w nich życia braci. Bracia muszą mieć ściśle ustalony porządek dnia, w którym jest przewidziany czas na modlitwę i naukę. Gdy przyjąć wszystkie te elementy jako konieczne do realizacji franciszkańskiego powołania, to można zrozumieć, iż w rzeczywistości nie przeciwstawiają się one Franciszkowi. Co więcej, są wyrazem wierności

---

<sup>451</sup> Takie obrazy Franciszka przedstawia Bonawentura w *Prologu*. Zob. 1 B, *Prolog* 1, 3-4, w: ZF, s. 831.

<sup>452</sup> Na temat zastosowanych przez Bonawenturę obrazów Franciszka zob. F. Uribe, *Il Francesco di Bonaventura. Lettura della Leggenda Maggiore*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2003, s. 31-35. Natomiast na temat Franciszka jako anioła szóstej pieczęci zob. S. da Campagnola, *L'Angelo del sesto sigillo e l'Alter Christus. Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV*, Edizioni Antonianum, Roma 1971, s. 163-198.

<sup>453</sup> G. Miccoli, *Francesco d'Assisi. Realta' e memoria di un'esperienza cristiana*, Edizioni Einaudi, Torino 1991, s. 271-275. Zob. też: E. Prinzivalli, *Un santo da leggere*, s. 106-107.

<sup>454</sup> P. Maranesi, *Bonaventura, ministro generale...*, s. 51.

założycielowi i powierzonej mu przez Chrystusa misji w Kościele, a tym samym nie przeciwstawiają się ubóstwu franciszkańskiemu<sup>455</sup>.

Mimo iż Bonawentura napisał *Legenda maior* dla braci franciszkanów i na polecenie kapituły generalnej, to jednak miała to być oficjalna biografia Franciszka. Życiorys przedstawiający Biedaczynę wszystkim chrześcijanom, potwierdzający, że świętość Asyżanina nie powinna być ograniczona tylko do jego naśladowców w zakonie, ale ma stać się przykładem życia dla wszystkich wierzących. Z jednej strony żywot Poverella ukazany jest jako nadzwyczajny poprzez całkowite przyłgnięcie do Chrystusa Ukrzyżowanego, a z innej jako życie całkiem normalne. Franciszek uznany został za przykład całkowitego powierzenia się Bogu. Podobnie jak Chrystus ofiarował się bez reszty wypełnianiu woli Bożej i złożył swe życie w ręce Ojca, tak też naśladowcy Franciszka mają przede wszystkim naśladować go w wypełnieniu woli Boga. By przedstawić swym czytelnikom przykłady realizacji woli Bożej przez Franciszka, Bonawentura najpierw opowiada życiorys założyciela braci mniejszych.

Jak zauważyli już niektórzy historycy, daty i ogólnie chronologia nie interesują zbyt mocno franciszkanina z Bagnoregio<sup>456</sup>. Autor zamieszcza różne fakty z życia młodego Jana Bernardonego, ale nie określa dokładnie, kiedy się wydarzyły, chodzi mniej więcej o pierwsze 24 lat życia Franciszka. Doktora Serafickiego bardziej od faktów interesuje proces rozwoju duchowego swego bohatera. I tak już w młodości Franciszka można dostrzec zapowiedzi jego przyszłych wielkich czynów. We śnie o pałacu z bronią rycerską i wizji w Spoleto znajduje się zapowiedź późniejszej działalności Biedaczyny i jego zakonu. Bonawentura, wspominając młodość Franciszka, zaznaczył, iż był sycony próżnością, ale dzięki opiece niebios nie uległ pożądliwości ciała<sup>457</sup>. W sposób bardzo ogólny przedstawia Bonawentura wykształcenie pobrane przez Asyżanina, opisuje tylko początki edukacji i plan jego kariery w handlu. Mimo tak słabych początków Franciszek jest przeznaczony do wielkich czynów i dlatego „jeden prosty człowiek rozkłada przed nim swój płaszcz, twierdząc, iż jest przeznaczony do wielkich rzeczy”<sup>458</sup>. Mimo takich wydarzeń w życiu Franciszek nie znał jeszcze woli Bożej i ignorował plany Boże względem niego. Doktor Seraficki przedstawia w sposób mistrzowski dwie siły, które działają na młodego Jana Bernardonego, z jednej strony plany jego ojca Pietra Bernardonego, a z drugiej zmierzania Pana Boga. Punktem zwrotnym staje się choroba, na którą zapadł przyszły Święty, a którą autor nazywa „doświadczeniem duchowym”<sup>459</sup>. Po czym następują wizje i sny, a wśród nich ten, w którym pada sławne pytanie: „Panie, co chcesz, abym uczynił?”<sup>460</sup>. Dostrzegalne jest tu bezpośrednie nawiązanie do św. Pawła i jego

---

<sup>455</sup> Tamże, s. 51-52.

<sup>456</sup> Zob. F. Uribe, *Il Francesco di Bonaventura*, s. 51; E. Prinzivalli, *Un santo da leggere...*, s. 106. Por. też: F. Accrocca, *Bonawentura jako historyk*, w: ZF, s. 819.

<sup>457</sup> Por. 1 B 1, 2, w: ZF, s. 837.

<sup>458</sup> Zob. 1 B 1, 7, w: ZF, s. 838. Jako że tylko Bonawentura opisuje ten fakt, niektórzy historycy widzą w nim późniejszy dodatek, w którym widać proces upodabniania życia Franciszka do działalności Chrystusa. Zob. F. Uribe, *Il Francesco di Bonaventura*, s. 56. Natomiast Clasen widział w nim fakt, o którym Bonawentura dowiedział się z tradycji ustnej. Zob. S. Clasen, *S. Bonaventura S. Francisci Legendae Maioris compiler*, s. 251-253.

<sup>459</sup> Por. 1 B 1, 2, w: ZF, s. 839.

<sup>460</sup> 1 B 1, 3-7, w: ZF, s. 840.

wizji pod Damaszkiem (Dz 9,6), dla Bonawentury Franciszek, podobnie jak Paweł, stanie się nauczycielem narodów i głosicielem Ewangelii. Jest to jeden z piękniejszych opisów nawrócenia w literaturze hagiograficznej.

Powrót do Asyżu jest znakiem rozpoczęcia w życiu Poverella posłuszeństwa słowu Bożemu. Następnie Franciszek opuszcza miasto, uwalnia się od więzów światowych<sup>461</sup> i zostaje wypełniony duchem ubóstwa po spotkaniu z trędowatym. Bonawentura chce od samego początku podkreślić powołanie otrzymane od Boga, które jest nie tylko wezwaniem skierowanym do Franciszka, ale również do mającego w nim swój początek zakonu. Bóg od samego początku wybrał Poverella, napęłnił go swoim błogosławieństwem, zachował od niebezpieczeństw życia światowego. Również biedni i trędowaci mają w opisie nawrócenia Asyżanina bardzo ważną rolę do spełnienia. Dzięki nim przyszły Święty mógł odnaleźć ducha ubóstwa (*spiritus paupertatis*). Biedni pomagają Asyżaninowi w odkryciu Ukrzyżowanego Pana. Jeśli nawet Bonawentura nie przestrzega – jak wspomniano – porządku chronologicznego, to jednak prezentowane przez niego fakty mają pewien ciąg logiczny. Autor zainteresowany jest w początkowej części swego dzieła przede wszystkim procesem nawrócenia. W tym czasie dokonały się trzy wydarzenia: spotkanie z Chrystusem w kościele św. Damiana, wydzielczenie przez ojca w obecności biskupa miasta i odbudowa kościołów. Jak wszystkie wydarzenia w opowiadaniu św. Bonawentury, tak również i te mają znaczenie profetyczne. Chrystus z krzyża w san Damiano nakazuje Biedaczynie odbudowę Kościoła<sup>462</sup>. Dzięki tym opisom wyartykułowane zostaje zadanie Franciszka i oczywiście franciszkanów w Kościele. Franciszek i jego zakon mają odnowić Kościół. Polecenie takie otrzymuje Biedaczyna podczas wizji w kościele św. Damiana, a później zaakceptowane zostaje ono przez biskupa, który przyjmuje Franciszka i okrywa go swoją szatą.

Po swoim pełnym nawróceniu Franciszek prowadzony przez łaskę Bożą otrzymuje potwierdzenie swojego powołania poprzez spotkanie ze słowem Bożym w kościółku Matki Bożej Anielskiej. Biedaczyna zmienia ubiór i oddaje się głoszeniu kazań. Po czym przybywają pierwsi naśladowcy, którzy podobnie jak Poverello w *Ewangelii*, odkrywają swoją drogę życia i również oni oddają się głoszeniu kazań. Gdy grupa rozrasta się, zostaje oficjalnie zatwierdzona przez Kościół. Według opisu Doktora Serafickiego Franciszek od początku w swym zakonie przyjmuje kapłanów i laików i taki rodzaj życia potwierdzony został przez papieża Innocentego III. Godny podkreślenia jest fakt, że Doktor Seraficki w opisie zatwierdzenia *Reguły* przez papieża, pomija wszystkie wymienione we wcześniejszych życiorysach osoby<sup>463</sup>.

Wielu historyków zastanawiało się, dlaczego generał zakonu dokonał takiej redukcji faktów i osób. Najczęściej jako odpowiedź przywołuje się toczący się w tym czasie spór z klerem diecezjalnym. Bonawentura chciał w ten sposób podkreślić bezpośrednią zależność mendykantów od papieża i egzempcję spod władzy biskupów. Centralnym punktem tej części *Legandy* jest wystąpienie kardynała Jana od św. Pawła, który broni nowy zakon przed oskarżeniami ze strony innych dostojników Kościoła. Łatwo dostrzec tu argumenty kleru diecezjalnego ze sporu z franciszkanami.

---

<sup>461</sup> Por. 1 B 1, 5, w: ZF, s. 846.

<sup>462</sup> Zob. 1 B 2, 1, w: ZF, s. 843.

<sup>463</sup> Por. 1 B 3, 9, w: ZF, s. 857. Zob. F. Uribe, *Il Francesco di Bonaventura*, s. 130-131.



Dzięki interwencji kardynała Jana i bezpośredniemu działaniu Wszechmogącego Franciszek ze swoją grupą naśladowców zostaje przyjęty przez papieża, a jego sposób życia zatwierdzony przez Stolicę Apostolską<sup>464</sup>. Doktor Seraficki chciał w ten sposób pokreślić, iż zakon założony przez Świętego z Asyżu nie jest wymysłem ludzkim, ale pochodzi z powołania Bożego. Ponadto autor podaje też charakterystykę braci mniejszych. Powinni żyć według *Ewangelii* i zgodnie z poleceniem papieskim głosić kazania. Z powyższych powodów bracia, którzy nie byli kapłanami, otrzymali tonsurę, by mogli swobodnie zająć się homiletyką<sup>465</sup>. W ten sposób Bonawentura uzasadnił urząd kaznodziejski sprawowany przez franciszkanów. Według niego jest ono konsekwencją powołania otrzymanego przez Franciszka i polecenia danego zakonowi przez Kościół w momencie zatwierdzenia *Reguły*. Dlatego po powrocie z Rzymu głównym zadaniem Franciszka i jego naśladowców było głoszenie *Ewangelii*. Dzięki temu zakon się rozrastał i wiele osób podjęło decyzję o wstąpieniu do zakonu. Rozwój dzieła zapoczątkowanego przez Biedaczynę był tak znaczny, iż Franciszek został zmuszony do ponownego udania się do papieża, tym razem do Honoriusza III, aby ten potwierdził na wieki sposób życia braci mniejszych<sup>466</sup>.

Fakty związane z definitywnym zatwierdzeniem *Reguły* służą Bonawenturze do przedstawienia *Reguły* jako pochodzącej od Boga, bowiem Franciszek skomponował ją ze słów *Ewangelii*. Ważność i doniosłość *Reguły* nie wynikała tylko z zatwierdzenia jej przez bullę papieską, ale przede wszystkim ze względu na potwierdzenie jej ważności przez Boga poprzez stygmaty udzielone Biedaczinie, przedstawione przez niego jako pieczęć potwierdzająca *Regułę* przez samego Chrystusa<sup>467</sup>.

Od piątego rozdziału *Legendy większej* autor przerywa dotychczasowe chronologiczne opowiadanie o wydarzeniach z życia Franciszka z Asyżu i jego pierwszych naśladowców i zaczyna się opowieść o cnotach Biedaczyny. Autor przedstawia ich ciągły wzrost. Osiem rozdziałów poświęconych zostało cnotom ułożonym w pary, które Doktor Seraficki ukazał poprzez przykłady z życia Świętego z Asyżu i poprzez cuda dokonane przez niego podczas ziemskiego życia.

Na szczególną uwagę zasługuje rozdział dwunasty, gdyż jest istotny z punktu tematu niniejszej monografii. Rozdział ten bowiem traktuje o wątpliwościach związanych z formą życia: czy poświęcić się kontemplacji, czy życiu czynnemu nazwanemu przez Bonawenturę „życiem apostolskim”. Wybór życia czynnego i poświęcenie się głoszeniu kazań przez Biedaczynę i pierwszych towarzyszy jest odpowiedzią Doktora Serafickiego włożoną w usta Poverella na dyskusję toczącą się w zakonie w drugiej połowie XIII wieku<sup>468</sup>. Autor chce dzięki tej wypowiedzi położyć fundamenty pod jego zdaniem istotną charakterystykę życia franciszkańskiego, a mianowicie głoszenie kazań, czyli życie na wzór apostołów. *Legenda maior* przedstawia argumenty za życiem pustelniczym i głoszeniem kazań. W życiu

<sup>464</sup> Por. 1 B 4, 10, w: ZF, s. 857-858. Odnośnie do tego tematu zob. B. Fajdek, *La vocazione apostolica dell'Ordine dei Frati Minori*, s. 72.

<sup>465</sup> Zob. tamże, s. 858; M. Conti, *Lettura delle fonti, Legenda Maior, capitolo III: L'istituzione dell'Ordine e l'Aprovazione della Regola*, „Vita Minorum” 1982, nr 53, s. 556-563. Według autora bracia mniejsi są zakonem, który zgodnie z *Ewangelią* naśladuje życie Chrystusa i jego apostołów.

<sup>466</sup> Zob. 1 B 4, 11, w: ZF, s. 867.

<sup>467</sup> Por. 1 B 4, 7-11, w: ZF, s. 868.

<sup>468</sup> Zob. S. Kafel, F. Oliati, D. Solvi, w: 1 B 12, w: ZF, s. 935, przyp. 12, 1-2.

pustelniczym zdobywa się wiele łask, człowiek się oczyszcza i zostaje oświecony łaską Bożą i w pewien sposób żyje z bogiem oraz aniołami. Natomiast podczas działalności duszpasterskiej człowiek ulega rozproszeniu, dochodzi do oziębłości życia duchowego. Przebywając między ludźmi, trzeba się dostosować do ich sposobu myślenia i widzenia rzeczywistości<sup>469</sup>. Po takim wstępie mogłoby się wydawać, iż Bonawentura skłania się do wyboru życia pustelniczego. Zarazem są to argumenty przedstawiane przez grupę spirytualistów (*spirituali*), którzy w większości przypadków żyli w pustelniach i nie oddawali się pracy duszpasterskiej. Jednak przed ostateczną odpowiedzią Doktor Seraficki pokazuje model, który bracia mają naśladować. Wzorem tym jest Chrystus, który zstąpił z nieba dla zbawienia ludzi. Pan Jezus przyszedł na świat głosić słowo. W ten sposób Bonawentura kładzie fundamenty teologiczne nie tylko pod opisywany wybór w życiu Franciszka, ale również pod powołanie przez niego założonego zakonu. Tak więc argumentem przeważającym za działalnością kaznodziejską w dyskursie wewnątrzzakonnym między braćmi żyjącymi w klasztorach konwentualnych a tymi w pustelniach jest przykład Chrystusa. Jeżeli Franciszek w swojej *Regule* napisał, iż bracia mają naśladować przykład Chrystusa przez zachowanie świętej *Ewangelii*<sup>470</sup>, to jest to argument przeważający i ze względu na przykład Jezusa bracia powinni prowadzić działalność duszpasterską.

Bonawentura rozwiązanie dylematu o sposobie życia nie ogranicza tylko do decyzji Franciszka, ale została ona podjęta przez Biedaczynę po konsultacji ze św. Klarą i bratem Sylwestrem. Subtelnie Doktor Seraficki przedstawia braciom sposób podejmowania decyzji i rozpoznawania woli Bożej. Święty, aby poznać zamiar Boży, potrzebuje pomocy braci i sióstr.

Działalność kaznodziejska Franciszka i jego braci według autora *Legendy* nie ograniczała się do głoszenia kazań tylko do istot ludzkich, ale skierowana była do całego stworzenia. Przykładem podanym przez Bonawenturę jest sławne w hagiografii franciszkańskiej „kazanie do ptaków”<sup>471</sup>. Kazania Biedaczyny przedstawiane przez mistrza z Bagnoregio były nie tylko pożyteczne dla duszy słuchających, ale wielokrotnie doprowadzały do uzdrowień fizycznych, przez co działalność Franciszka została porównana do aktywności Jana i Piotra opisanej w *Dziejach Apostolskich* (Dz 4,13). Bonawentura nakreśla kilka faktów uzdrowień następujących podczas kazań Poverella, aby podkreślić skuteczność, z jaką Święty głosił słowo Boże<sup>472</sup>.

Generał zakonu przedstawia Franciszka jako wzór kaznodziei dla jego naśladowców. Autor podkreśla przede wszystkim, iż zakon od samego początku od swojego powstania był zakonem apostolskim oddającym się na wzór Chrystusa głoszeniu kazań. W swej argumentacji Bonawentura odwołuje się do Mistrza z Nazaretu jako do wzoru dla działalności braci. Tak więc dla autora *Legendy* centrum i istotą życia braci mniejszych jest kaznodziejstwo.

---

<sup>469</sup> Zob. 1 B 12, 1-14, w: ZF, s. 935-936.

<sup>470</sup> Por. 2 Reg 1, 1, w: ZF, s. 128.

<sup>471</sup> 1 B 12, 4, w: ZF, s. 938. Opowiadanie o „kazaniu do ptaków” znajduje się też we wcześniejszych życiorysach Asyżanina. Zob. 1 Cel 58, w: ZF, s. 483; JL 8, w: ZF, s. 1190.

<sup>472</sup> Por. 1 B 12, 12, w: ZF, s. 944.

W dyskursie św. Bonawentury argumentem często używanym jest też fakt stygmatów św. Franciszka. Autor przedstawił w swym opowiadaniu otrzymanie znaków Bożej Męki przez Poverella jako szczyt zjednoczenia Biedaczyny z Chrystusem. Zarazem dla Doktora Serafickiego stygmaty są pieczęcią (bullą) ze strony Boga, potwierdzającą powołanie Franciszka i jego naśladowców<sup>473</sup>. Wydarzenia na La Vernie są dokończeniem procesu upodabniania się Franciszka do Chrystusa, po otrzymaniu stygmatów Biedaczyna stał się *alter Christus* (drugim Chrystusem). Bonawentura jednak nie ukrywa, iż ten fakt z życia założyciela braci mniejszych był podawany w wątpliwość. Dlatego odwołuje się do świadectwa towarzyszy Franciszka, a również niektórych kardynałów i papieża Aleksandra IV<sup>474</sup>.

Rozdział XIV *Legendy* przedstawia w sposób bardzo zwięzły ostatnie dwa lata życia Franciszka, od otrzymania stygmatów w 1224 r. do jego śmierci w 1226 r. Autor – jak w całym swym dziele – bardziej zainteresowany jest sprawami ducha i życia wewnętrznego Biedaczyny niż faktami, które miały miejsce w tym czasie. W tej części swego dzieła skupia się przede wszystkim na cnocie cierpliwości w znoszeniu cierpień przez Biedaczynę, taki też jest tytuł tego rozdziału<sup>475</sup>.

Ostatni rozdział *Życiorysu większego* Bonawentury opowiada o śmierci, pogrzebie, kanonizacji i przeniesieniu ciała Franciszka do nowo wybudowanej bazyliki. Autor przedstawia Biedaczynę, używając siedem tytułów. Założyciel braci mniejszych jest więc: sługą i przyjacielem Najwyższego, wodzem i założycielem Zakonu Braci Mniejszych, nauczycielem ubóstwa, przykładem pokuty, heroldem prawdy, zwierciadłem świętości i wzorem całej doskonałości, który za pomocą łaski doszedł do najwyższych szczytów niebieskich<sup>476</sup>. Doktor Seraficki stara się przedstawić Franciszka z Asyżu jako najdoskonalszego naśladowcę Chrystusa, a potwierdzeniem tego faktu mają być cuda. Z powyższego powodu autor *Legendy* do swego dzieła dołącza ich zbiór, dokonanych przez wstawiennictwo św. Franciszka. Jak zauważył Felice Accrocca, ta część dzieła Bonawentury nie wzbudziła do czasów współczesnych szczególnego zainteresowania naukowców zajmujących się świętym z Bagnoregio<sup>477</sup>.

---

<sup>473</sup> Ten argument Bonawentura użył w wielu swoich dziełach. Zob. F. Uribe, *Il Francesco di Bonaventura*, s. 431-432. Natomiast na temat opisów otrzymania stygmatów przez Franciszka w hagiografii zob. Ch. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Giulio Einaudi editore, Torino 1993, s. 137-182.

<sup>474</sup> Zob. 1 B 13, 1-12, w: ZF, s. 950-951. Wydawcy polskiej wersji *Źródeł franciszkańskich* podają, iż chodzi o kardynała Ottona Candida, Tomasza z Kapui, Raniera Capoccia i Stefana z Casa Nova. Zob. ZF, s. 951, przyp. 13, 8, 3. Natomiast świadectwa Aleksandra IV znajdują się w dwóch bullach wydanych w sprawie stygmatów św. Franciszka. Zob. Alexander IV, *Benigna operatio*, w: BF, t. II, s. 85; tenże, *Quia longum est*, w: BF, t. II, s. 358-360.

<sup>475</sup> Por. 1 B 14, w: ZF, s. 955. Tytuł rozdziału brzmi: *Cierpliwość i przejście przez bramę śmierci*.

<sup>476</sup> Por. 1 B 15, 1, w: ZF, s. 961.

<sup>477</sup> F. Accrocca, *Un santo di carta*, s. 381. Chyba jednym naukowcem, który się nimi zainteresował, był Clasen. Zob. S. Clasen, *Bonaventura S. Francisci „Legende maior” compiler*, s. 312-314. Pellegrini twierdzi, że poza trzema cudami całość rozdziału o cudach została skopiowana przez Bonawenturę z *Tractatus de miraculis* Tomasza z Celano. Zob. L. Pellegrini, *Bonaventura ministro generale e agiografo*, s. 196.

*Legenda* zwana *maior* była dziełem mającym na celu przedstawienie braciom franciszkanom i wiernym w Kościele nowego obrazu św. Franciszka, który mógłby być naśladowany przez braci i podziwiany przez wiernych. Obraz Świętego, zaproponowany przez Bonawenturę, zwraca szczególną uwagę na sytuację panującą w zakonie i w ówczesnym społeczeństwie. Generał zakonu przedstawił życie Asyżanina jako ciągły wzrost aż do upodobnienia się do Chrystusa. Podobnie autor podchodzi do założonego przez Franciszka zakonu, który od małego ziarna rozrasta się do olbrzymiego drzewa. W odróżnieniu od poprzednich życiorysów Biedaczyny Doktor Seraficki stara się unikać wszelkich wzmianek krytycznych i obrazów napięć oraz sporów między braćmi. Dzieło franciszkańskiego uczonego z Bagnoregio przede wszystkim miało ugruntować obraz Zakonu Braci Mniejszych jako powołanego przez Boga do głoszenia kazań. Takie zadanie dostał według autora Poverello i jego zakon od samego Chrystusa, co zostało potwierdzone przez Stolicę Apostolską. W ten sposób Bonawentura ofiarował braciom gotowy model do naśladowania. Skoro Franciszek poświęcił całe swoje życie pracy apostolskiej, to i jego zakon ma być apostolski. W ten sposób Doktor Seraficki określił istotę Zakonu Braci Mniejszych i zarazem nowy teologiczno-duchowy sposób przedstawiania życia Poverella. Z tych powodów *Legenda maior* zasłużenie zajmuje szczególne miejsce wśród pism Bonawentury. Po przedstawieniu jej w 1263 r. braciom na kapitule generalnej w Pizie została przyjęta. Po skończonych obradach kapitułnych każda prowincja zakonna, a było ich wówczas trzydzieści cztery, otrzymała egzemplarz życiorysu założyciela napisanego przez Bonawenturę<sup>478</sup>. Było to dzieło hagiograficzne, ale również z uzasadnieniem historycznym, które miało pomóc braciom w uświadomieniu sobie roli zakonu w Kościele. Bonawentura akceptował i popierał ewolucję zakonu, ale bardzo mocno również naciskał na wierność *Regule*. Generał zakonu chciał też odpowiedzieć przez swoją *Legendę* na wątpliwości pojawiające się wśród braci, dotyczące wierności swojemu założycielowi. Innym zadaniem, które przypisał sobie Bonawentura, było doprowadzenie do zgody wewnątrz zakonu. Bonawentura nakreślił w swym dziele drogę pośrednią między skrajnymi tendencjami<sup>479</sup>. Największą więc zasługą Bonawentury było zharmonizowanie zakonu. Dwa podstawowe dla zakonu dzieła – *Konstytucje narbońskie* i *Legenda maior* pozwoliły na zintegrowanie zakonu i nadanie mu jednego rozpoznawalnego stylu życia<sup>480</sup>.

Dzieło św. Bonawentury bardzo różnie jest oceniane. Jedni widzą w nim wspaniałą syntezę życia duchowego Franciszka<sup>481</sup>, inni z kolei zarzucają zubożenie jego biografii<sup>482</sup> lub zmanipulowanie jej, stając się wzorem dla braci nowej generacji<sup>483</sup>. Zdarzają się też

---

<sup>478</sup> Zob. F. Accrocca, *Un santo di carta*, s. 334; L. Pellegrini, *Bonaventura ministro generale e agiografo*, s. 233; Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione*, s. 177.

<sup>479</sup> P. Maranesi, *Bonaventura, ministro generale...*, s. 63.

<sup>480</sup> A. Żynel, *Święty Bonawentura – „Drugi założyciel” zakonu franciszkańskiego*, s. 61. Emanuela Prinzivalli uważa, iż dzieło Bonawentury zaspokoiło przede wszystkim elitę zakonu. Zob. E. Prinzivalli, *Un santo da leggere*, s. 109.

<sup>481</sup> Taką myśl wyraził Theophile Desbonnets. Zob. Th. Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione*, s. 176.

<sup>482</sup> Por. J. Moorman, *A history of the Franciscan Order*, s. 286-287.

<sup>483</sup> Zob. E. Pásztor, *S. Bonaventura: biografo di S. Francesco? Contributo alla „questione francescana”*, „Doctor Seraphicus” 1980, nr 27, s. 83-107.

oskarżenia autora o stworzenie innego wizerunku Franciszka niż w rzeczywistości<sup>484</sup>. Na ocenę dzieła Doktora Serafickiego bardzo mocno wpłynęła decyzja kapituły paryskiej z 1266 r. Podczas odbywającej się wówczas w Paryżu kapituły generalnej zgromadzeni tam prowincjałowie i kustoszowie podjęli decyzję o zniszczeniu wszystkich dotychczasowych życiorysów św. Franciszka powstałych przed *Legendą* św. Bonawentury. Nakaz należało wykonać pod posłuszeństwem. Również w miejscach poza zakonem bracia mieli postarać się o zniszczenie dawnych i zachowanie tylko tej napisanej przez generała zakonu<sup>485</sup>. Decyzji podjętej przez kapitułę generalną w 1266 r. w żadnym wypadku nie można oceniać ze współczesnej perspektywy i w sensie zniszczenia dokumentów historycznych. Taka decyzja była wynikiem logiki panującej w tamtych czasach, a mianowicie, gdy powstawał nowy oficjalny życiorys, stary należało zniszczyć<sup>486</sup>. Dzięki tej decyzji dzieło Bonawentury było jednym źródłem, na podstawie którego można było poznać życiorys Świętego z Asyżu. Tekst *Legendy* został bardzo mocno rozpowszechniony i do czasów współczesnych zachował się w licznych kodeksach<sup>487</sup>.

Jednak najbardziej znanym życiorysem św. Franciszka, używanym przez jego naśladowców, było inne dzieło Bonawentury, które właśnie w odniesieniu do *Legendy maior* zostało nazwane *Legenda minor*. Dzieło do powstało do użytku chórowego (*ad usum chori*). Według ówczesnego porządku liturgicznego Kościoła święto pierwszej klasy oficjum *Godziny czytań* (*Matutinum*) składało się z trzech nokturnów, z których każdy miał po trzy czytania (*lectiones*) na temat danego świętego, czyli łącznie czytań było dziewięć. Jeśli jednak weźmie się pod uwagę, że ze świętem św. Franciszka łączyła się oktawa, to obchody uroczystości przedłużały się o osiem dni. Podczas wszystkich tych dni używano oficjum ku czci danego świętego. Właśnie w celu wypełnienia owego wymogu Bonawentura sporządził *Życiorys mniejszy*. Liczył on siedem rozdziałów. Pierwszy był czytany 4 października każdego roku, natomiast kolejne części w następujących po sobie dniach oktawy. Ósmego dnia, czyli 11 października czytano lekcję z pierwszego dnia, gdyż wówczas wykorzystywano formularz ze święta. Tak więc w okresie oktawy czytano razem sześćdziesiąt trzy czytania o świętym z Asyżu<sup>488</sup>. Jak zauważył francuski historyk Jacques Dalarun, ówczēśnie każdy franciszkanin lub klaryska może raz w roku przeczytać *Legenda maior*, natomiast wszyscy oni kilka razy w roku wysłuchali *Legenda minor*<sup>489</sup>. Tak więc to dzieło Bonawentury odegrało

---

<sup>484</sup> Ch. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate*, s. 25-28.

<sup>485</sup> Por. A.G. Little, *Definitiones capitulorum generalium ordinis fratrum minorum, 1260-1282*, AFH 1914, nr 7, s. 678: *Item precipit generale capitulum per obedientiam, quod omnes legende de beato Francisco olim facte deleantur et, ubi extra ordinem inveniri poterunt, ipsas fratres studeant amovere, cum illa legenda, que fata est per generalem ministrum.*

<sup>486</sup> Zob. J. Dalarun, *La malavventura di Francesco d'Assisi*, s. 168. Podobną myśl wyraził wcześniej Etienne Gilson, który twierdził, iż Bonawentura chciał zniweczyć błędy, a oskarża się go o zniszczenie dokumentów historycznych. E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1984, s. 25-26.

<sup>487</sup> Według Czesława Gnieckiego zachowało się około stu kodeksów łacińskich zawierających tekst *Legendy*. Por. Cz. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie powstałe w XIII i XIV w.*, s. 135.

<sup>488</sup> Na ten temat zob. F. Uribe, *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, s. 224-225; Cz. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie*, s. 136-137.

<sup>489</sup> J. Dalarun, *Dal Francesco storico al Francesco della storia*, w: M. Bartoli in., *Fonti Liturgiche Francescane. L'immagine di san Francesco d'Assisi nei testi liturgici del XIII secolo*, Edettrici Francescane, Padova 2015, s. 21.

ogromne znaczenie w kształtowaniu obrazu Biedaczyny wśród braci mniejszych i klarysek. O popularności tego życiorysu świadczy też fakt, że do obecnych czasów zachowało się ponad 200 brewiarzy z okresu od XIII do XV wieku<sup>490</sup>.

Tradycja franciszkańska przekazuje, że autorem *Żywotu mniejszego* był św. Bonawentura, powstał on po kapitule odbywającej się w 1260 r. w Narbonne. Część naukowców podaje bardzo krótki okres czasu, w którym miała ona powstać, wskazując na datę pomiędzy 1260 a 1262 r.<sup>491</sup>. Z taką datacją nie zgadza się polski kapucyn Aleksander Horowski. Autor wychodzi z założenia, iż *Legenda minor* jest streszczeniem *Legenda maior*, a w tej pierwszej występuje informacja o śmierci brata Idziego z Asyżu. Brat Idzi zmarł 22.04.1262 r., a więc powstanie drugiego życiorysu musi być opóźnione przynajmniej o rok<sup>492</sup>. Inną hipotezę odnoszącą się do datacji postawił Jacques Cambell. Według niego *Żywot mniejszy* powstał dopiero po kapitule w Paryżu w 1266 r. Taką datę historyk argumentuje brakiem wzmianki o tej legendzie w decyzji kapituły generalnej o zniszczeniu wszystkich życiorysów powstałych przed *Legenda maior*. Gdyby więc *Żywot mniejszy* istniał przed decyzją kapituły z 1266 r. to albo uległby zniszczeniu, albo pozostałaby o nim wzmianka w decyzjach kapitulnych. Z powyższych powodów autor sugeruje jego powstanie na lata 1266-1268<sup>493</sup>. Argument Cambella wydaje się być logiczny, ale pochodzi z tak zwanego „milczenia źródeł”, a milczenie nie może być przecież argumentem ani za, ani przeciw postawionej hipotezie.

Jeszcze ciekawszą hipotezę postawił Timothy Jonson, według którego *Legenda minor* jest wcześniejsza niż *Legenda maior* i powstała między 1257 a 1268 r. jako odpowiedź Bonawentury na zalecenia kapituły generalnej z 1257 r.<sup>494</sup>. Do podobnej daty przekonany był również Stanislao da Campagnola. Ten kapucyński historyk opowiadał się za rokiem 1263 i kapitułą w Pizie jako czasem powstania *Legenda minor*<sup>495</sup>.

W tym samym czasie (2009-2010) włoski historyk Felice Accrocca postawił tezę całkowicie przeciwną do tej Johnsona. Według niego *Żywot mniejszy* powstał później niż *Legenda maior*<sup>496</sup>. Jako argumenty za swoją tezę Accrocca podaje między innymi pewne braki informacji w *Legendzie większej*, które znajdują się z kolei w *Legendzie mniejszej*, np.

---

<sup>490</sup> Taką informację podaje Cz. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie*, s. 137. Najstarsza wersja *Legendy minor* zachowała się kodeksie 347 znajdującym się w Asyżu.

<sup>491</sup> Taką datację przyjęli m.in. Balduin Distelbrink i Francesco Dolciemi. Zob. B. Distelbrink, *Bonaventurae scripta authentica dubia vel spuria critice recensita*, Roma 1975, s. 48-49. F. Dolciemi, *Francesco d'Assisi tra devozione, culto e liturgia*, „Collectanea Franciscana” 2001, nr 71, s. 30-32.

<sup>492</sup> A. Horowski, „*Legenda minor*” św. Bonawentury: zwięzła pochwała św. Franciszka na użytek liturgii, „*Studia Franciszkańskie*” 2013, nr 23, s. 303.

<sup>493</sup> J. Cambell, *Une tentative de resoudre la question franciscaine*, „*Miscellanea Franciscana*” 1962, nr 69, s. 203.

<sup>494</sup> T.J. Johnson, *Item ordinetur de legenda beati Francisci: Prolegomena to the study of Bonaventure's Legenda minor*, „*Frate Francesco*” 2010, nr 76, s. 225-239; tenże, *Into the Light: Bonaventure's Minor Life of Saint Francis and the Franciscan Production of Space*, w: *Francis of Assisi: history, Hagiography and Hermeneutics in the Early Document*, New York 2004, s. 229-249.

<sup>495</sup> Zob. S. da Campagnola, *Introduzione*, w: FF, s. 242.

<sup>496</sup> F. Accrocca, *La straordinaria fecondita' della sterile: La „Legenda minor” di Bonaventura*, „*Frate Francesco*” 2009, nr 75, s. 208-211.

imię chrzcielne Franciszka lub opis stygmatów<sup>497</sup>. Argumenty przedstawione przez Accrocę są przekonujące i negują możliwość powstania *Żywota mniejszego* przed *Żywotem większym* lub nawet w tym samym czasie. Jeśli bowiem *Legenda minor* powstała wcześniej, to dlaczego nie posiada informacji zawartych w *Legenda maior*. Logicznym wyjaśnieniem jest to, że *Legenda minor* powstała później, dlatego dodano do niej niektóre informacje. Wspomniany już polski naukowiec, zajmujący się historią zakonu, uważa, iż *Życiorys mniejszy* powstał jako streszczenie *Życiorysu większego*, ale oba zostały zatwierdzone na tej samej kapitule i ich kopie przekazane do każdej prowincji<sup>498</sup>. Autor odwołuje się do niektórych rubryk z kodeksów, w których zachowały się oba życiorysy napisane przez Bonawenturę, gdzie znajduje się informacja, iż *Żywot większy* powinien być w każdym konwencie, natomiast *Legendę mniejszą* zaczerpniętą z tamtego należy umieścić w księgach chórowych. Można ją także umieścić w brewiarzach podróжных<sup>499</sup>. Na podstawie owych zapisów Horowski stwierdził, iż *Żywot większy* powstał wcześniej. Jednak – jak podkreśla autor rubryki – informują o konieczności posiadania obu tekstów w każdym klasztorze. Tak więc z jednej strony wiadomo, iż *Legenda maior* powstała po śmierci brata Idziego, czyli po 22.04.1262 r., a z drugiej zarządzenia kapitulne zawarte w rubrykach świadczą o tym, że każda wspólnota franciszkańska miała posiadać *Żywot większy* do czytania w refektarzu i *Żywot mniejszy* do liturgii brewiarzowej. Oznacza to, że obie legendy powstały przed kapitułą generalną w Pizie w 1263 r.<sup>500</sup>. Jako że 8.04.1263 r. Bonawentura był obecny na przeniesieniu ciała św. Antoniego w Padwie, trzeba przyjąć, iż *Legenda minor* powstała przed tą datą. Horowski proponuje okres między latem 1262 r. a końcem zimy 1263 r.<sup>501</sup>. Natomiast została zatwierdzona na kapitule generalnej odbytej 20.05.1263 r. w Pizie. Oba życiorysy napisane przez Doktora Serafickiego poprzez fakt zatwierdzenia ich na kapitule generalnej zyskały charakter życiorysów oficjalnych. Być może od tego momentu zaczęto je nazywać „legendą”, czyli to, co należy czytać<sup>502</sup>. W niektórych przypadkach do terminu „legenda” dodawano *nova* lub *communis*, aby odróżnić je od wcześniejszych życiorysów, które zaczęto określać *Legendae antiquae* (*Żywoty dawne*).

Przyjmując argumentację Horowskiego, należy przyjąć, iż najpierw powstała *Legenda maior*, a później *Legenda minor*, będąca streszczeniem tej pierwszej. W obu uwidacznia się zasadniczo ten sam materiał. W siedmiu rozdziałach Bonawentura opisał: 1. nawrócenie Asyżanina, 2. założenie zakonu i działalność kaznodziejską, 3. zalety niektórych cnót, 4. posłuszeństwo stworzeń, 5. stygmaty, 6. *transitus*, czyli opis śmierci św. Franciszka, 7. cuda. Rozdziały te zostały podzielone na dziewięć czytań.

Ze względu na przeznaczenie do liturgii chórowej *Legenda minor* nie posiada w odróżnieniu od *Legendy maior* wyodrębnionego wstępu, choć autor swój pomysł wyjawiał w ostatnim czytaniu. Zamierzał ukazać całemu światu, iż Franciszek jest heroldem Chrystusa

<sup>497</sup> Na temat różnic między *Legenda maior* a *legenda minor* zob. F. Accrocca, *Wprowadzenie do lektury*, w: ZF, s. 1010.

<sup>498</sup> A. Horowski, „*Legenda minor*” św. Bonawentury, s. 308-309. F. Accrocca, *Un santo di carta*, s. 435.

<sup>499</sup> Taki zapis znajduje się w kodeksie watykańskim. Zob. M. Bihl, *Praefatio. De Legendis maiore et minore S. Francisci auctore S. Bonaventura*. Informacja za: A. Horowski, „*Legenda minor*” św. Bonawentury, s. 309.

<sup>500</sup> Por. tenże, „*Legenda minor*” św. Bonawentury, s. 315.

<sup>501</sup> Zob. tamże, s. 316.

<sup>502</sup> Zob. F. Accrocca, *Legenda większa. Wprowadzenie*, w: ZF, s. 816.

posiadającym na swym ciele pieczęć Boga żywego i że jest godzien podziwu w świętości<sup>503</sup>. Celem dzieła jest też apologia Zakonu Braci Mniejszych, choć *Żywot mniejszy* przeznaczony był dla braci, ale dzięki niemu otrzymywali argumenty potrzebne w dyskusjach z przeciwnikami mendykantów. Z tego powodu Doktor Seraficki przedstawia zakon jako zatwierdzony przez Stolicę Apostolską i wysłany przez papieża do głoszenia kazań (*mandatum de poenitentia praedicanda*)<sup>504</sup>. Co ciekawe, Bonawentura nie wspomina wcale o Honoriuszu III i ostatecznym zatwierdzeniu *Reguły*. Był to celowy zabieg ze strony Doktora Serafickiego, aby pokazać, iż zakon został zatwierdzony przed Soborem Laterańskim IV (1215 r.) i jego decyzją o nietworzeniu nowych reguł zakonnych.

Centralnymi elementami narracji w *Legenda minor* są krzyż i Chrystus ukrzyżowany. Franciszek jest przedstawiony jako wódz duchowej armii walczącej pod sztandarami krzyża. Rolę krzyża uwypuklają tajemnicze objawienia Ukrzyżowanego i samego krzyża nie tylko u Franciszka, ale również u jego towarzyszy. Brat Sylwester widział wielki krzyż wychodzący z ust Biedaczyny, a Pacyfik ujrzał dwa miecze tworzące krzyż wychodzące z ust Poverella<sup>505</sup>. Również rozdział poświęcony stygmatom jest przedstawiany jako upodobnienie się Franciszka do Ukrzyżowanego. Autor zauważa tam, iż całe życie Franciszka było przeniknięte tajemnicą krzyża Chrystusa. Mimo zaprezentowania założyciela braci mniejszych jako wodza wojsk autor nie nadaje mu tytułu *miles Christi* (żołnierz Chrystusowy), a jego naśladowcom *militia Christi* (żołnierzy Chrystusowych)<sup>506</sup>.

Bonawentura poprzez postać Franciszka i jego czyny przedstawił też zadanie założonego przezeń zakonu. Widać to dobrze w opisie odbudowy kościołów przez Biedaczynę, które uczony franciszkański interpretuje jako zapowiedź trojaczego odnowienia Kościoła poprzez trzy założone przez Asyżanina zakony<sup>507</sup>. Autor *Legenda minor*, by uniknąć odwoływania się do czasów pierwotnej *fraternitas*, co zapewne było przyczyną wielu ówczesnych dyskusji w zakonie, niewiele wspomina o początkach ruchu franciszkańskiego. Co ciekawe, nie ma np. wzmianki o Bernardzie, który stanie się ważną postacią w opowieściach spirytualistów. Natomiast podkreśla się działalność pastoralną zakonu. Bracia od początku głosili słowo Boże, po zatwierdzeniu zaś *Reguły* stało się to ich obowiązkiem i warunkiem posłuszeństwa Kościołowi. Według Bonawentury głoszenie kazań jest elementem stanowiącym o tożsamości braci mniejszych.

Dwa życiorysy św. Franciszka napisane przez generała zakonu Bonawenturę z Bagnoregio bardzo mocno wpłynęły na kształtowanie się świadomości braci mniejszych i na ich wyobrażenie o swoim założycielu. Ponadto decyzje podjęte na paryskiej kapitule generalnej w 1266 r., nakazujące zniszczenie wszystkich powstałych przed tą datą biografii Świętego, spowodowały, iż *Legenda maior* i *Legenda minor* stały się jedynymi oficjalnymi życiorysami Franciszka z Asyżu. Hagiografia bonawenturiańska przyczyniła się też do utrwalenia na wiele lat wizerunku Franciszka jako najdoskonalszego naśladowcy Chrystusa

<sup>503</sup> Zob. 2 B 7, 9, w: ZF, s. 1053.

<sup>504</sup> Por. 2 B 2, 4, w: ZF, s. 1021: *Innocenty III [...] zatwierdził regułę, udzielił prawa do głoszenia pokuty.*

<sup>505</sup> Zob. 2 B 2, 8-9, w: ZF, s. 1023-1024.

<sup>506</sup> Zob. F. Accrocca, *Un santo di carta*, s. 429. Aleksander Horowski uważa, że *Życiorys mniejszy* przedstawia Franciszka jako człowieka pokoju, dlatego pomija wszystkie epizody wojaskowe z udziałem Biedaczyny. Zob. A. Horowski, „*Legenda minor*” św. Bonawentury, s. 327.

<sup>507</sup> Zob. 2 B 1, 9, w: ZF, s. 1018.



(*alter Christus*) oraz zakonu franciszkańskiego jako powołanego przez Chrystusa do głoszenia wiernym słowa Bożego i wzywania ich do nawrócenia.

### 3. Bulla *Exiit qui seminat* jako papieskie potwierdzenie apostolskiego charakteru zakonu

Dnia 29.11.1268 r. zmarł papież Klemens IV, a podzieleni na różne frakcje kardynałowie przez trzy lata nie byli w stanie wybrać następcy św. Piotra<sup>508</sup>. Dopiero 1.09.1271 r. został nim Teobald Visconti, który przybrał imię Grzegorz X<sup>509</sup>. Nowo wybrany papież przebywał w Akrze, gdzie nawoływał do podjęcia nowej krucjaty. Z tego powodu koronacja papieska odbyła się dopiero 27.03.1272 r. Po konsekracji Grzegorz X ogłosił zamiar zwołania soboru powszechnego. Po konsultacjach z arcybiskupem Sens datę soboru wyznaczono na 1.05.1274 r.<sup>510</sup>. Ojciec Święty wyznaczył soborowi trzy cele: reformę Kościoła, nową wyprawę krzyżową oraz połączenie z Kościołem greckim<sup>511</sup>. Grzegorz X zaprosił oficjalnie cesarza Michała VIII Paleologa i patriarchę Konstantynopola Józefa I na zapowiadany sobór. Dostarczenie zaproszenia dla cesarza i patriarchy bizantyjskiego powierzono czterem franciszkanom: Hieronimowi Massiemu, Rajmundowi di Berengario, Bonagracji Tielci i Bonawenturze di Mugello<sup>512</sup>. Zaproszenie papieskie wywołało wewnętrzny konflikt w Bizancjum. Cesarz pod naporem niebezpieczeństwa związanego z inwazją turecką, a jeszcze bardziej przed roszczeniami do korony cesarskiej Karola Andegaweńskiego podjął decyzję o zbliżeniu z chrześcijaństwem łacińskim, natomiast patriarcha Józef I dał odpowiedź negatywną<sup>513</sup>. Co więcej, złożył przysięgę, iż nie przystąpi do planowanej unii. Problemem była kwestia pochodzenia Ducha Świętego w wyznawanym *credo*, czyli spór o *filioque*<sup>514</sup>. W zaistniałej sytuacji cesarz wysłał poprzez dwóch franciszkanów pismo objaśniające trudności w podjętych wysiłkach unijnych. Papież Grzegorz X obiecał wziąć pod uwagę zaistniały problem, ale nie zrezygnował z rozmów o zjednoczeniu, dlatego 21.11.1273 r. ponowił zaproszenie do udziału w soborze. Do uczestnictwa w obradach soboru został zaproszony również Tomasz z Akwinu, który miał

<sup>508</sup> Zob. W.H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, t. III, Wydawnictwo „Wektory”, Bielany Wrocławskie 2010, s. 294-308; A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, s. 397-398.

<sup>509</sup> O postaci papieża Grzegorza X zob. K. Dopierała, *Księga papieży*, Wydawnictwo „Pallotinum”, Poznań 1966, s. 212-213.

<sup>510</sup> Twierdzi się, że z powodów bezpieczeństwa nie podano miejsca, gdzie odbędzie się sobór. Zob. Z. Pięta, *Św. Bonawentura a Sobór Lyoński II*, w: S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, Wydawnictwo OO. Franciszkanów Niepokalanów, Warszawa 1976, s. 40.

<sup>511</sup> Zob. E. Patlagean, *Chrześcijaństwo greckie: rozpad cesarstwa i panowanie łacińskie (1204-1274)*, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. V, Wydawnictwo Krupski i S-ka, Warszawa 2001, s. 578-579.

<sup>512</sup> Taki skład poselstwa przedstawia Zenon Pięta, zob. Z. Pięta, *Św. Bonawentura a Sobór Lyoński II*, s. 40. Natomiast Evelyne Patlagean twierdzi, że poselstwu przewodził pochodzący z Konstantynopola franciszkanin Jan Parastron. Zob. E. Patlagean, *Chrześcijaństwo greckie...*, s. 578.

<sup>513</sup> Zob. C.H. Lawrence, *I mendicanti*, s. 22-223.

<sup>514</sup> W kwestii *filioque* zob. J. Bujak, *Kwestia filioque w doktrynalnym dialogu katolicko-prawosławnym*, „Teologia w Polsce” 2008, nr 22, s. 307-328; W. Kasper, *Vie del'unita'. Prospettive per l'ecumenismo*, Brescia 2006, s. 156-157.

wtedy przedstawić swój traktat *Contra errores Graecorum*. Jednak podczas drogi do Lyonu Tomasz 7.03.1274 r. zmarł w opactwie cysterskim Fossanova koło Priverno<sup>515</sup>.

Oprócz spraw związanych z połączeniem Kościoła łacińskiego z greckim papież chciał przeprowadzić reformę Kościoła katolickiego. W tym celu zwrócił się do dostojników kościelnych i przełożonych wyższych zakonów, namawiając ich do sporządzenia poufnego sprawozdania o obyczajach wiernych i kleru. Sprawozdanie miało wykazać wykroczenia i podawać środki zaradcze oraz być dostarczone na sześć miesięcy przed otwarciem soboru. Pismo papieskie skierowane zostało też do Jana z Vercelli (generała dominikanów) i do Bonawentury z Bagnoregio (najwyższego przełożonego franciszkanów)<sup>516</sup>. Nie zachowały się informacje, czy Doktor Seraficki sporządził takie sprawozdanie.

Na odbywającym się w Orvieto konsystorzu 28.05.1273 r. papież Grzegorz X mianował generała franciszkanów Bonawenturę z Bagnoregio kardynałem i biskupem Albano. Od tego czasu pozostaje on na dworze papieskim, wszedł bowiem do soborowej komisji przygotowawczej i sporządzał doktrynalne opracowania kwestii, które miały być dyskutowane podczas soboru. Na urzędzie ministra generalnego braci mniejszych do maja 1274 r. był wakat. Dopiero podczas kapituły generalnej w 1274 r., odbywającej się w Lyonie, nowym generałem zakonu został Hieronim z Ascoli<sup>517</sup>. Decyzja o przyjęciu przez Doktora Serafickiego godności kardynalskiej różnie jest oceniana przez historyków franciszkańskich. Niektórzy uważają taką decyzję za zdradę ideałów franciszkańskich, bowiem według nich nie do pogodzenia jest jednocześnie bycie bratem mniejszym i urzędnikiem reprezentującym władzę papieską<sup>518</sup>. Fakt, iż jeden z naśladowców św. Franciszka z Asyżu stał się kardynałem Kościoła rzymskiego na pewno jest wyrazem zmian, które dokonały się w zakonie od śmierci Poverella do 1273 r. Zarazem wywołał dyskusje wewnątrzzakonne. Biedaczyna przedstawiany jako model i *forma minorum* (forma bycia bratem mniejszym) oraz element składowy tożsamości wymagał ciągłego przystosowania do tego, co stawało się rzeczywistym życiem braci. Zakon coraz bardziej wchodził w życie społeczeństwa i w zadania przydzielane mu przez Stolicę Apostolską, a to u niektórych braci rodziło rozczarowanie i przekonanie o porzuceniu pierwotnego modelu bycia bratem mniejszym, czyli bycia bratem i sługą wszystkich. Naśladowcy Biedaczyny coraz częściej kojarzeni byli z tymi, którzy mają władzę i prestiż, niż z rzeczywiście ubogimi. Taka sytuacja powodowała konieczność ciągłej interpretacji *Reguły* i życia Świętego Założyciela.

Zmiany zachodzące w zakonach mendykanckich, a przede wszystkim coraz mocniejsze zaangażowanie się w działalność duszpasterską (*cura animarum*) powodowały niezadowolenie kleru diecezjalnego, który już podczas pierwszego soboru w Lyonie w 1245 r. podjął próbę zablokowania duszpasterskich uprawnień przydzielonych przez Stolicę

<sup>515</sup> Zob. W.H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, t. III, s. 304.

<sup>516</sup> Zob. Z. Pięta, *Św. Bonawentura a Sobór Lyonński II*, s. 41.

<sup>517</sup> Taką informację podaje Grado Giovanni Merlo. Zob. G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco*, s. 186. Roland Prejs twierdzi natomiast, że Bonawentura z woli Stolicy Apostolskiej zachował funkcję generała, próbując połączyć obowiązki generała z zadaniami związanymi z kierowaniem diecezją. Jednak bardzo szybko zdjął sobie sprawę, iż jest to niemożliwe i złożył na ręce papieża rezygnację z funkcji ministra generalnego franciszkanów. Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 170. Podobną tezę stawia też R. Manselli, *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2006, s. 134. Natomiast Heribert Holzfelfel uważał, że to papież Grzegorz X odwołał Bonawenturę z urzędu. Zob. H. Holzfelfel, *Podręcznik historii zakonu*, s. 48.

<sup>518</sup> Zob. G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco*, s. 186.

Apostolską zakonem żebrzącym. Wówczas Innocenty IV stanął po stronie zakonników i nie dopuścił do dyskusji na ten temat. Natomiast sytuacja minorytów na Soborze Laterańskim II, mimo osobistej życzliwości papieża Grzegorza X, była bardzo trudna. Do papieża docierały pisma ze sprawozdaniami biskupów. Rządcy diecezji często skarżyli się w nich na zachowania braci franciszkanów i dominikanów. Do czasów współczesnych przetrwał list Brunona, biskupa Ołomuńca w Czechach, stawiający braciom poważne zarzuty<sup>519</sup>. Niektórzy przedstawiciele kleru diecezjalnego postulowali nawet zniesienie zakonów żebrzących. Jako argument podawano decyzje Soboru Laterańskiego IV i jego konstytucję 13. zakazującą tworzenia nowych reguł zakonnych<sup>520</sup>. Zarzuty kierowane przede wszystkim do franciszkanów świadczą o tym, iż wielu ojców soborowych było przekonanych o nielegalności ich istnienia w Kościele<sup>521</sup>.

Sobór Lyonński II zebrał się na inauguracyjnym posiedzeniu w katedrze 7.05.1274 r. Oprócz biskupów zaproszeni zostali też wszyscy władcy krajów chrześcijańskich, ale osobiście stawił się tylko król Aragonii, Jakub I, inni wysłali swych przedstawicieli. Do Lyonu przybyła też delegacja z Bizancjum, która przywiozła list cesarza Michała VIII Paleologa, zawierający akceptację rzymskiego wyznania wiary i przyjęcie prymatu papieża. Podczas uroczystego otwarcia Grzegorz X przedstawił wcześniej wymienione trzy cele soboru. Na podstawie zachowanych dokumentów trudno stwierdzić, czy odbyła się dyskusja dotycząca *Filioque*<sup>522</sup>.

Podczas obrad soborowych wiele dyskutowano o tym, jak wesprzeć istniejące jeszcze chrześcijańskie księstwa w Palestynie, ale nic konkretnego nie postanowiono. Podjęto też sprawę relacji między duchowieństwem diecezjalnym a mendykantami. Już przed rozpoczęciem soboru powstała komisja, w skład której wchodził dwaj kardynałowie zakonnicy – franciszkanin Bonawentura i dominikanin Piotr z Tarantasia. Komisja opracowała zasady wzajemnych relacji. Zakony dla polepszenia stosunków z klerem diecezjalnym zrezygnowały z niektórych przywilejów otrzymanych od Stolicy Apostolskiej. Ponadto zadeklarowano gotowość do wypełniania wszelkich zadań, które papież uzna za słuszne do postawienia mendykantom<sup>523</sup>. Niespodziewanie w nocy z 14 na 15 lipca zmarł Bonawentura z Bagnoregio<sup>524</sup>. Jego nagła śmierć wywołała niemałe zaskoczenie. Uroczystości pogrzebowe odbyły się 15 lipca i przewodniczył im osobiście papież Grzegorz X. Po pogrzebie Doktora

<sup>519</sup> Zob. R. Manselli, *Pierwsze stulecie...*, s. 133.

<sup>520</sup> Zob. konstytucja 13. *De novis religionibus prohibitis* Soboru Laterańskiego IV, w: A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, s. 250-251.

<sup>521</sup> Roland Prejs uważa, iż bardziej niż o przestrzeganie postanowień Soboru Laterańskiego IV biskupom chodziło o wpływy, które zakony żebrzące wywierały na społeczeństwo. Prawdziwym argumentem ich działania była zatem zazdrość. Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 178.

<sup>522</sup> Niektórzy historycy, powołując się na obecność takich osobistości, jak: Bonawentura, Albert Wielki i Piotr z Tarantasia twierdzą, że do takiej dyskusji doszło. Zob. A. Franchi, *Il Concilio II di Lione (1274) secondo la Ordinatio Concilii generalis Lugdunensis*, Roma 1965, s. 136-137. Inni natomiast uważają, iż dyskusja doktrynalna się nie odbyła, a z Grekami rozmawiano tylko na tematy polityczne. Zob. C.H. Lawrence, *I mendicanti*, s. 225.

<sup>523</sup> Zob. R. Manselli, *Pierwsze stulecie...*, s. 146.

<sup>524</sup> Pisarze franciszkańscy twierdzą, że Bonawentura zmarł w klasztorze Braci mniejszych w Lyonie. Zob. I.I. Zieliński, *Bonawenturiańskie kalendarium*, w: S.C.Napiórkowski, E.I.Zieliński, Św. Bonawentura. Życie i myśl, Wydawnictwo oo. Franciszkanów, Niepokalanów-Warszawa 1976s. 37; Z. Kijas, *Święty Bonawentura*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 27.

Serafickiego sobór kontynuował obrady, odbyły się jeszcze dwie sesje, po czym 17 lipca zakończono posiedzenie.

Wśród dokumentów soborowych znalazła się też konstytucja *Religionum diversitatem nimiam*<sup>525</sup>, która przede wszystkim przypominała konstytucję 13. Soboru Laterańskiego IV i skasowała wszystkie zakony żebrzące, tzw. mniejsze, które nie uzyskały zatwierdzenia od Soboru Lyońskiego II. Natomiast według dokumentu sobór nie chciał, aby te zasady były zastosowane do Zakonu Kaznodziejskiego i braci mniejszych. Instytucje te mają prawo istnienia w Kościele, ponieważ stanowią oczywisty pożytek dla Kościoła powszechnego<sup>526</sup>. Wieści z soboru w Lyonie jednak w zniekształconej formie dotarły do braci mniejszych w Italii. Przekazane informacje utrzymywały, iż na soborze uchwalono dekrety przeciw zakonom żebrzącym i postanowiono, iż mają na wzór zakonów mniszych posiadać własność wspólną. Plotki te szczególnie w prowincji Marchii Ankońskiej wywołały gwałtowne protesty niektórych braci uważających, iż wolą św. Franciszka było totalne ubóstwo swoich naśladowców oraz że zapis *Reguły* o tym, iż bracia nie powinni niczego posiadać na własność, jest święty i nie może być przez nikogo zmieniony. Zwolennicy tej idei byli przekonani, że *Reguła* ma taką samą wartość, jak *Pismo Święte*, i tak jak papież nie może zmienić zapisów *Ewangelii*, tak też nie może dokonać zmian w *Regule* św. Franciszka. Bunt braci przyjmowany jest jako data powstania ruchu spirytuałów w zakonie franciszkańskim<sup>527</sup>. Mimo że główni przedstawiciele protestu: Piotr z Fossombrone i Piotr z Maceraty zostali ukarani skazaniem na pobyt w eremach protest rozszerzył się na rejon Umbrii i Toskanii i w niedługim czasie doprowadził do powstania rozłamu w zakonie na dwie frakcje – spirytuałów i braci wspólnoty (*communitas*).

Na początku 1275 r. w Konstantynopolu oficjalnie ogłoszono przyłączenie się do Kościoła katolickiego, jednak większość duchowieństwa nie chciała uznać prymatu papieża, również społeczeństwo sprzeciwiało się unii z łacinnikami, ale nie ze względów doktrynalnych, ale – pamiętając grabież Konstantynopola w 1204 r. – przez krzyżowców. Papież Grzegorz X jednak nie długo cieszył się owocami swojej pracy, bowiem podczas obchodów Bożego Narodzenia 1275 r. zachorował i 10.01.1276 r. zmarł.

Wybrany 19.05.1274 r. na następcę Bonawentury Hieronim z Ascoli już przed przejściem urzędu generała zakonu pełnił ważne role w polityce papieskiej. Również gdy został ministrem generalnym braci mniejszych Stolica Apostolska, a szczególnie następcą Grzegorza X na tronie Piotrowym od stycznia do czerwca 1276 r. Innocenty V powierzał mu różne poufne zadania. Zapewne brat Hieronim wykonywał je w sposób zadawalający, skoro Stolica Apostolska 12.03.1278 r. mianowała go kardynałem. Podobnie jak we wcześniejszym przypadku Bonawentury z Bagnoregio, minister generalny Hieronim nie był w stanie pogodzić obowiązków generała zakonu z zadaniami powierzanymi mu przez papieża i dlatego na kapitule generalnej w 1279 r. złożył rezygnację z urzędu ministra generalnego. Kapituła generalna, która zebrała się w maju tegoż roku w Asyżu przyjęła rezygnację, a nowym

<sup>525</sup> Zob. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, s. 444-447.

<sup>526</sup> Por. konst. 23,4: *Quo evidens ex eis utilitas ecclesiae universali*, w: tamże, s. 446.

<sup>527</sup> Zob. G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco*, s. 232-233; H. Holzapfel, *Podręcznik historii zakonu*, s. 48-49; J. Moorman, *A History of the Franciscan Order*, s. 178. Na temat przebiegu dyskusji soborowej i rewolty spirytuałów zob. A. Franchi, *Il Concilio di Lione (1274) e la contestazione dei Francescani delle Marche*, „Picenum Seraphicum” 1974, nr 11, s. 53-75.

generałem został Bonagracjusz z San Giovanni in Persiceto. Nowy minister generalny udał się do papieża Mikołaja III z prośbą o wyznaczenie nowego protektora zakonu, bowiem poprzedni Jan Kajetan Orsini 25.11.1277 r. został papieżem Mikołajem III<sup>528</sup>. Ojciec Święty na protektora Zakonu Braci Mniejszych wyznaczył swojego bratanka Mateusza Rosso Orsiniego. Generał Bonagracjusz zwrócił się też do Mikołaja III o zajęcie się problemami, które pojawiły się w przeciągu ostatnich pięćdziesięciu lat w kwestii pojmowania *Reguły* Biedaczyny z Asyżu oraz obrony przed atakami kleru diecezjalnego. Papież powołał specjalną komisję do zbadania tych spraw, na której czele stanął kardynał Benedykt Gaetani, późniejszy papież Bonifacy VIII, a wśród członków oprócz kardynałów franciszkańskich Bentivengi i Hieronima z Ascoli był też Piotr, syn Jana Oliviego<sup>529</sup>. Po dwóch miesiącach prac komisja przekazała jej wyniki papieżowi. Mikołaj III 14.08.1279 r. wydał bullę *Exiit qui seminat*<sup>530</sup>.

Bulla Mikołaja III miała bardzo uroczysty charakter i przynależała do tzw. *litterae solemnes*<sup>531</sup>. Papież we wstępie odwołuje się do *Ewangelii* św. Łukasza (Łk 8, 5-10), ukazującej Chrystusa jako siewcę słowa Bożego. Słowo rozsiewane przez Syna Bożego pada na różne rodzaje gruntu, na drogę i między ciernie, ale również na ziemię żyzną. Według Ojca Świętego tą ziemią żyzną jest Zakon Braci Mniejszych<sup>532</sup>. Następca św. Piotra przedstawia go jako zakorzeniony w ubóstwie i pokorze przez swojego założyciela św. Franciszka, który przez życie zgodne z *Regułą* i głoszenie Ewangelii wydał wielu świętych. Bulla papieska stwierdzała, że reguła franciszkańska złożona jest z wypowiedzi ewangelicznych wzmocnionych przykładem życia Chrystusa oraz apostołów i została napisana pod natchnieniem Ducha Świętego. Tak więc zakon jest dziełem Trójcy Świętej<sup>533</sup>. Jeśli tak jest, to nikt nie powinien wyrządzać przykrości temu zakonowi, bowiem jego świętość została potwierdzona przez samego Chrystusa, gdy znaki swojej męki wycisnął na ciele założyciela. Widać tu odwołanie się do argumentów używanych przez św. Bonawenturę<sup>534</sup>. Mimo wyżej wymienionych faktów, jak zauważył papież, niektórzy ludzie albo z zazdrości, albo podszeptu złego ducha rozgłaszali, że reguła braci mniejszych jest niegodziwa, niemożliwa do

<sup>528</sup> Na temat pontyfikatu Mikołaja III zob. K. Dopierała, *Księga papieży*, s. 218-219.

<sup>529</sup> Zob. F. Sedda, „*Exiit qui seminat*”: *storia di un'autocoscienza minoritica*, „Frate Francesco” 2016, nr 82, s. 140; R. Manselli, *Pierwsze stulecie...*, s. 147-148; H. Holzapfel, *Podręcznik historii braci mniejszych*, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 2012, s. 54; J. Moorman, *A History of the Franciscan Order*, s. 179; G. de Paris, *Histoire de la fondation*, s. 328.

<sup>530</sup> Nicolaus III, *Exiit qui seminat*, w: BF, t. I, s. 404-416. Josef Terschlüsen twierdził, że bulla *Exiit qui seminat* została włączona do prawa kanonicznego, przez co zastępowała wszystkie wcześniejsze orzeczenia papieskie na temat *Reguły*. Zob. J. Terschlüsen, *Reguła franciszkańska w świetle prawomocnych orzeczeń papieskich*, w: L. Hardick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska reguła życia*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1988, s. 76.

<sup>531</sup> Zob. F. Sedda, „*Exiit qui geminat*”: *storia di un'autocoscienza minoritica*, s. 401.

<sup>532</sup> Por. Mikołaj III, *Exiit qui seminat*, w: Cz. Gniecki, K. Żuchowski, *Dokumenty papieskie dotyczące Reguły i ideału ubóstwa św. Franciszka z Asyżu do roku 1517*, Wydawnictwo Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 2017, s. 83.

<sup>533</sup> Zob. tamże, s. 84. Na temat porównań użytych przez Mikołaja III zob. A. Tabarroni, *Paupertas Christi et apostolorum. L'ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1990, s. 24-25; R. Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1990, s. 171.

<sup>534</sup> Zob. 1 B, *Prolog* 2, 4, w: ZF, s. 833.

zachowania i niebezpieczna (*illicitam, inobservabilem et discriminosam*)<sup>535</sup>. Mikołaj III opinie przeciwników franciszkanów nazwał „ujadaniem psów” (*canis latratibus*), które gryzą braci<sup>536</sup>. Reguła zaś napisana przez Franciszka jest według autora bulli oparta na nauce Chrystusa i apostołów oraz zatwierdzona przez Stolicę Apostolską. Ojciec Święty odwołuje się też do Soboru Lyonńskiego II z 1274 r. i papieża Grzegorza X, który stwierdził, iż życie braci mniejszych jest pożyteczne dla całego Kościoła<sup>537</sup>.

W dalszej części swego listu papież podaje motywy powstania bulli *Exiit qui seminat*, a mianowicie wspominał swój udział w kapitule generalnej braci oraz rozmowy prowadzone z ministrem generalnym i prowincjałami. W trakcie nich Mikołaj III doszedł do wniosku, iż do tego, aby w pełni zachowywać *Regulę* napisaną przez Świętego z Asyżu trzeba wcześniej poznać jego samego i prawdziwą intencję (*intentio*), aby móc ją zachowywać z czystym sumieniem i zarazem obronić przed atakami. Według Mikołaja III gwarantem dobrego odczytania intencji św. Franciszka jest *Stolica Apostolska*. Papież zdaje się przywoływać argumenty Grzegorza IX z jego bulli *Quo elongati*. W niej bowiem Grzegorz IX napisał, iż do dobrego odkrycia woli Poverella posłużyła mu długa znajomość z Biedaczyną<sup>538</sup>. Oczywiście Mikołaj III nie mógł się odwołać do znajomości ze Stygmatykiem z Asyżu, dlatego przywołał swoje kontakty z niektórymi towarzyszami, którzy dobrze znali Franciszkowy sposób życia. Ponadto powołuje się na swoją funkcję protektora zakonu, która pozwoliła mu zapoznać się z założeniami Zakonu Braci Mniejszych<sup>539</sup>.

Na podstawie rozmów z towarzyszami św. Franciszka i innymi braćmi następcą św. Piotra doszedł do wniosku, że *Reguła* zawiera niektóre sformułowania, które mogą być niejasne i budzić wątpliwości, a tym samym zagrażać sumieniom braci. Tak więc Mikołaj III, rozumiejąc intencję św. Franciszka i posiadając władzę papieską, podejmuje się wyjaśnienia niejasnych punktów *Reguły*. Pierwszym dylematem braci związanym z poprawnym odczytaniem reguły było zrozumienie zapisów o tym, że bracia mają zachowywać świętą *Ewangelię* Pana Jezusa. Na tej podstawie niektórzy bracia twierdzili, iż tekst zobowiązuje do zachowania wszystkich rad i przykazań znajdujących się w *Ewangeli*<sup>540</sup>. Papież przypomniał, iż ten problem wyjaśnił już jego poprzednik Grzegorz IX, ale jego objaśnienia okazały się niezrozumiałe. Mikołaj III, odwołując się do swojej władzy pasterskiej, o czym świadczą użyte w wypowiedzi terminy (*declaramus, dicimus sancimus*), wydaje prawne rozporządzenie (*dispositio*), iż bracia są zobowiązani do zachowania tylko tych ślubów, które wymieniają w tekście swojej profesji zakonnej (*ex voto*)<sup>541</sup>. Papież podaje tekst profesji znajdującej się w

<sup>535</sup> Por. Nicolaus III, *Exiit qui seminat*, w: BF, t. I, s. 405.

<sup>536</sup> Zob. tamże, s. 405; A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty papieskie dotyczące reguły*, s. 84. Filippo Sedda uważa, iż papież ma na myśli Wilhelma z Saint-Amour i Gerarda z Abbeville. Zob. F. Sedda, „*Exiit qui seminat*”: *storia...*, s. 404.

<sup>537</sup> Por. konst. 23,4: *Quo evidens ex eis utilitas ecclesiae universali*, w: A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, s. 446. Zob. Nicolaus III, *Exiit qui seminat*, w: BF, t. I, s. 405.

<sup>538</sup> Zob. Gregorius IX, *Quo elongati*, w: BF, t. I, s. 68-70.

<sup>539</sup> Nicolaus III, *Exiit qui seminat*, s. 405-406. Zob. A. Tabarroni, *Paupertas Christi et apostolorum*, s. 25.

<sup>540</sup> Na temat owych przekonań braci zob. R. Lambertini, „*Idem quod evangelium Christi*”. *Interpretazioni dell'identità tra regola francescana e Vangelo da Olivi a Clareno*, „*Cristianesimo nella storia*” 2015, nr 36, s. 299-327. Autor uważa, iż problemy te były poruszane na Soborze Lyonskim II i w czasie obrad komisji przygotowującej materiały do *Exiit qui seminat*.

<sup>541</sup> Mikołaj III, *Exiit qui seminat*, s. 87-88.

*Konstytucjach narbońskich*<sup>542</sup> i wyjaśnia, iż intencją Franciszka nie było zobowiązanie braci do zachowywania wszystkich rad ewangelicznych, lecz tylko wyrażonych w *Regule*. Ponadto używa argumentu zdroworozsądkowego, że gdyby ktoś zobowiązał się do zachowywania wszystkich rad ewangelicznych, nie potrafiłby ich dochować nawet z największym trudem<sup>543</sup>. Natomiast franciszkanie rady wymienione w *Ewangeli*i, różne od tych, które stanowią materiał profesji zakonnej, są zobowiązani zachowywać gorliwiej niż inni chrześcijanie ze względu na swój stan doskonałości (*quo per statum perfectionis*)<sup>544</sup>.

Po wyjaśnieniu stosunku między *Regulą* i *Ewangelią* papież Mikołaj III zajął się kwestiami związanymi z ubóstwem i wyrzeczeniem się własności. Reguła franciszkańska zawiera zapis o tym, aby bracia niczego sobie nie przywłaszczali<sup>545</sup>. Podobnie jak wcześniej Mikołaj III odwołał się do wyjaśnienia Grzegorza IX z bulli *Quo elongati* i potwierdził, iż bracia mniejsi w imię doskonałości ewangelicznej nie posiadają niczego na własność ani indywidualnie, ani wspólnotowo. Wyrzeczenie się własności indywidualnej było praktykowane prawie od początku życia zakonnego. Natomiast posiadanie przez wspólnotę było podstawą utrzymania się zakonów mniszych. Mikołaj III nie tylko potwierdził, iż franciszkanie nie posiadają niczego ani indywidualnie, ani wspólnotowo, ale jeszcze podkreślił, iż jest to postawa godna pochwały i święta, bowiem ukazał ją Chrystus poprzez słowo i przykład życia jako drogę doskonałą<sup>546</sup>. Przykład Chrystusa powinien być według autora *Exiit qui seminat* argumentem kończącym wszelkie dyskusje, bowiem Jezus szedł drogą doskonałości i wszystkie jego dzieła są doskonałe. W tym wypadku Mikołaj III zadeklarował, iż życie braci mniejszych jest zgodne z ideałem wskazanym przez Jezusa Chrystusa.

Papież Mikołaj odniósł się też do głosów krytycznych zarzucających naśladowcom św. Franciszka z Asyżu, że ich sposób życia bez własności jest narażaniem siebie na niebezpieczeństwo, a nawet pewną formą samobójstwa, a poza tym kuszeniem Pana Boga. Można dostrzec tutaj dwa główne argumenty przeciw życiu bez własności wspólnej i indywidualnej. Pierwszy stanowi niemożliwość zrealizowania takiego zamierzenia. Według krytyków styl życia franciszkanów jest niesprawiedliwy, bowiem naraża braci na utratę życia lub na kuszenie Pana Boga. Ponadto przyjmując pierwszy argument, nie można stwierdzić, aby takie życie przyczyniało się do doskonałości chrześcijańskiej (*perfectio christiana*). Można tu zauważyć argumenty przytaczane w dyskusji między zakonami żebrzącymi i klerem diecezjalnym. Papież, odpowiadając na zarzuty, przyjął linię obrony apologetów franciszkańskich. Według tego sposobu myślenia należało oddzielić w życiu i działaniu Chrystusa to, co zaproponował On swoim naśladowcom jako droga do doskonałości, od tego, co tylko przyjął ze względu na słabość natury ludzkiej. W ten sposób mógł pocieszyć tych,

<sup>542</sup> Bonaventura, *Constitutiones generales* 1,11.

<sup>543</sup> Mikołaj III, *Exiit qui seminat*, s. 88.

<sup>544</sup> Nicolaus III, *Exiit qui seminat*, w: BF, t. I, s. 407. Zob. J. Terschlüsen, *Reguła franciszkańska w świetle prawomocnych orzeczeń papieskich*, w: L. Hardick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska reguła życia, Niepokalanów* 1988, s. 77.

<sup>545</sup> 2 Reg 6, 1, w: ZF, s. 131.

<sup>546</sup> Nicolaus III, *Exiit qui seminat*, s. 407: *Dicimus quod abdicatio proprietatis huiusmodi monium rerum et sancta, quam et Christus, viam perfectionis ostendes*. Ta wypowiedź Mikołaja III będzie jedną z najczęściej cytowanych w kontrowersji zakonu z papieżem Janem XXII. Zob. A. Tabarroni, *Paupertas Christi et apostolorum*, s. 26.

którzy nie byli w stanie naśladować Go na drodze doskonałości. Wśród nich powinien być umieszczony według papieża również problem pieniędzy i posiadania przez Chrystusa i apostołów tzw. *locui*, czyli sakwy na pieniądze<sup>547</sup>. Papież odpowiedział także na argument, że totalne porzucenie własności ze strony franciszkanów jest niemoralne. Przeciwnicy twierdzili bowiem, że bracia, mając predyspozycje fizyczne, mogą zarobić dzięki pracy fizycznej na swoje utrzymanie, lecz tak nie czynią, a przez to wystawiają się na wszelkie niebezpieczeństwa wynikające ze zdarzeń losowych. Są zatem „zabójcami”, „samobójcami” (*homicidae*) albo kusicielami Pana Boga (*tentatori Dei*), bowiem żądają od Niego spełnienia tego, co sami mogliby zrobić<sup>548</sup>. Mikołaj III, odpowiadając na powyższe zarzuty, na początku zaprzeczył, iż *Reguła* nie przewiduje koniecznych do przeżycia środków. Różnią się one jednak od tych zwyczajnych, gdyż dostosowane do braci środkami tymi są ofiary składane braciom oraz jałmużna. Bracia bowiem złożyli swoje życie w ręce Boga i wierzą w Jego opatrność<sup>549</sup>. Zarazem papież przywołał wypowiedź Chrystusa, który stwierdził, iż wiara w Kościele nie ustanie, tak więc również nie skończy się miłosierdzie ze strony wiernych. A choćby doszło do tak ekstremalnej sytuacji, że uczynki miłosierdzia by zanikły, to wówczas bracia ze względu na wyższą konieczność mogą skorzystać z *iure poli* i spożytkować wszystko, co służy do podtrzymania życia, podobnie jak może postąpić każdy człowiek w przypadku konieczności<sup>550</sup>. W tej sytuacji Mikołaj III zastosował starą zasadę prawną, według której konieczność jest pozwoleniem na odstępstwo od wszelkiego prawa (*ab omni lege extrema necessitas sit exempta*).

Po wyjaśniającym wstępie papież przystąpił do tłumaczenia pojęć posiadania i używania rzeczy, czyli wykazania różnicy między *usus* i *dominium*, oraz sposobu interpretowania franciszkańskiej rezygnacji z własności. Według autora *Exiit qui seminat* istnieje pięć form relacji z dobrami ziemskimi: własność, posiadanie, użytkowanie, prawo używania i proste używanie<sup>551</sup>. Papież zauważył, iż czterech pierwszych form można się zrzec, jednak z ostatniej – prostego używania rzeczy nie da się zrezygnować i żadna profesja zakonna nie może wykluczyć używania rzeczy potrzebnych do podtrzymywania życia. Brat mniejszy, składając swoją profesję zakonną, zobowiązał się do naśladowania Chrystusa ubogiego i tym samym zrezygnował z posiadania, ale nie z prawa do używania rzeczy (*dominium possessionis*). Stosowanie przedmiotów koniecznych (*usus sustentationis*

---

<sup>547</sup> Kazimierz Żuchowski przełożył termin *locui* na ubogie pomieszczenie. Zob. K. Żuchowski, *Dokumenty papieskie...*, s. 89. Natomiast Alojzy Jougan oprócz znaczenia „małe miejsce” dla terminu *loculus*, -i przewiduje też znaczenie tego słowa jako „woreczek na pieniądze” i „mieszek”. Zob. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992, s. 392. Termin *loculi* jako torby tłumaczy Raoul Manselli. Zob. R. Manselli, *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, s.148.

<sup>548</sup> Nicolaus III, *Exiit qui seminat*, s. 407. Zob. F. Sedda, *Exiit qui seminat*: storia..., s. 410.

<sup>549</sup> Tenże, *Exiit qui seminat*, s. 407-408.

<sup>550</sup> Tamże, s. 408. Zob. A. Tabarroni, *Paupertas Christi et apostolorum*, s. 28. Josef Terschläsen podkreśla, iż mimo suchego i prawnego języka papież Mikołaj III odkrył prawdziwą intencję Franciszka, który nie widział w wyrzeczeniu się dóbr tego świata środka do osobistego uświęcenia, ale okazję do uwielbienia Boga poprzez zaufanie Jego dobroci i opatrności. Zob. J. Terschläsen, *Reguła franciszkańska w świetle prawomocnych orzeczeń papieskich*, s. 77.

<sup>551</sup> Mikołaj III, *Exiit qui seminat*, s. 91.



*necessariae*) do życia jest prostym faktem (*simple usus facti*)<sup>552</sup>. W tym wypadku – jak podkreśla Ojciec Święty – takie korzystanie wynika z konieczności, mające tylko pozory prawnego używania, a w rzeczywistości jest tylko używaniem z nazwy, a nie z prawa.

Mikołaj III po powyższych prawnych rozróżnieniach odwołał się do woli i zamiarów św. Franciszka (*intentio Francisci*), który w swej *Regule* nie odrzucił używania rzeczy doczesnych. Biedaczyna sam wykorzystywał wiele rzeczy i zapisał, iż klerycy mogą mieć np. brewiarze<sup>553</sup>. Z tej wypowiedzi papież wyciąga wniosek, iż Biedaczyna pozwolił braciom na posiadanie ksiąg potrzebnych do odmawiania *Liturgii godzin*. Tak samo zgodził się, by otrzymywali zapłatę za wykonywaną pracę i w ten sposób przyczyniali się do utrzymania siebie i całej wspólnoty. Ponadto Poverello zalecił braciom prośbę o jałmużnę. Wskazane przez Mikołaja III fakty zaczerpnięte z *Reguły* świadczą o tym, że wolą założyciela braci mniejszych było udzielenie swoim naśladowcom pozwolenia na używanie rzeczy koniecznych do życia, wśród których wymienione zostały księgi liturgiczne. Papież z wypowiedzi Franciszka o głoszeniu kazań wyciągnął wniosek, iż Święty wyraził tym samym zgodę na używanie ksiąg potrzebnych do studium, albowiem kazania muszą być dobrze przygotowane, a takie przygotowanie polega na studiowaniu, do którego konieczne są księgi<sup>554</sup>. Jednak we wszystkich wymienionych sytuacjach bracia nie mogą nabywać niczego ani dla siebie, ani dla wspólnoty.

W dalszej części swej wypowiedzi Mikołaj III zajął się sprawą transakcji ekonomicznych, w których uczestniczą bracia albo są one wykonywane w ich imieniu. Papież po raz kolejny podkreślił, iż bracia nie mają prawa do nabywania na własność czegokolwiek. Natomiast w przypadku rzeczy ofiarowanych braciom właścicielem ich staje się Stolica Apostolska. Dzieje się tak, jak przewiduje również prawo cywilne w przypadku syna, który jest niepełnoletni, lub mnicha otrzymującego cokolwiek. Nie biorą niczego na własność, gdyż wszystko staje się własnością klasztoru. W ten sposób wszelki sprzęt domowy oraz księgi należą do Stolicy Apostolskiej, a franciszkanie je tylko faktycznie używają (*usum facti*), a nie stają się właścicielami mającymi moc prawną nad rzeczami (*proprietatem et dominium*). Rozwiązanie takie zastosował Innocenty IV, o czym wspomina autor *Exiit qui seminat*, i z mocą prawną (*sancimus*) ogłasza jako obowiązująca na wieki (*in perpetuum*)<sup>555</sup>. Jednak Ojciec Święty podkreśla, że bracia mniejsi, choć by chcieli, nie mogą używać wszystkich rzeczy, ale tylko niezbędnych do przeżycia. Mikołaj III określa to terminem: *usum ad*

---

<sup>552</sup> Nicolaus III, *Exiit qui seminat*, w: BF, t. I, s. 408. Naukowcy franciszkańscy zauważają bardzo duże podobieństwo wypowiedzi papieskiej do *Apologia pauperum* Bonawentury. Zob. V. Maggiani, *De relatione scriptorum quorundam S. Bonaventurae ad Bullam „Exiit” Nicolai III (1279)*, AFH 1912, nr 5, s. 3-21; F. Elizondo, *Bulla „Exiit qui seminat” Nicolai III (14 Augusti 1279)*, „Laurentianum” 1963, nr 49, s. 59-119. Na podobieństwo użytych terminów zwrócił też uwagę Roberto Lambertini. Zob. R. Lambertini, *Apologia e crescita dell’identita’ francescana (1255-1279)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1990, s. 175. Zauważył też różnicę między *Apologia pauperum* i *Exiit qui seminat*. Bonawentura w swoim dziele wyróżnił tylko cztery terminy: *proprietates*, *possessio*, *ususfructus* i *simplex usus*, natomiast Mikołaj III wymienia pięć: *proprietates*, *possessio*, *ususfructus*, *ius utendi* oraz *simple facti usus*.

<sup>553</sup> Por 2 Reg 3, 2, w: ZF, s. 129: *Klerycy mogą mieć brewiarze*.

<sup>554</sup> Nicolaus III, *Exiit qui seminat*, w: BF, t. I, s. 409. Zob. F. Sedda, „*Exiit qui seminat*”: *storia...*, s. 412.

<sup>555</sup> Tenże, *Exiit qui seminat*, s. 410: *In nos et Romanam ecclesiam apostolica auctoritate recepimus et ad nos et ipsam ecclesiam plene et libere pertinere ac praesenti constitutione in perpetuum valitura sancimus*.

*necessitatem*, czyli używaniem rzeczy koniecznych<sup>556</sup>. Sprawę rzeczy koniecznych mieli rozpatrzyć na terenie im podległym ministrowie prowincjalni i kustosze.

Można przypuszczać, że w komisji przygotowującej konstytucję dyskutowano o tym, jak powinno wyglądać używanie rzeczy przez braci. Tym bardziej, iż wśród członków komisji był Piotr Olivi, zwolennik *usus pauper*, czyli ubogiego używania rzeczy. Następca św. Piotra nie zgodził się na przyjęcie teorii Oliviego, ale też nie pozwolił braciom na nieograniczone wykorzystywanie dóbr materialnych<sup>557</sup>. Tak więc i w tym przypadku papież opowiedział się za rozwiązaniem przyjętym przez św. Bonawenturę. Zarazem Mikołaj III ostrzegł braci, aby nie ulegli pokusie gromadzenia bogactw, bowiem jest ono nie do pogodzenia z wiarą w opatrność boską. W postępowaniu braci musi być zawsze widoczne święte ubóstwo.

W artykule trzecim swojej bulli Mikołaj III zajął się problemami związanymi z IV rozdziałem *Reguły*, czyli kwestią przyjmowania pieniędzy i rzeczy mających wartość pieniężną (*pecunia et denari*). Ze względu na problemy i krytykę tego zapisu papież stwierdza, iż przyjrzał się bardzo uważnie zapisowi reguły franciszkańskiej i dokładniej niż jego poprzednicy. Autor bulli zastanawia się nad konkretnymi przypadkami i jego wypowiedź ma charakter kazuistyki. Wśród poruszanych zagadnień znalazły się między innymi pożyczki i spadki pozostawione w testamentach zmarłych. Poruszenie tych tematów przez papieża było wynikiem wielu skarg kleru diecezjalnego na braci, żalącego się na nadmierne interesowanie się tymi sprawami przez mendykantów i na namawianie wiernych do zapisów testamentalnych na część braci<sup>558</sup>. Papież wyjaśnia, iż przede wszystkim należy postępować zgodnie z wolą ofiarodawcy. Jeśli nie określił on jasno przez kogo daje braciom pieniądze lub nie wyraził swojej woli dotyczącej ich przeznaczenia, wówczas należy uważać, iż zostały ofiarowane w sposób bezwarunkowy i franciszkanie mogą z nich skorzystać na zaspokojenie koniecznych potrzeb. Bracia nie mogli przyjmować nieklarownych zapisów testamentalnych, by zawsze zachować intencję zmarłych.

Papież Mikołaj III wypowiedział się też na temat ksiąg i dóbr ruchomych używanych przez braci i potwierdził wypowiedzi swoich poprzedników, że dobra te należą do Stolicy Apostolskiej. Bracia mogą rozdawać przedmioty o symbolicznej wartości, ale wcześniej powinni otrzymać pozwolenie swoich przełożonych. Bulla *Exiit qui seminat* oprócz spraw ogólnych porusza też kwestie bardzo szczegółowe, jak np. liczba posiadanej przez braci odzieży. Według rozdziału II *Reguły* św. Franciszka bracia po złożeniu ślubów mogli mieć jedną tunikę z kapturem, a drugą bez kaptura<sup>559</sup>. Natomiast Mikołaj III rozszerzył ów zapis i stwierdził, iż bracia za zgodą ministrów mogą posiadać więcej tunik. Autor nie uważa tej zmiany za odstępstwo od *Reguły*, bowiem napisane jest w niej, że o odzież braci mają się troszczyć ministrowie i kustosze<sup>560</sup>. Papież zauważył również, że zapis ten powstał w czasach, kiedy liczba braci była niewielka, a gdyby nastąpił wzrost liczbowy, o te sprawy mieli troszczyć się tylko ministrowie prowincjalni i kustosze. Dlatego pozwala, aby kustosze i

<sup>556</sup> Tamże, s. 411. Zob. R. Manselli, *Pierwsze stulecie...*, s. 150.

<sup>557</sup> Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 236; H. Holzapfel, *Podręcznik historii zakonu*, s. 54.

<sup>558</sup> F. Sedda, „*Exiit qui seminat*”: *storia...*, s. 416.

<sup>559</sup> 2 Reg 2, 14, w: ZF, s. 129.

<sup>560</sup> 2 Reg 6, 7, w: ZF, s. 132.

prowincałowie delegowali tę troskę również na innych braci niebędących wyższymi przełożonymi<sup>561</sup>.

W kolejnej części swej bulli Mikołaj III zajął się wyjaśnieniem zapisu *Reguły* na temat pracy<sup>562</sup>. Na wstępie rozprawia się z zarzutami, jakoby Franciszek nakazywał braciom pracę fizyczną. Papież stwierdził, iż nie taka była wola Franciszka. Święty zobowiązał braci niemających stałego zajęcia do studiowania lub do pracy fizycznej. Jednak wysiłek duchowy był dla niego ważniejszy, niż to, co cielesne. Tym samym pracę umysłową stawiał wyżej od pracy fizycznej<sup>563</sup>. Mimo takiej wypowiedzi papież zauważa również wartość pracy innej niż naukowa. Stwierdził bowiem, że bracia pomagający w studiach lub usługujący innym tak samo zasługują na utrzymanie. Jako usprawiedliwienie takiej postawy Ojciec Święty odwołał się do postaci biblijnego Dawida, który w swoim wojsku stawiał na równi żołnierzy walczących na pierwszej linii z tymi, którzy pracowali przy zaopatrzeniu (1 Krl 30,24). Ten zapis *Exiit qui seminat* świadczy o sytuacji, która była w Zakonie Braci Mniejszych pod koniec XIII wieku. Nie tylko ukształtował się podział na braci kleryków i laików, ale również na oddających się pracy naukowej i duszpasterskiej oraz na usługujących.

Mikołaj III zajął się też wyjaśnieniem zapisów *Reguły* dotyczących kaznodziejów i prawa do przyjmowania do zakonu. W rozdziale IX zostało zapisane, aby bracia nie głosili kazań w diecezji biskupa, który by im tego zabronił<sup>564</sup>. Papież najpierw stwierdził, iż bracia powinni przestrzegać owego zapisu, chyba że Stolica Apostolska ze względu na dobro wiernych (*pro utilitate populi Christiani*) postanowiła co innego niż biskup ordynariusz<sup>565</sup>. W powyższym zapisie można dostrzec przekonanie Ojca Świętego o posiadaniu pełni władzy (*plenitudo potestatis*) i o wyższości władzy papieskiej nad władzą poszczególnych biskupów.

W tym samym artykule VI swej konstytucji następcą św. Piotra odniósł się do sprawy licencji ministra generalnego w sprawie udzielania pozwolenia na głoszenie kazań przez braci. *Reguła* św. Franciszka przewidywała, że takie pozwolenie wydaje tylko minister generalny<sup>566</sup>. Mikołaj III również w tym przypadku rozszerzył władzę egzaminowania i dopuszczania braci do urzędu kaznodziejskiego na ministrów prowincjalnych zebranych ze swoim definitorium na kapitule prowincjalnej. Argumentem za taką decyzją papieża była duża liczba braci i idące za nią trudności w przypadku ministra generalnego, który musiałby samodzielnie przeegzaminować dużą liczbę braci. Oczywiście zajęłoby to wiele czasu, a zarazem zmusiłoby braci z odległych prowincji do długotrwałych podróży.

Podobnemu wyjaśnieniu uległ zapis *Reguły* stanowiący o przyjmowaniu kandydatów do zakonu. Dawała ona ten przywilej ministrom prowincjalnym<sup>567</sup>. Natomiast papież Grzegorz IX ograniczył zapis *Reguły* do samego ministra generalnego<sup>568</sup>. Następnie Innocenty IV w bulli *Ordinem vestrum* rozszerzył go na ministrów prowincjalnych i ten zapis przyjął

<sup>561</sup> Mikołaj III, *Exiit qui seminat*, s. 103.

<sup>562</sup> Por. 2 Reg 5, 1-2, w: ZF, s. 131.

<sup>563</sup> Nicolaus III, *Exiit qui seminat*, s. 413: *Labor iste spiritualis tanto illi praeponderet, quanto quae sunt animae corporalibus praeferentur*. Na temat podobieństwa tej wypowiedzi do tekstów św. Bonawentury zob. F. Sedda, „*Exiit qui seminat*”: *storia...*, s. 419; F. Elizondo, *Bulla „Exiit qui seminat”...*, s. 97.

<sup>564</sup> Por. 2 Reg 9, 1, w: ZF, s. 133.

<sup>565</sup> Nicolaus III, *Exiit qui seminat*, w: BF, s. 414.

<sup>566</sup> Por. 2 Reg 9, 2, w: ZF, s. 133.

<sup>567</sup> Por. 2 Reg 2, 1-2, w: ZF, s. 128.

<sup>568</sup> Zob. Grzegorz IX, *Quo elongati*, w: Cz. Gniecki, K. Żuchowski, *Dokumenty papieskie...*, s. 61.

Mikołaj III w swoim *Exiit qui seminat*. Ten ostatni podkreślił jednak, aby nie przyjmowano do zakonu wszystkich, a jedynie tych, którzy są wykształceni i mogą być pożyteczni dla zakonu<sup>569</sup>. Argumentem za takim postępowaniem podanym przez papieża była troska o zakon i dobra służba chwale Boga i zbawieniu dusz.

Ostatnie dwa argumenty związane z *Regulą*, które Mikołaj III poddaje wyjaśnieniom, dotyczą zapisu o wyborze ministra generalnego i zakazu wchodzenia do klasztorów mniszek. Pierwszy problem dotyczył zapisu z rozdziału VIII, który stanowił, iż w przypadku śmierci ministra generalnego ministrowie prowincjalni i kustosze mają wybrać jego następcę na kapitule w Zielone Świąta<sup>570</sup>. Mikołaj III przychylił się do stanowiska swoich poprzedników i postanowił, że z ministrem generalnym na kapitułę wyborczą wybierze się tylko jeden kustosz wybrany spośród kustoszy danej prowincji. Tekst dokumentu nie ustalał, w jaki sposób ma być dokonany wybór przedstawiciela kustoszy<sup>571</sup>. Drugim problemem zaś był tekst z XII rozdziału *Reguły*, w którym Franciszek zakazał braciom wchodzić do klasztorów mniszek<sup>572</sup>. Jak podkreśla papież, bracia uważali, iż przepis ten dotyczy tylko „ubogich mniszek klauzurowych” (*Monasteriis pauperum Monialium inclusarum*), czyli późniejszych klarysek<sup>573</sup>. Takie rozumienie tego zapisu zostało przyjęte za życia założyciela, jednak bracia chcieli się upewnić i żądali wyjaśnień, czy chodzi o wszystkie klasztory mniszek, czy tylko o klasztory związane ze św. Klarą<sup>574</sup>. Problem ze zrozumieniem tego zapisu powstał po deklaracji Innocentego IV, który twierdził, iż dotyczy on tylko klasztorów klarysek<sup>575</sup>. Papież Mikołaj III uznał, że dotyczy to klasztorów wszystkich mniszek.

Po wyjaśnieniach związanych ze zrozumieniem *Reguły* św. Franciszka Ojciec Święty w swej bulli *Exiit qui seminat* zajął się sprawą obowiązywalności prawnej *Testamentu* św. Franciszka. Papież pochylił się nad dwiema kwestiami, a mianowicie tzw. *glossae* (czyli uwag lub wyjaśnień poszczególnych terminów na marginesie dzieła) oraz zapisu o niezwracania się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o przywileje<sup>576</sup>. Pierwszego wyjaśnienia dotyczącego wagi prawnej „ostatniej woli” Biedaczyny dokonał w 1230 r. Grzegorz IX w bulli *Quo elongati*<sup>577</sup>, który wyjaśnił, iż bracia nie są zobowiązani do zachowywania *Testamentu* św. Franciszka. Mikołaj III przytoczył argumentację Grzegorza IX, a mianowicie Franciszek nie mógł nikogo zobowiązać, ponieważ nie miał już władzy najwyższej w zakonie. Ponadto decyzja o usunięciu *Testamentu* z dokumentów prawnych zakonu wynikała

---

<sup>569</sup> Nicolaus III, *Exiit qui seminat*, s. 414: *Nec indifferenter omnes admittantur ad Ordinem, sed illi tantum, qui suffragantibus eis litteratur, idoneitate, vel aliis circumstantiis possint utiles esse Ordini.*

<sup>570</sup> Por. 2 Reg 8, 2, w: ZF, s. 133.

<sup>571</sup> Zob. F. Sedda, „*Exiit qui seminat*”: *storia...*, s. 422.

<sup>572</sup> Zob 2 Reg 12, 1-2, w: ZF, s. 135.

<sup>573</sup> Nicolaus III, *Exiit qui seminat*, s. 414. Dnia 18.10.1263 r. Urban IV wydał bullę *Beata Clara*, w której napisał nową regułę dla sióstr związanych z *Ordine sancti Damiano*. Od tego momentu zaczęto nazywać owe siostry klaryskami.

<sup>574</sup> Zob. Urbanus IV, *Beata Clara*, w: BF, t. II, s. 509-521.

<sup>575</sup> Zob. Innocentius IV, *Ordinem vestrum*, w: BF, t. I, s. 400.

<sup>576</sup> Por. T 35, w: ZF, s. 159.

<sup>577</sup> Zob. Gregorius IX, *Quo elongati*, s. 68. Zob. F. Mores, *Documenti pontifici di interpretazione della regola*, w: R. Lambertini, *Fonti Normative Francescane. Regole di frate Francesco. Lettere pontificie sulla Regola, Costituzione narbonne, Commenti alla Regola*, Editrici Francescane, Padova 2016, s. 81.

z troski o sumienie braci i chęci usunięcia wszelkich wątpliwości, które mogłyby rodzić duchowe trudności<sup>578</sup>.

Na koniec Mikołaj III wydaje normę prawną (*dispositio*) postanawiającą, że *Exiit qui seminat* ma być zachowywana wiernie przez braci i wprowadzana w życie bez dyskusji i interpretacji. Swoim dekretem Ojciec Święty usunął wszystkie wcześniejsze (również papieskie) wyjaśnienia *Reguły* św. Franciszka i ustanowił wydaną przez siebie konstytucję, jedyną poprawną interpretacją *Reguły*. Papież Mikołaj III mocą swojej władzy ogłosił, iż *Reguła* jest zgodna z prawem, święta, doskonała i godna uznania<sup>579</sup>. Natomiast ci, którzy ją zachowują, nie wystawiają się wbrew temu, co niektórzy twierdzą, (papież przypomina o apologetycznym charakterze swego pisma, na żadne niebezpieczeństwo. Co więcej, Mikołaj III pełni swą władzę pasterską *Regułę* braci mniejszych potwierdza, zatwierdza i zachowuje na zawsze, ze wszystkim, co wyżej wymieniono i ujęto w dekrecie<sup>580</sup>. Bulla na mocy posłuszeństwa poleciła czytanie *Exiit qui seminat* na uniwersytetach i uczelniach wyższych, jednocześnie ostrzegając, że niektórzy wykłady wykorzystują do rozgłaszania opinii przeciwnych franciszkanom i *Regule*. Papież takie działanie nazywa rozsiewaniem zarazy i jako remedium poleca unikanie takich ludzi. By ostrzec przede wszystkim przyszłych kandydatów do zakonu od słuchania takich opinii, które w ostateczności mogłyby ich odwieść od chęci wstąpienia do zakonu, Mikołaj III pod karą ekskomuniki, pozbawienia urzędu i beneficjum zakazuje dodawania przez profesorów dodatkowych wyjaśnień i interpretacji przy wykładaniu omawianej bulli<sup>581</sup>. Dokument papieski powinien być wykładany dosłownie, a jedyne dopuszczalne wyjaśnienia to objaśnianie słów. We wszystkich innych przypadkach tekst miał być przedstawiany *ad litteram*.

Mikołaj III, chcąc zapobiec dalszym atakom na braci mniejszych i ich *Regułę*, a tym samym ciągłego angażowania się w spory Stolicy Apostolskiej zakazuje wszystkim (bez względu na to, jakie zajmują stanowisko), by nie nauczali, nie pisali i nie wypowiadali się publicznie lub prywatnie przeciw *Regule* i braciom oraz temu dokumentowi (czyli *Exiit qui seminat*)<sup>582</sup>. Gdyby jednak ujawniła się jakaś dwuznaczność, to należy zwrócić się do Stolicy Apostolskiej, aby ona powagą swojego urzędu dokonała obowiązującej interpretacji. Wszyscy ci, którzy będą inaczej, niż zostało to zapisane, wyjaśniać wydaną bullę, muszą liczyć się z przykrymi konsekwencjami. Na wszystkich zaś niepodporządkowujących się rozporządzeniom papieskim Mikołaj III nakłada ekskomunikę, od której może uwolnić tylko biskup Rzymu. Ponadto zaznacza, że łamiący wydane postanowienia nie unikną kary. Dlatego nikomu nie wolno tego dokumentu naruszać lub mu się sprzeciwiać<sup>583</sup>.

Bulla Mikołaja III *Exiit qui seminat* może być uznana za jedno z dzieł apologetyki franciszkańskiej, choć nie pochodzi od żadnego franciszkanina. Pismo papieskie w

---

<sup>578</sup> Nicolaus III, *Exiit qui seminat*, s. 415.

<sup>579</sup> Tamże: *Regula ipsa licita, sancta, perfecta et observabilis*.

<sup>580</sup> Tamże. Raoul Manselli uważał, iż oznaczało to włączenie w obowiązujące prawo kanoniczne i położenie kresu wszelkim sporom. Zob. R. Manselli, *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, s. 151. Roland Prejs podaje informację o tym, że Bonifacy VIII włączył w 1289 r. *Exiit qui seminat* do *Dekretalów (Liber sextus)*, dzięki czemu bulla zyskała szczególną rangę prawną. Zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 237.

<sup>581</sup> Nicolaus III, *Exiit qui seminat*, s. 415-416. Zob. H. Holzapfel, *Podręcznik historii zakonu*, s. 55.

<sup>582</sup> Tenże, *Exiit qui seminat*, s. 416.

<sup>583</sup> Tamże.

jednakowym stopniu skierowane zostało do braci, jak i do pozostałej części Kościoła, w szczególności do kleru świeckiego. Dokument papieski miał zamiar zakończyć definitywnie wystąpienia przeciw franciszkanom, które zapoczątkował Wilhelm z Sanit-Amour. Papież w swoim dziele zamierzał odpowiedzieć na główne zarzuty kierowane pod adresem naśladowców Biedaczyny z Asyżu. Zarazem chciał sprostować trudnościom, które z czasem narosły również w łonie wspólnoty franciszkańskiej. Mikołaj III, idąc za przykładem św. Bonawentury, próbował w sposób bardzo zrównoważony rozwiązać wszystkie problemy, które pojawiły się na początku lat 80-tych XIII wieku. Następca św. Piotra szczegółowo i dokładnie wyjaśnił wszystkie kwestie niejasne i niezrozumiałe *Reguły*. Otóż *Exiit qui seminat* uznała wyrzeczenie się wszelkiej własności za zgodne z nauką Chrystusa, będące rzeczywistym naśladowaniem Jezusa z Nazaretu i jego apostołów. Ponadto stwierdziła, że właścicielem wszelkich dóbr używanych przez braci i ofiarowanych franciszkanom jest Stolica Apostolska. Bulla rozróżnia własność posiadania, użytkowania i faktyczne proste używanie. W tym miejscu wyjaśnienia Mikołaja III odbiegają od udzielonych przez Doktora Serafickiego. Bonawentura zalecał braciom *simple usus*, natomiast Mikołaj III dodaje, iż powinien to być *simple usus facti*. Następca św. Piotra zauważa, iż bracia w swoich klasztorach posiadają różne drobne rzeczy, z którymi nie wiedzą, co zrobić, dlatego pozwala braciom na rozdanie ich wewnątrz i na zewnątrz klasztoru. W latach osiemdziesiątych XIII wieku pojawił się problem zapisów testamentalnych ofiarowanych braciom. Mikołaj III rozstrzygnął, iż bracia nie mogą przyjąć testamentów, które są niejasne lub w których zmusza się braci np. do uprawy winnicy. Ojciec Święty wyjaśnił też niektóre szczegółowe sprawy związane ze zrozumieniem *Reguły*, jak np. liczba posiadanych tunik lub problem związany z zakazem wchodzenia do klasztorów mniszek.

List papieski stał się też elementem składowym tworzącej się tożsamości braci mniejszych. Atak kleru diecezjalnego, a także w pewnym momencie dominikanów spowodował konieczność obrony tego, co naśladowcy św. Franciszka uważali za elementy składowe ich sposobu istnienia w Kościele i społeczeństwie. Zakon w toczącej się dyskusji szukał odpowiednich terminów i pojęć, które miały scharakteryzować ich tożsamość, a tym samym zyskiwał coraz silniejszą samoświadomość. Bulla *Exiit qui seminat* papieża Mikołaja III w sposób oficjalny normowała sposób życia braci mniejszych. Istnienie formalne zakonu franciszkańskiego zostało uznane, a jego *Reguła* przedstawiona jako święta. Zakon franciszkański określono jako użyteczny dla Kościoła, co potwierdzają przede wszystkim przypadki świętości jego członków. Według papieża franciszkanie są zakonem apostolskim oddającym się pracy duszpasterskiej i naukowej. W jego skład wchodzi bracia kapłani i laicy, czyli nieposiadający święceń kapłańskich. Ci ostatni uznani zostali za przydatnych w pracach klasztornych i pomocni w zadaniach wykonywanych przez kaznodziejów i profesorów. Takie ustalenie charakteru zakonu zostało przyjęte jako istotne i na kolejne wieki ukształtowało tożsamość braci mniejszych.

## Zakończenie

Postać św. Franciszka z Asyżu mimo upływu prawie ośmiuset lat od jego śmierci wzbudza wciąż zainteresowanie historyków. Podobną popularnością cieszy się też założony przez niego zakon. Praca nosząca tytuł *Ewolucja tożsamości braci mniejszych w latach 1209-1279* miała na celu udowodnienie tezy, iż zakon franciszkański podlegał procesowi rozwoju i wynikającym z tego zmianom w jego tożsamości. Za jej największe osiągnięcie trzeba uznać to, że jest to pierwsze studium w języku polskim, które w ogóle zajęło się zagadnieniem tożsamości braci mniejszych. Rozprawy poświęconej takiej tematyce wyraźnie brakowało w literaturze polskiej. Istniejące opracowania przyczynkarskie nie rozwiązywały problemu, a dyskusje na ten temat, podejmowane w różnych gremiach zakonnych, okazywały się albo niepgłębione, albo jałowe. Na podstawie zebranego i przeanalizowanego materiału ustalono, że Franciszek z Asyżu otrzymał po swym nawróceniu od Chrystusa wezwanie do życia według *Ewangelii*. Nie udało się jednak ustalić, jak i kiedy to się dokonało. Dostępne źródła, w zdecydowanej większości powstałe po kanonizacji świętego, udzielają różnych odpowiedzi na to pytanie, od usłyszenia Ewangelii w świątyni Matki Boskiej Anielskiej, po wezwanie z krzyża w kościółku św. Damiana. Natomiast sam Franciszek w *Testamencie* nie wspomina ani o jednej, ani o drugiej sytuacji, a podkreśla znaczenie, jakie miało dla niego spotkanie i życie z trędowatymi. Mimo tych różnic elementem wspólnym jest wyakcentowanie faktu, iż inicjatywa wyszła od strony Boga, a przyszły święty na nią odpowiedział pozytywnie. To spotkanie z Bogiem pozwoliło mu ustalić własną tożsamość. Asyżanin postanowił być bratem dla wszystkich, ale bratem mniejszym, tym który służy innym. Pragnął też pozostać wierny Kościołowi rzymskiemu. Tak więc Biedaczyna, budując swoją tożsamość chrześcijańską, odkrył braterstwo (*fraternitas*), bycie mniejszym (*minoritas*) oraz bycie katolikiem. Doświadczenie spotkania z Bogiem spowodowało porzucenie przez Biedaczną logiki władzy i znaczenia i wszelkich struktur feudalnych. Tym samym umieściło go poza ówczesną społecznością, wysuwając go na margines.

Jednak wspomniany model naśladowania Chrystusa nie pozostał tylko projektem indywidualnym, bowiem do Franciszka przyłączyli się pierwsi naśladowcy, którzy chcieli żyć tak jak on. Jako bazę dla swojej formy życia przyjęli *Ewangelię* oraz życie i postępowanie Chrystusa. Wszyscy oni postanowili być mniejszymi, czyli niemającymi żadnego znaczenia w społeczeństwie, ale w odróżnieniu od wielu ruchów heretyckich pozostając wiernymi Kościołowi katolickiemu. Życie zgodne z *Ewangelią* czyniło z tej grupy jedną z wielu wspólnot braterskich (*fraternitas*). Oprócz wspomnianych elementów stanowiących o tożsamości pierwszych franciszkanów wymienić należy też ubóstwo, rozumiane jako radykalne pozbycie się wszelkiej własności i utrzymywanie się z wykonywania najprostszych prac ręcznych. Tak więc zewnętrznie bracia mniejsi nie różnili się ówczesznie niczym od innych ubogich. Taki sposób życia jako zgodny z nauką katolicką zatwierdził – nie wiadomo czy pisemnie, czy tylko ustnie – papież Innocenty III.

Wbrew wszelkim przewidywaniom ruch zapoczątkowany przez Franciszka z Asyżu miał bardzo wielki rozrost osobowy w krótkim czasie. Jeśli w 1209 roku można mówić o kilku braciach, to już w 1219 r. jest ich kilka tysięcy, co wymusiło zmianę wewnątrz ruchu i legło u podstaw podjęcia działań mających za zadanie prawne usankcjonowanie tożsamości. Franciszek i bracia podjęli wysiłek przełożenia pierwotnej intuicji i swoich

doświadczeń życiowych na słowo pisane. Powstałe w tym czasie wersje reguły świadczą z jednej strony o rozwoju, czyli ewolucji, a z drugiej o trosce o zachowanie tych elementów, które tworzą tożsamość brata mniejszego. Są również dowodem na przekształcenie się pierwotnej *fraternitas* w zakon.

Szybki wzrost liczbowy wymusił wprowadzenie struktur, które były konieczne do prowadzenia dobrze zorganizowanego życia w tak wielkiej grupie osób. W ten sposób powstały wewnątrz zakonu franciszkańskiego trzy wspólnoty braci. Jedni oddawali się pracy ręcznej (*laboratories*), drudzy poświęcali się modlitwie (*oratores*), a inni oddawali się wędrownemu kaznodziejstwu (*predicatores*). Jednak we wszystkich swoich formach życia bracia byli wierni *Ewangelii* i wyrażali pragnienie bycia mniejszymi, czyli służącymi innym, aby poprzez to, co robią, świadczyć o prawdziwości *Ewangelii*. Jednak w konsekwencji rozwoju porzucono dawny wędrowny styl życia, a osiedlono się na stałe wewnątrz klasztorów położonych w centrach miast. Praca ręczna przestała być jedynym środkiem utrzymania się, a głównym jego źródłem stały się datki pieniężne otrzymane jako ofiara za sprawowane sakramenty lub głoszone kazania. W ten sposób zakon z gruby biedaków żyjących wśród innych biednych i niemających żadnego realnego znaczenia przekształcił się w zakon formalnie nieposiadający własności i utrzymujący się z jałmużny, ale ze względu na liczbę członków i ich wykształcenie mający coraz większe znaczenie w społeczeństwie i Kościele.

Wzrost liczbowy i ekspansja na różne kraje Europy spowodowały zainteresowanie się ruchem założonym przez Franciszka przez Stolicę Apostolską. Papiestwo w tym okresie pod rządami Honoriusza III, a następnie Grzegorza IX przeprowadzało reformę Kościoła zarządzoną ustawami Soboru Laterańskiego IV (1215) i dostrzegło w braciach grupę ludzi dobrze przygotowanych, o wysokich kwalifikacjach moralnych i oddanych Kościołowi rzymskiemu. Doceniając także ich przygotowanie teologiczne, uznało, że ich potencjał powinien być wykorzystany podczas wprowadzania reformy.

W tym miejscu pojawia się pytanie, na ile Stolica Apostolska ukształtowała tożsamość braci mniejszych? Aby kompleksowo na nie odpowiedzieć, należałoby prześledzić wszystkie formy kontaktu, jakie bracia mieli z papiestwem. W niniejszej dysertacji ograniczono się jedynie do listów oficjalnych, czyli do bulli papieskich, ale jest to już swoiste osiągnięcie we franciszkańskiej literaturze polskojęzycznej, bowiem do tej pory nie powstała żadna praca na ten temat. Jedynym zagadnieniem poruszonym w literaturze jest kwestia roli kardynała Hugolina, bardziej wywołana chęcią obrony przed zarzutami Paola Sabatiera niż innymi sprawami, oraz omówienie niektórych bulli będących komentarzami do *Reguły* św. Franciszka. Wydaje się tematem ciekawym i godnym prześledzenia np. wybór spowiedników papieskich spośród członków zakonu franciszkańskiego lub kontakty znanych kaznodziejów franciszkańskich z papieżem Grzegorzem IX czy chociażby włączenie franciszkanów w papieską działalność inkwizycyjną. To tylko niektóre sugestie zagadnień do przeprowadzenia nowych, ale będących kontynuacją wcześniejszych badań naukowych.

Wspomniane bulle nie tylko nie doczekały się tłumaczenia na język polski, choćby w *Źródłach franciszkańskich*, ale wczesne, pochodzące od Honoriusza III (oprócz *Cum secundum*, ustanawiającej roczny okres próby w zakonie, i *Solet anure*, zatwierdzającej regułę św. Franciszka) nie są uwzględniane w większości opracowań. Studia naukowców polskich zajmujących się historią ruchu franciszkańskiego nie uwzględniają też tematów związanych z oceną pierwszych franciszkanów przez ówczesne środowisko. W niniejszej dysertacji



omówiono pisma jednego z pierwszych świadków historii ruchu minoryckiego, a mianowicie dokumenty pozostawione przez Jakuba Vitry. Również w tym wypadku warto wysunąć postulat zajęcia się świadectwami z epoki. Są one konieczne do ustalenia prawdziwego obrazu braci mniejszych w ówczesnym społeczeństwie oraz prawidłowego umieszczenia zakonu w historii monastycyzmu europejskiego.

Rozwój osobowy braci, a przede wszystkim wstępowanie w jego szeregi ludzi wykształconych i posiadających święcenia kapłańskie wpłynął – jak wykazano – na zmianę struktury wewnętrznej ruchu. Zakon franciszkański składający się do lat dwudziestych XIII wieku w większości z braci laików, czyli nieposiadających wykształcenia i święceń kapłańskich, przeobraził się w zakon klerykalny, gdzie głównym zadaniem stało się głoszenie kazań i troska duszpasterska, a co za tym idzie, przygotowanie naukowe do sprawowanych funkcji. Proces ten nazywany jest klerykalizacją, a wynikał z przyjęcia funkcji pastoralnych. Doprowadził jednak do rozdzielenia braci na dwie grupy – posiadających święcenia i nieposiadających. Rozróżnienie to zmieniło egalitaryzm panujący wcześniej w zakonie, a polegający na przeznaczeniu wszystkich braci do wszystkich funkcji i urzędów w zakonie. W dysertacji wykazano, iż zakon w swych początkach nie był ani czysto klerycki, ani też wyłącznie laicki, bowiem przynależeli do niego zarówno klerycy, jak i laicy. Posiadanie święceń kapłańskich lub wykształcenia nie wpływało na pozycję w zakonie. Dopiero przyjęcie zadań duszpasterskich i zajęcie się studiami uniwersyteckimi na początku lat czterdziestych XIII wieku spowodowało zmiany wewnątrz ruchu. Od tej pory tylko klerycy mogli sprawować władzę w zakonie i tylko im powierzany był urząd kaznodziei. Bracia laicy zaś przeznaczeni zostali do pracy ręcznej i wykonywania posług w klasztorze.

W rozprawie wykazano, iż nieprawdą jest utrzymywanie tezy, iż ruch franciszkański od samego początku przyjął struktury monastyczne z uporządkowanymi formami życia zakonnego. Dokonało się to w latach czterdziestych XIII wieku, a prawnie zostało usankcjonowane w *Konstytucjach narbońskich*, napisanych przez św. Bonawenturę. Opisuując życie i działalność Bonawentury, autorowi udało się przybliżyć treść kilku znanych środowisku tylko z tytułu dzieł franciszkańskiego uczonego, tj. *Apologia pauperum* i *Listy okólne*. Oczywiście niniejsze opracowanie, choć obszernie i dokładnie omawiające wspomniane dzieła, nie może pretendować do tytułu edycji tych dzieł. Również w tym wypadku pojawia się zaskakująca konkluzja, że Bonawentura – znany teolog i filozof, mniej kojarzony jest jako mistyk. Brakuje jednak opracowań przedstawiających go jako franciszkanina i opisujących jego wpływ na zakon, przynajmniej w języku polskim. Faktu jego oddziaływania na zakon nikt nie zaprzecza, choć współcześnie wydaje się nieadekwatne używanie określenia „drugi założyciel zakonu”. Niniejsza dysertacja niejako uzupełnia ten brak, ale wydaje się konieczne sporządzenie wydań krytycznych tzw. pism franciszkańskich generała zakonu.

Podobny problem stanowią powstałe wewnątrz zakonu komentarze do *Reguły* św. Franciszka. Zostały one wydane drukiem, w większości w pierwszej połowie XX wieku, ale nie spełniają w pełni normy wydań krytycznych. Jednak ich edycja pozwoliła na zapoznanie się z nimi i ich omówienie. Opracowanie *Exposito „czterech magistrów”* oraz *Elucidatio super Regulam* Hugona z Digne jest pierwszym tak szerokim omówieniem tych dzieł w języku polskim. Tak więc jest drobnym przyczynkiem do rozwoju nauki. Również omówienie sporu między zakonami żebrzącymi i klerem diecezjalnym, z dokładnym przedstawieniem

argumentacji poszczególnych stron, jest wartością dla wszystkich zainteresowanych tą kontrowersją. Znają ją historycy ruchu franciszkańskiego w Polsce, ale nie doczekała się systematycznego opracowania. To materiał nie tylko dla historyków, ale również dla badaczy zajmujących się historią myśli eklezjologicznej, dotyczy bowiem dwóch różnych spojrzeń na strukturę Kościoła.

We wszystkich wspomnianych wyżej kwestiach starano się nie tylko przedstawić fakty i argumenty, ale dostrzec proces przemiany, który zachodził w zakonie franciszkańskim. Autorowi zależało na pokazaniu procesu ewolucji tożsamości braci mniejszych. Zaatakowani przez krytykę franciszkanie zostali zmuszeni do wyrażenia w sposób precyzyjny i naukowy istotnych elementów swojego życia, co przyczyniło się do powstania terminów i pojęć używanych do czasów współczesnych, jak na przykład „proste używanie rzeczy” lub rozumienie ślubu ubóstwa jako nieposiadanie własności. Zarazem, by prowadzić skuteczną apologetykę, franciszkanie musieli odpowiedzieć sobie na pytanie, kim są, czyli ustalić swoją tożsamość. Dzięki sporowi naśladowcy św. Franciszka uzyskali również świadomość instytucji, do której przynależą. Również w tym wypadku rodzi się nowy problem badawczy, a mianowicie prześledzenia procesu wzrostu świadomości instytucjonalnej wśród braci mniejszych.

W niniejszej pracy starano się wykazać na podstawie ustalonych faktów, jak poszczególne wydarzenia wpływały na świadomość franciszkanów. Istotne było prześledzenie etapów wzrostu tożsamości. Rozwój instytucjonalny zakonu spowodował również wzrost autoświadomości. Zakon – jak wykazano – od początku poszukiwał swojej roli w społeczeństwie i Kościele. Świadomość samych siebie i przekonanie o konkretnym zadaniu do odegrania w Kościele były podstawą podejmowanych działań i wyznaczania kierunku rozwoju zakonu.

Współczesność, charakteryzująca się różnego rodzaju kryzysami tożsamości, sprowokowała też pytania o tożsamość brata mniejszego. Aby ustosunkować się do nich, należy dokładnie prześledzić proces formowania się tożsamości zakonu i jej ewolucję na poszczególnych etapach dziejów. Tylko w ten sposób można oddzielić elementy stałe, trwałe, które od samego początku stanowiły bazę dla świadomości samych siebie, od tych, które zostały dodane w okresie rozwoju, a które często stanowią zarzewia sporów w obecnych dyskusjach, jak choćby kolor lub krój habitu.

Niniejsza praca może być przyczynkiem do zapoznania się z owym procesem tworzenia się tożsamości franciszkańskiej szerszej grupy przede wszystkim naśladowców Franciszka. Tym samym chce być wkładem w zaproszenie Soboru Watykańskiego II do powrotu do źródeł. Jednak aby w pełni oddać wspomniany proces tworzenia się tożsamości w określonych w temacie granicach czasowych, należałoby przeprowadzić badania nad powstałą w tym okresie sztuką, bowiem ona wizualizuje zrozumienie poszczególnych idei. Jednocześnie jest też agitacją pewnych zachowań i podejścia do świętości. Innymi słowy, przedstawia przykład do naśladowania, a określony model poświadcza też świadomość samego siebie. Przez treść obrazu malarskiego także można zrozumieć tożsamość. Analizie należałoby poddać też całą powstałą w tym okresie liturgię i kaznodziejstwo, aby zaobserwować, jak wtedy przedstawiano Franciszka i innych franciszkańskich świętych.

Reasumując, niniejsza rozprawa być może stanie się asumptem do nowatorskich poszukiwań, bowiem dostarcza wiele materiału do podjęcia nowych badań naukowych.

## Bibliografia

### Literatura źródłowa

#### 1. Dokumenty Stolicy Apostolskiej

J.H. Sbaraleae, *Bullarium Franciscanum*, t. I-II, Romae 1759.

C. Ubel, *Bullarium Franciscanum. Epitome*, t. I-II, Romae 1908.

Honorius III,

- *Cum dilecti filii*, w: BF, t. I, s. 2.
- *Pro dilectis*, BF, w: t. I, s. 5.
- *Cum secundum*, w: BF, t. I, s. 6.
- *Devotionis vestre*, w: BF, t. I, s. 9.
- *Solet annuere*, w: BF, t. I, s. 15-19.
- *Quia populares tumultus*, w: BF, t. I, s. 20.
- *Non deberent ecclesiarum*, w: BF, t. I, s. 22-23.
- *Vineae Domini custodes*, w: BF, t. I, s. 24.
- *Ex parte vestra*, w: BF, t. I, s. 26.

Gregorius IX,

- *Ascendit nos*, w: BF, t. I, s. 41,
- *Recolentes qualiter*, w: BF, t. I, s. 40.
- *Sicut fiale auree*, w: BF, s. 44-49.
- *Mira circa nos*, w: BF, t. I, s. 42-44.
- *Speravimus hactenus*, w: BF, t. I, s. 66-67.
- *Is qui Ecclesiam*, w: BF, t. I, s. 60.
- *Mirificans miseriordias suas*, w: BF, t. I, s. 64-65.
- *Speravimus hactenus*, w: BF, t. I, s. 66.
- *Benedicimus Deum Coeli*, w: BF, t. I, s. 120.
- *Rumor, qui de regno*, w: BF, t. I, s. 258.
- *Cum messis multa*, w: BF, t. I, s. 100.
- *Pro zelo fidei*, w: BF, t. I, s. 103.
- *Angelis gaudium*, w: BF, t. I, s. 244.
- *Quo elongati*, w: BF, t. I, s. 68.
- *Ita vobis*, w: BF, t. I, s. 31.
- *Nimis iniqua 1*, w: BF, t. I, s. 74.
- *Nimis iniqua 2*, w: BF, t. I, s. 75-77.
- *Cum dicat Dominus*, w: BF, t. I, s. 79-80.
- *Accedens ad Apostolicam Sedem*, w: BF, t. I, s. 184.
- *Rumor, qui de regno*, w: BF, t. I, s. 258.
- *Dudum apparuit*, w: BF, t. I, s. 274-275.
- *A nobis humiliter*, w: BF, t. I, s. 285.
- *Devotionis vestrae*, w: BF, t. I, s. 285.
- *Pio vestro collegio*, w: BF, t. I, s. 296.
- *Prohibente Regula*, w: BF, t. I, s. 287.
- *Gloriantibus vobis*, w: BF, t. I, s. 298

- *Fons sapientie*, w: *Monumenta historica sancti patris nostri Dominici*, Romae 1935, s. 190-191.
  - *Cum Ordinem Fratrum Minorum*, AFH 1933, nr 26, s. 6.
- Innocentius IV
- *Ordinem vestrum*, w: BF, t. I, s. 400.
  - *Quanto studiosius*, w: BF, t. I, s. 487-488.
  - *Etsi animarum*, w: BFE, t. II, s. 134-136.
  - *Cum tanquam veri*, w: BF, t. I, s. 538.
- Alexander IV
- *Quasi lignum vitae*, w: BF, t. II, s. 1-3.
  - *Non sine multa cordis*, w: BF, t. II, s. 165-166.
- Urbanus IV
- *Beata Clara*, w: BF, t. II, s. 509-521.
- Nicolaus III
- *Exiit qui seminat*, w: BF, t. I, s. 404-416.

## 2. Źródła zakonne i tłumaczenia źródeł

*Gli Scritti di S. Francesco d'Assisi*, K. Esser (red.), Nuova edizione critica e versione italiana, Edizioni Messaggero, Padova 1995.

*Francesco di' Assisi, Scritti*, A.M. Pia et al. (red.), Testo latino e traduzione italiana, Editrici Francescane, Padova 2002.

Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, K. Ambrożkiewicz (red.), wydanie łacińsko-polskie, Wydawnictwo „M”, Kraków-Warszawa 2002, s. 179-193.

Święty Franciszek z Asyżu, *Scripta – Pisma*, K. Kukułka (red.), *Przekład z najnowszego wydania krytycznego. Wydanie łacińsko-polskie*, Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. ks. Piotra Skargi, Kraków 2019.

*Opuscula Sancti patris Francisci Assisiensis*, L. Lemmens (red.), Secundum Codices mss. Emendata et donuo edita a PP. Collegi S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Quaracchi 1943.

*Die regula non bullata der Minderbruder*, D.E. Flood (red.), Werl/Westf. 1967.

Bonaventura a Baleneoregio, *Epistolae Officiales*, w: *Opera Omnia*, PP. Collegii a S. Bonaventura (red.), Ad Claras Aquas 1883-1902, vol. VIII, pp. 468-503.

Bonaventura, *Questio reportata de mendicitate cum annotationibus Gulielmi de S. Amore*, w: tegoż, *Collationes in Hexaameron et bonaventuriana quedam selecta*, Collegium S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Quaracchi 1934, s. 338-339.

Bonaventura, *Questio reportata*, w: *Opera omnia dia san Bonaventura*, Citta' Nuova Editrice, Roma 2003, s. 351-352.

Bonaventurae S., *Apologia pauperum*, w: *Opera Omnia*, t. VIII, Quaracchi 1898, s. 233-330.

Bonaventura S., *Opuscoli Francescani*, t. XIV/2, *La difesa dei poveri contro il calunniatore*, Citta' Nuova Editrice, Roma 2005, s. 74-431.

Bonaventura, *Ad magistrum innominatum*, w: *Sancti Bonaventurae Opuscula Franciscana*, t. XIV/1, Citta' Nuova Editrice, Roma 1993, s. 95-109.

*Expositio quatuor magistrorum super Regulam fratrum minorum (1241-1242). Accedit eiusdem Regulae textus cum fontibus et locis parallelis*, L. Oliger (red.), Edizioni „Storia e Letteratura”, Roma 1950.

*Hugh of Digne's Rule commentary*, D. Flood (red.), Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Clare Aquas, Grottaferrata 1979.

*De finibus paupertatis*, Florovsky C. (red.), „Archivum Franciscanum Historicum” 1912, nr 5, s. 277-290.

*Thomas von York als Verfasser des Traktates „Manus que Omnipotentem tendit”*, F. Pelster (red.), „Archivum Franciscanum Historicum” 1922, nr 15, s. 3-22.

*Thomas Eboracensis (da York). Manus que contra Omnipotentem tenditur*, w: M. Bierbau, *Bettelorden und Weltgestlichkeit an der Universitat Paris*, Münster 1920, s. 37-168.

*Joannis Pecham. Quastiones Disputatae*, L. Oliger, G.J. Etzkorn, H. Spettmann (red.), Editiones Collegii s. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 2002, s. 261-312.

*Johannes Pecham. Tractatus pauperis*, A. van den Wyngaert (red.), Editiones de la France Franciscaine, rozdz. I-VI, Paris 1925.

*Trois chapitres de Jean Peckam pour la defense des ordes mendiants*, F. Delorme (red.), „Studi francescani” 1932, nr 29, rozdz. VII-IX, s. 164-193.

*De Fratrum minorum constitutionibus Praenarbonensibus*, C. Cenci (red.), „Archivum Franciscanum Historicum” 1990, nr 83, s. 50-95.

*Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum edite et confirmatae In Capitulo Generali apud Narbonam A.D. 1260, decima Iunii, tempore Rev. P. Fr. Bonaventurae*, M. Bihl (red.), „Archivum Franciscanum Historicum” 1941, nr 34, s. 248-358.

*Costituzioni Generali dell'Ordine dei Frati Minori*, w: *Opere di san Bonaventura. Opuscoli Francescani*, t. XIV/1, Roma 1993, s. 126-191.

*Statuta Generalia ordinis edita in capitulis generalibus celebratis Narbonae an. 1260, Assisi ann. 1279 atque Parisiis an. 1292*, M. Bihl, editio critica et synoptica, „Archivum Franciscanum Historicum” 1941, nr 34, s. 284-316.

*Constitutiones generales Ordinis fratrum Minorum (saeculum XIII)*, C. Cenci e R.G. Mailleux (red.), Grottaferrata 2007.

*Definitiones capitulorum generalium ordinis fratrum minorum, 1260-1282*, A.G. Little (red.), „Archivum Franciscanum Historicum” 1914, nr 7, s. 676-682.

*Kwiatki Świętego Franciszka z Asyżu*, w: *przekładzie i ze wstępem Leopolda Staffa*, Wydawnictwo TAU, Wrocław 1993.

*Fontes Franciscani*, E. Menesto', S. Brufani (red.), Edizioni Porziuncola, Assisi 1995.

*Fonti Francescane*, Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano, Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi, Edizioni Messaggero Padova/Movimento francescano Assisi, Padova 1990.

*Wczesne źródła franciszkańskie*, S. Kafel (red.), Akademia Teologii Katolickiej, t. I-II, Warszawa 1981.

*Źródła franciszkańskie*, R. Prejs, Z. Kijas (red.), Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2005.

*Fonti Liturgiche Francescane*, M. Bartoli i in. (red.), Edizioni Francescane, Padova 2015.

*Fonti Normative Francescane*, R. Lambertini (red.), Edizioni Francescane, Padova 2016.

### 3. Literatura pomocnicza

Abate G., *Le „Difinitiones” del Capitolo di Parigi del 1266*, „Miscellanea Francescana” 1932, nr 32, s. 59-71.

Abate G., *Il giorno natalizio del Santo*, „Miscellanea Francescana” 1949, nr 49, s. 372-385.

Abate G., *Storia e leggenda intorno a nascita di s. Francesco d’Assisi*, „Miscellanea Francescana” 1949, nr 49, s. 123-153.

Abate G., *Per la storia e la chronologia di san Bonaventura O. Min (c. 1217-1274)*, „Miscellanea Francescana” 1949, nr 49, s. 534-565; „Miscellanea Francescana” 1950, nr 50, s. 97-130.

Accrocca F., *Un apocrifo la „Lettera enciclica di frate Elia sul transito di S. Francesco?”*, „Collectanea Franciscana” 1995, nr 65, s. 473-509.

Accrocca F., *Nodi problematici delle fonti francescane a proposito di due recenti edizioni*, „Collectanea Franciscana” 1996, nr 56 s. 563-598.

Accrocca F., *Le durezze di fratello Francesco*, „Vita Minorum” 1997, nr 68, s. 243-259.

Accrocca F., *Francesco e le sue immagini. Momenti della evoluzione della coscienza storica dei Frati Minori (secoli XIII-XVI)*, Centro Studi Antoniani, Padova 1997.

Accrocca F., Ciceri A., *Francesco e i suoi frati. La Regola non bollata: una regola in cammino*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1998.

Accrocca F., *Alter apostolus*, w: R. Paciocco, F. Accrocca, *La leggenda di un santo di nome Francesco*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1999.

Accrocca F., *La lettera (o le lettere) di frate Elia sul transito di Francesco*, „Frate Francesco” 2003, nr 69, s. 503-520.

Accrocca F., *Due diverse redazioni del „Memoriale in desiderio anime” di Tomaso da Celano. Una discussione da riprendere*, „Collectanea Franciscana” 2004, nr 74, s. 5-22.

Accrocca F., *La vita della prima fraternita’ – L’approvazione della prima regola*, w: tegoż, *San Francesco e Rivotorto. I primi passi della fraternita’ francescana, il santuario, il territorio*, Casa Editrice Francescana, Assisi 2004, s. 31-48.

Accrocca F., *Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco*, Edizioni Messaggero, Padova 2005.

Accrocca F., *La conversione di Francesco di Assisi*, w: tegoż, *Conversione di san Francesco di Assisi. Una stimolante scelta di Cristo*, Casa Editrice Francescana, „Miscellanea Francescana”, Assisi 2006, s. 15-60.

Accrocca F., *Giovanni de la Rochelle, Gilberto di Tournai e l’esaltazione della poverta’ francescana*, w: *Religion et doctrinae*, A. Horowski (red.), Roma 2009, s. 129-140.

Accrocca F., *La straordinaria fecondita’ della sterile: La „Legenda minor” di Bonaventura*, „Frate Francesco” 2009, nr 75, s. 208-211.

Accrocca F., *Raoul Manselli e la questione francescana*, „Collectanea Franciscana” 2010, nr 80, s. 507-520.

Accrocca F., *„Sancta plantatio Fratrum Minorum Ordinis”. Gregorio IX e i Frati Minori dopo Francesco*, w: *Gregorio IX e gli ordini mendicanti. Atti del XXXVIII Convegno internazionale Assisi, 7-9 ottobre 2010*, Spoleto 2011, s. 195-258.

Accrocca F., Horowski A., *Thomas de Celano, Memoriale. Editio critico-synoptica duarum redactionum ad fidem codicum manuscriptorum*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2011.

- Accrocchia F., Maranesi P., *I testi e la vita. Francesco e la prima testualità normativa della fraternità minoritica*, Casa editrice Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2011.
- Accrocchia F., Maranesi P. (red.), *La Regola di frate Francesco*, Editrici Francescane, Padova 2012.
- Accrocchia F., *Frate Elia ministro generale*, w: *Elia di Cortona tra realtà e mito*, Atti dell'incontro di studio Cortona, 12-13 luglio 2013, Spoleto 2014, s. 62-90.
- Accrocchia F., *La povertà delle chiese nella legislazione dell'Ordine francescano*, w: A. Czortek, *L'identità in cammino*, Cittadella Editrice, Assisi 2014, s. 35-72.
- Accrocchia F., *Francesco e la santa Chiesa romana. La scelta del Vangelo e la codificazione difficile di un ideale*, Cittadella Editrice, Assisi 2015.
- Accrocchia F., *Ordinem vestrum: un pronunciamiento fragile e resistente*, „Frate Francesco” 2015, nr 81, s. 477-4506.
- Accrocchia F., *Quo elongati: il tentativo di una doppia fedeltà*, „Frate Francesco” 2015, nr 81, s. 133-168.
- Accrocchia F., *Per Francesco e Chiara*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2016.
- Accrocchia F., „Specchio santissimo della santità del Signore”. *Il Francesco narrato da Tommaso da Celano*, w: tegoż, *Francesco e i suoi frati. Dalle origini ai Cappuccini*, Istituto Storico Cappuccini, Roma 2017, s. 209-231.
- Accrocchia F., *Sulla via di Francesco. Saggi e discussioni sugli scritti e le agiografie francescani*, Centro Italiano dei Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2017.
- Alberzoni M.P., *Chiara di Assisi e il francescanesimo femminile*, w: *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, G. Einaudi (red.), Torino 1997, s. 203-235.
- Alberzoni M.P., *Forma di Vita per Chiara e Ultima volontà indirizzata a santa Chiara*, w: Francesco d'Assisi, *Scritti*, Editrici Francescane, Padova 2002, s. 419-425.
- Alberzoni M.P., *Chiara e san Damiano tra ordine minoritico e curia papale*, w: *Clara claris praeclara*, Atti del Convegno Internazionale Assisi 20-22 novembre 2003, Edizioni Porziuncola, Assisi 2004, s. 27-70.
- Alberzoni M.P., *Francesco d'Assisi, Giovanni da san Paolo e il collegio cardinalizio*, w: *Francesco a Roma dal signor Papa*, A. Cacciotti, M. Melli (red.), edizioni Biblioteca Francescana Milano 2008, s. 61-92.
- Alberzoni M.P., *Frate Elia tra Chiara d'Assisi, Gregorio IX e Federico II*, w: *Elia di Cortona tra realtà e mito*, Atti dell'incontro di studio Cortona, 12-13 luglio 2013, Spoleto 2014, s. 91-121.
- Ambrożkiewicz K., *Listy – Wprowadzenie*, w: *Źródła franciszkańskie*, R. Prejs, Z. Kijas (red.), Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2005, s. 215-224.
- Amogier P., M. d'Alatri, *Panorama degli studia degli ordini mendicanti*, w: *Le scuole degli Ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Accademia Tudertina, Todi 1976, s. 35-72.
- Armstrong R.J., „Mira circa nos”. *Gregory IX's view of the Saint Francis of Assisi*, „Laurentianum” 1984, nr 25, s. 398-405.
- Armstrong R.J., *Towards an unfolding of the structure of Bonaventure's „Legenda maior”*, „Laurentianum” 1988, nr 29, s. 334-345.
- Armstrong R.J., J.A. Woyne Hellman, W.J. Short, *Francis of Assisi. The Saint: Early Documents*, t. I, Institute S. Bonaventure University, New York 1999.
- Annala P., *Frate Francesco e la quinta crociata*, „Frate Francesco” 2003, nr 69, s. 409-425.

- Alberzoni M.P., *Gli inizi degli Umiliati: una riconsiderazione*, w: *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*, Atti del XXVIII Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 1990, Spoleto 1991, s. 187-207.
- Attal F.S., *Intorno a frate Elia*, „Miscellanea Francescana” 1950, nr 50, s. 488-497.
- Augustyn św., *Państwo Boże*, Kęty 1998.
- Baldelli I., Romanini A.M., *Francesco. Il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, Roma 1986.
- Banaszak M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. II, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009.
- Baran A., Pietras H., *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.
- Barbero A., *Medioevo storia dei voci, racconto di immagini*, Editori Laterza, Bari 2015.
- Bargiel T., *L'iniziazione nella primitiva fraternità francescana*, „Laurentianum” 1989, nr 30, z. 3, s. 265-32.
- Barone G., *Frate Elia: suggestioni da una rilettura*, w: *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*, Atti del XIX Convegno internazionale Assisi, 17-19 ottobre 1991, Spoleto 1992, s. 61-80.
- Barone G., *Da frate Elia agli Spirituali*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1999.
- Barone G., *Elia nella storiografia da Sabatier a Manselli*, w: *Elia di Cortona tra realtà e mito*, Atti dell'incontro di studio Cortona, 12-13 luglio 2013, Spoleto 2014, s. 2-15.
- Bartoli Langeli A., *Realtà sociale assisana e il patto del 1210*, w: *Assisi al tempo di san Francesco*, Atti del V Convegno Internazionale Assisi, 13-16 ottobre 1977, Assisi 1978, s. 273-336.
- Bartoli Langeli A., *Gli scritti di Francesco. L'autografia di un illitteratus*, w: *Frate Francesco d'Assisi*, Atti del XXI Convegno internazionale, Assisi 14-16 ottobre 1993, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1994, s. 102-159.
- Bartoli Langeli A., *Le carte duecentesche del Sacro Convento di Assisi*, Edizioni Francescane, Padova 1997.
- Bartoli Langelli A., D'Accunto N., *I documenti degli ordini mendicanti*, Spoleto 1999.
- Bartoli Langeli A., *La Lettera di Spoleto*, w: *Francesco d'Assisi, Scritti*, Editrici Francescane, Padova 2002, s. 115-117.
- Bartoli Langeli A., *Ancora sugli autografi di frate Francesco*, w: *Verba Domini mei, Gli opuscula di Francesco d'Assisi a 25 anni dalla edizione di Kajetan Esser*, Atti del Convegno internazionale Roma 10-12 Aprile 2002, Edizioni Antonianum, Roma 2003, s. 89-95.
- Bartoli Langeli A., *La Solet annuere come documento*, w: *La Regola di Frate Francesco. Eredità e sfida*, P. Maranesi, F. Accrocca (red.), Editrici Francescane, Padova 2012, s. 57-94.
- Bartoli M., *Chiara, una donna tra silenzio e memoria*, Edizioni San Paolo, Milano 2001.
- Bartoli M., *Chiara e le altre. Il ruolo pubblico delle donne sante nell'Italia del XIII secolo*, w: *Clara claris praeclara*, Atti del Convegno Internazionale Assisi 20-22 novembre 2003, Edizioni Porziuncola, Assisi 2003, s. 403-417.
- Bartoli M., Marini A., *Da Assisi al mondo. Storie e riflessioni del primo secolo francescano*, Litotipografia Abate Michele Paceo, Trapani 2010.
- Bassetti-Sani G., *San Francesco e' incorso nella scomunica?*, „Archivum Franciscanum Historicum” 1972, nr 65, s. 3-19.



- Basetti-Sani G., Saraceni, w: *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, Wydawnictwo „M”, Kraków – Warszawa 2016, s. 1754-1770.
- Bazydło J., *Jakub z Vitry*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VII, Lublin 1997, s. 729.
- Beguín P.B., *L'anonyme de Perouse. Un témoin de la fraternité franciscaine primitive confronté aux autres sources contemporaines*, Paris 1979.
- Bergamaschi A., *Francesco tra Chiesa e Vangelo*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1985.
- Bertazzo L., 1209-2009: i percorsi della memoria tra recordatio e celebratio, w: A. Cacciotti, M. Melli (red.), *Francesco a Roma dal signor Papa*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2008, s. 377-406.
- Bertazzo L., *Dalla „forma vitae” alla Regola bollata. Storia di un passaggio di frate Francesco e dei suoi frati*, „Credere oggi” 2009, nr 170, s. 37-53.
- Bigaroni M., *Assisi. L'alba del comune. Tipico esempio di come si formava un Comune Medievale*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2005.
- Bihl M., *De codicibus Vitae I S. Francisci Assisensis auctore Fr. Thoma Celanesi*, AFH 1936, nr 29, s. 273-307.
- Bihl M., *De codicibus Vitae I S. Francisci auctore Fr. Thoma Celanesi. Inseritur dissertatiuncula de vero sensu capituli generalis an 1266 Legenda antiquiores S. Francisci proscibentis*, „Archivum Franciscanum Historicum” 1937, nr 30, s. 3-30, 257-281.
- Bihl M., *De S. Francisco Legenda ad usum choris auctore Fr. Thoma Celanesi iuxta novum codicem Sensensem*, „Archivum Franciscanum Historicum” 1939, nr 29, s. 257-358.
- Block W., *Figury biblijne w „Vita secunda” zastosowane do św. Franciszka z Asyżu, na tle wcześniejszej literatury hagiograficznej*, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Lublin 2003.
- Block W., *La protoregola alla luce della Forma vivendi data a Chiara e alle consorelle di s. Damiano*, w: *La grazia delle origini*, P. Martinelli (red.), Edizioni Dehoniane, Bologna 2009, s. 101-136.
- Block W., *Vivere il vangelo con Francesco d'Assisi. Temi e figure della fraternità minoritica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2013.
- Block W., *Franciszek z Asyżu i jego bracia*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2017.
- Block W., *Wszystkim chrześcijanom. Duchowość Franciszka z Asyżu w świetle jego pism*, t. III, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2017.
- Blundetto Ch.E., *Eremityzm*, w: *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, Wydawnictwo „M”, Kraków – Warszawa 2016, s. 360-366.
- Boccali G., *La „Cum omnis vera religio” del cardinale Ugolino. Forma vite primitiva per San Damiano ed altri monasteri*, „Frate Francesco” 2008, nr 74, s. 456-491.
- Bogliani F., Merlo G.G., *Il Francescanesimo dalle origini alla meta' del secolo XVI*, Società editrice il Mulino, Bologna 2005, s. 71-111.
- Boni A., *Disciplina religiosa ed aggiornamento conciliare*, Edizioni Antonianum, Roma 1967.
- Boni A., *L'obbedienza ecclesiale di S. Francesco al papa e ai vescovi*, w: *S. Francesco e la Chiesa. Studi e testi pubblicati nell'ottavo centenario della nascita di Francesco d'Assisi 1182-1982*, Edizioni Antonianum, Roma 1982.
- Boni A., *Gli Istituti religiosi e la loro potestà di governo*, Edizioni Antonianum, Roma 1989.

- Boni A., *L'Ordine dei Frati Minori nella clericita' delle sue origini*, „Antonianum” 1989, nr 64, s. 540-586.
- Boni A., *Vangelo e vita religiosa (Rilettura teologica e storico-giuridica delle fonti)*, Edizioni Antonianum, Roma 1994.
- Boni A., *La novitas francescana nel suo essere e nel suo divenire*, Edizioni Antonianum, Roma 1998.
- Boni A., *Tres ordines hic ordinat*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1999.
- Boni A., *Poverta' ecclesiale e poverta' francescana oggi*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2002.
- Boni A., *La questione del potere nell'Ordine dei Frati Minori*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2003.
- Borkowska M., *Biale i bure. Historia życia monastycznego w dużym skrócie*, Wydawnictwo Alleluja, Kraków 2005.
- Boroń P., *Norbertanie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XIII, Lublin 2009, s. 1384-1386.
- Bourgeois H., Sesboue B., Tihon P., *Storia dei Dogmi*, Edizioni Piemme, t. I-IV, Casale Monferrato 2000.
- Brault A., Rath N., *Szczęście w życiu zakonnym*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1995.
- Brezzi P., *Francesco e laici*, w: *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, Atti del IV, Convegno internazionale Assisi, 15-17 ottobre 1976, Assisi 1977, s. 163-191.
- Brooke R.B., *Early Franciscan Government*, University Press, Cambridge 1959.
- Brooke R.B., *The writings of Leo, Rufino and Angelo Companions of St. Francis*, Oxford 1990.
- Brufani S., *Egidio d'Assisi. Una santita' feriale*, w: *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*, Atti del XIX Convegno internazionale Assisi, 17-19 ottobre 1991, Spoleto 1992, s. 288.
- Brufani S., *Le citazioni evangeliche della „scoperta” del vangelo nella Regula non bullata*, „Franciscana” 2005, nr 7, s. 26.
- Brufani S., *Le lettere di Onorio III e frate Francesco d'Assisi*, „Franciscana” 2015, nr 17, s. 1-30.
- Bughetti B., *Analecta de S. Francisco Assisiensi saeculo XIV ante medium collecta*, „Archivum Franciscanum Historicum” 1927, nr 20, s. 107.
- Burns Ch., *Arrivo e insediamento dei frati minori nelle Isole Britanniche*, w: *Francesco il francescanesimo e la cultura della nova Europa*, I. Baldelli, A.M. Romannini (red.), Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1986, s. 47-64.
- Burr D., *Olivi e la poverta' francescana*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1992.
- Bosch P., *Die verschollene Vita „Quasi stella matutina” im Gesamt der fruhen Franciscus-Quellen*, „Archivum Franciscanum Historicum” 2015, nr 108, s. 3-40.
- Callebaut A., *Lesprovinciaux de la province de France au XIII siecle. Notes, documents et etudes*, „Archivum Franciscanum Historicum” 1917, nr 10, s. 298.
- Cambell J., *Une tentative de resoudre la question franciscaine*, „Miscellanea Franciscana” 1962, nr 69, s. 187-206.
- Canil E., *L'ospedale dei lebbrosi e le altre chiese presenti sul territorio di Rivotorto*, w: *San Francesco e Rivotorto*, Casa Editrice Francescana, Assisi 2004, s. 277-286.
- Cardini F., *Francesco d'Assisi*, Mondadori Editori S.p.A., Milano 1989.
- Cardini F., *L'avventura di un cavaliere di Cristo. Appunti per uno studio sulla cavalleria nella spiritualita' di s. Francesco*, „Studi Francescani” 1976, nr 73, s. 127-198.

- Cardini F., *Chiara donna del medioevo: storia e attualità*, w: *L'ottavo centenario della nascita di Santa Chiara d'Assisi*, Atti del convegno, Genova 12-15 maggio 1994, Genova 1994, s. 40-63.
- Carroll W.H., *Historia chrześcijaństwa*, t. III, Wydawnictwo „Wektory”, Wrocław 2010.
- Casagrande G., *Religiosita' penitenziale e città' al tempo dei comuni*, Edizioni Collegio san Lorenzo da Brindisi, Roma 1995.
- Cenci C., *De Fratrum Minorum Constitutionibus Praenarbonensibus*, „Archivum Franciscanum Historicum” 1990, nr 83, s. 50-95.
- Cenci C., *Vestigia Constitutionum praenarbonensium*, „Archivum Franciscanum Historicum” 2004, nr 97, s. 289-300.
- Cenci C., Mailleux R.G., *Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum (Saeculum XIII)*, Editiones Collegii S. Bonaventure, Grottaferrata 2007.
- Ceccaroni S., *Il culto di s. Michele archangelo nella religiosita' mediavale del territorio spoletino*, Spoleto 1993.
- Celano T., *Żywot naszego ojca, błogosławionego Franciszka*, Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2017.
- Cervini F., *Elia e l'arte del costruire. Paradigma di un architetto mai esistito, ma non privo di gusto*, w: *Elia di Cortona tra realtà' e mito*, Atti dell'Incontro di studio Cortona, 12-13 luglio 2013, Spoleto 2014, s. 213-231.
- Charron J.M., *Da Narciso a Gesù'. La ricerca dell'identità' in francesco d'Assisi*, Edizioni Messaggero, Padova 1995.
- Chomik W.S., *Twórczy charakter chorób i cierpienia św. Franciszka z Asyżu*, „Studia Franciszkańskie” 2001, nr 11, s. 137-162.
- Chrysostomus, *Homiliae super Matthaeum*, PG 57.
- Ciceri C., *Le ammonizioni*, w: *Le origini del francescanesimo negli scritti di Francesco d'Assisi*, Atti della Settimana di francescanesimo, Palermo-Baida, 28 agosto – settembre 2006, Palermo 2007, s. 71-173.
- Clareno A., *Expositio super regulam fratrum minorum*, Edizioni Biblioteca francescana Chiesa Nuova, Assisi 1994.
- Clareno A., *Liber chronicarum sive tribulationum Ordinis minorum*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1998.
- Clasen S., *Tractatus Gerardi de Abbatstivilla contra adversarium perfectionis christiana*, „Archivum Franciscanum Historicum” 1938-1939, nr 31, s. 276-729; „Archivum Franciscanum Historicum” 1939-1940, nr 32, s. 89-200.
- Clasen S., *S. Bonaventura, S. Francisco Legendae maioris compiler*, „Archivum Franciscanum Historicum” 1961, nr 54, s. 241-272.
- Clasen S., *Der heilige Bonaventura's Prediger*, „Wissenschaft Und Weisheit” 1961, nr 24, s. 91-108.
- Congar Y.M.J., *Insegnare e predicare. Aspetti ecclesiologici della disputa tra ordini mendicanti e maestri secolari nella seconda metà' del secolo XIII e l'inizio del XIV*, Edizioni Messaggero, Padova 2007.
- Conti M., *Lettura delle fonti, Legenda Maior, capitolo III: L'istituzione dell'Ordine e l'Aprovazione della Regola*, „Vita Minorum” 1982, nr 53, s. 556-563.

- Conti M., *Lo sviluppo degli studi e la clericalizzazione dell'Ordine*, „Antonianum” 1982, nr 57, s. 321-346.
- Conti M., *Synaj – Fonte Colombo: znaczenie analogii w interpretacji reguły franciszkańskiej*, „Studia Franciszkańskie” 1984, nr 1, s. 77-103.
- Conti M., *Studi e ricerche sul francescanesimo delle origini*, Edizioni Dehoniane, Roma 1994.
- Conti M., *Il Codice di Comunione dei Frati Minori*, Edizioni Antonianum, Roma 1999.
- Conti M., *Lettura delle fonti, Legenda Maior, capitolo III: L'istituzione dell'Ordine e l'Aprovazione della Regola*, „Vita Minorum” 1982, nr 53, s. 556-563.
- Conti M., *Regula braci mniejszych*, w: *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, E. Kumka (red.), Wydawnictwo „M”, Kraków – Warszawa 2016, s. 1612-1643.
- Conti M., *Testament św. Franciszka*, w: tamże, s. 1970-1986.
- Conti M., *Napomnienia św. Franciszka*, w: *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, W.M. Michalczyk (red.), Wydawnictwo „M”, Kraków – Warszawa 2006, s. 1106-1128.
- Corvino F., *Bonaventura da Bagnoregio: francescano e pensatore*, Edizioni Citta' Nuova, Roma 2006.
- Cremaschi Ch.G., *Chiara di Assisi. Un silenzio che grida*, Edizioni Porziuncula, Assisi 2013.
- Chronica XXIV generalium Ordinis Minorum*, Analecta franciscana III, Quarachi 1897.
- Cygan M.J., *R. Manselli, „nos qui cumeofuimus”. Contributo alla questione francescana*, „Studia Franciszkańskie” 1984, nr 1, s. 328-329.
- D'Accunto N., *Il vescovo Guido oppure i vescovi Guido? Cronotassi episcopale assisana e fonti francescane*, „Melanges de l'Ecole française de Rome” 1996, nr 108, s. 479-482.
- D'Acunto N., *Il vescovo di Assisi Guido I presso la curia romana*, w: *Francesco a Roma dal signor Papa*, A. Cacciotti, M. Melli (red.), Edizioni biblioteca Francescana, Milano 2008, s. 39-60.
- Burr D., *Olivi e la povertà francescana*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1992.
- D'Alatri M., *Antonio, martello degli eretici?*, „Il Santo” 1965, nr 5, s. 123-130.
- D'Alatri M., *Spigolature francescane*, Editrice Franciscanum, Roma 1994.
- D'Alatri M., *L'inquisizione francescana*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1996.
- Da Campagnola S., *L'angelo del sesto sigillo e „l'alter Christus”. Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV*, Edizioni Antonianum, Roma 1971.
- Da Campagnola S., *Francesco d'Assisi nei suoi scritti e nelle sue biografie dei secoli XIII-XIV*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1981.
- Dalarun J., *Francesco: un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi*, Libreria editrice Viella, Roma 1994.
- Dalarun J., *La Malavventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1996.
- Dalarun J., *Francesco d'Assisi il potere in questione e la questione del potere. Rifiuto del potere e forme di governo nell'Ordine dei Frati Minori*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1999.
- Dalarun J., *Claire d'Assise et le mouvement féminin contemporain*, w: *Clara claris praeclara*, Atti del convegno internazionale, Assisi 20-22 novembre 2003, „Convivium Assisiense” 2004, nr 6, s. 382-401.

Dalarun J., *Elie vicarire. Le complexe de Marthe*, w: *Elia di Cortona tra realta' e mito*, Atti dell'Incontro di studio Cortona, 12-13 luglio 2013, Spoleto 2014, s. 23-32.

Dalarun J., *Dal Francesco storico al Francesco della storia*, w: *Fonti Liturgiche Francescane. L'immagine di san Francesco d'Assisi nei testi liturgici del XIII secolo*, Edizioni Francescane, Padova 2015, s. 11-28.

Dalarun J., *Przedmowa*, w: T. Celano, *Żywot naszego ojca, błogosławionego Franciszka*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2017, s. 9-28.

Dal Pino F., *Scelte di poverta all'origine dei nuovi ordini religiosi*, w: *La Poverta' nel secolo XII e Francesco d'Assisi*, Atti del II convegno internazionale di studi francescani, Assisi 1975, s. 64.

Damiata M., *Il problema della poverta' evangelica e francescana nela sec XIII e XIV*, „Studi Francescani” 1978, nr 75, s.4-373.

Daniluk M., *Cluny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1995, s. 514-516.

Daniluk M., *Kanonicy regularni*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, s. 590-591.

Daniluk M., *Pierwotna duchowość franciszkańska na tle duchowości monastycznej. Analiza podstawowych kontrastów*, w: *Duchowość świętego Franciszka. Materiały z sympozjum odbytego w dniach 13-14 listopada 1998 roku w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów w Łodzi Łagiewnikach*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2001, s. 95-108.

Davril A., *La vita dei monaci. Al tempo delle grandi abbazie*. Edizioni san Paolo, Milano 2002.

Dawson Ch., *Religia i powstanie kultury zachodniej*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1958.

De Adam S., *Cronica*, Stab. Tipografico fratelli Stianti, San Casciano Val di Pesa 1926.

De Adam S., *Cronica*, Bari 1966.

De Beer F., *La conversion de sain Francois selon Thomas de Celano*, Paris 1963.

De Lazzari F., *Il Testamento di san Francesco*, Assisi 1988.

Delcorno C., *Predicazione francescana*, w: *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, Atti del IV Convegno internazionale Assisi, 15-17 ottobre 1976, s. 127-160.

Delehaye H., *Leslegend es hagiographiques*, Bruxelles 1905.

Delhaye P., *Guillaume de Saint-Amour*, w: *Dictionaire de Spiritualite'*, t. VI, Paris 1967, s. 124-1241.

Delorme F., *La „Legenda antiqua S. Francisci”*, „Archivum Franciscanum Historicum” 1922, nr 15, s. 23-70, 278-332.

Delorme F., *Tractatus pauperis*, „Collectanea Franciscana” 1944, nr 14, s. 34-113.

Del Pino F., *Giordano da Giano e le prime missioni oltralpe dei frati Minori*, w: *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*, Atti del XIX Convegno internazionale Assisi, 17-19 ottobre 1991, s. 200-257.

De Mattia G., *L'esercizio della immediata e ordinaria giurisdizione pontificia nella basilica patriarcale di S. Francesco in Assisi*, w: *Il Papa e la basilica di san Francesco in Assisi*, Edizioni Metastasio, Assisi 1999, s. 16-19.

Denifle H., A. Chatelain, *Chartularium Universitas Parisensis, sub auspiciis Consilii Generalis Facultatum Parisiensium ex diversis bibliothecis et cum authenticis chartis consulit*, t. I, Paris 1889.

- De Paris G., *Histoire de la fondation et l'evolution de l'Ordre des Freres Mineurs au XIII siecle*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1982.
- De Sancto Amore G., *De valido mendicane questio*, w: tegoż, *Opera omnia que reperiri potuerunt*, Constance 1632.
- De Sancto Amore G., *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, w: tegoż, *Opera Omnia*, Constantiae 1632, s. 17-72.
- De Sancto Amore G., *Opera Omnia*, Constantiae 1632, s. 111-487.
- De Schamhleer J., *Francesco davanti a Dio*, w: *La spiritualita' di Francesco d'Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1993, s. 131-147.
- Desbonnets Th., *Recherches sur la Genese Biographies primitives de Saint Francois*, „Archivum Franciscanum Historicum” 1967, nr 60, s. 273-316.
- Desbonnets Th., *Legenda trium Sociorum*, „Archivum Franciscanum Historicum” 1974, nr 67, s. 89-129.
- Desbonnets Th., *Dalla intuizione alla istituzione. I Francescani*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1986.
- Desbonnets Th., *Lo sviluppo degli insediamenti francescani in Francia (1219-1517)*, w: *Francesco il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, I. Baldelli, A.M. Romanini (red.), Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1986, s. 65-90.
- De Vitrac J., *Ex Epistola I*, w: *La letteratura Francescana*, C. Leonardi (red.), Fondazione Lorenzo Valla/Arnaldo Mondadori Editore, Bologna 2004, t. I, s. 232-236.
- De Vitrac J., *Ex Epistola VI*, w: tegoż, s. 236-238.
- De Vitrac J., *Ex Historia Occidentalis*, w: tegoż, s. 238-247.
- Di Fonzo L., *L'Anonimo Perugino tra le fonti francescane del secolo XIII. Rapporti letterari e testo critico*, „Miscellanea Francescana” 1972, nr 72, s. 117-483.
- Di Fonzo L., *Per la cronologia di S. Francesco. Gli anni 1182-1212*, Roma 1982.
- Di Fonzo L., *L'apostolato intellettuale, componente essenziale del carisma francescano-conventuale*, „Miscellanea Francescana” 1994, nr 94, s. 525-609.
- Di Fonzo W., Odoardi J., Pompei A., *Bracia mniejsi konwentualni. Historia i życie (1209-1976)*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1988.
- Di Fonzo L., *Il famoso capitolo delle stuoie*, „Miscellanea Francescana” 1998, nr 98, s. 367-390.
- Distelbrink B., *Bonavenurae scripta authentica dubia vel spuria critice recensita*, Roma 1975.
- Dolciami F., *Francesco d'Assisi tra devozione, culto e liturgia*, „Collectanea Franciscana” 2001, nr 71, s. 5-45.
- Dopierała K., *Księga papieży*, Wydawnictwo „Pallottinum”, Poznań 1996.
- Dozzi D., *Il Vangelo nella Regola non bollata di Francesco d'Assisi*, Edizioni Bibliotheca searaphico-capuccina, Roma 1989.
- Duchniewski J., Zwiercan A., *Eliasz z Kortony, Eliasz z Asyżu*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1995, s. 890.
- Dufeil M.M., *Guillaume de Saint-Amour e la polemique universitaire parisienne, 1250-1259*, Paris 1972.
- Elm K., *Alla sequela di Francesco d'Assisi. Contributi di storia francescana*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2004.

- Englebert O., *Życie św. Franciszka z Asyżu*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1980.
- Erasmii M., *Dal Vangelo alla fraternita': le orme si fanno sentiero. Dinamiche vocazionali nell'esperienza cristiana di Francesco d'Assisi*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2010.
- Esser K., Zuder „*Epistola de tribus quaestionibus*” des hl. Bonaventura, „*Franziskanische Studien*” 1940, nr 27, s. 149-159.
- Esser K., *Das „Ministerium generale”*, „*Franziskanische Studien*” 1951, nr 33, s. 348-410.
- Esser K., A, *Anfänge Und ursprungliche Zielsetzungen des Ordens der Mindebruder* Leiden 1966.
- Esser K., *Origini e valori autentici dell'Ordine dei Frati Minori*, Edizioni Francescane „*Cammino*”, Milano 1972.
- Esser K., *Il Testamento di san Francesco d'Assisi*, Edizioni Francescane „*Cammino*”, Milano 1978.
- Esser K., *Opuscula Santi Francisci Assisiensis*, Edizioni Bibliotheca Franciscana Ascetica Medi Aevi, Grottaferrata – Roma 1978.
- Esser K., Grau E., *Documenti di vita francescana*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 1980.
- Esser K., *Temi spirituali*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 1981.
- Esser K., *Gli scritti di s. Francesco d'Assisi*, Edizioni Messaggero, Padova 1982.
- Esser K., Grau E., *Die Opusculades hl. Franziskus von Assisi*, Grottaferrata 1989.
- Esser K., *Origini e inizi del movimento dell'ordine francescano*, Edizioni Jaca Book, Milano 1997.
- Etzi P., *Iuridica francescana. Percorsi monografici di storia della legislazione dei tre Ordini francescani*, Edizioni Messaggero di sant'Antonio, Padova 2005.
- Etzi P., *Solet annuere. Contestualizzazione storico-giuridica della Solet annuere di papa Onorio III*, w: *La Regola di frate Francesco. Eredita' e sfida*, P. Maranesi, F. Accrocca (red.), Editrici Francescane, Padova 2012, s. 95-131.
- Etzi P., *Regola bollata, Costituzioni generali, commenti alla Regola e dichiarazioni pontificie nel primo secolo francescano*, w: *La grazia delle origini*, P. Martinelli (red.), Edizioni Dehoniane, Bologna 2009, s. 137-174.
- Faloci Pulignani M., *Aneddoto sconosciuto di frate Elia*, „*Miscellanea Francescana*” 1929, nr 29, s. 129-133.
- Flood D., Van Dijk W., Matura Th., *La nascita di un carisma, Una lettura della prima regola di san Francesco*, Edizioni Francescane, Milano 1976.
- Flood D., *Francesco d'Assisi e il movimento francescano*, Edizioni Messaggero, Padova 1991.
- Flood D., *Jałmużna*, w: *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, Kumka E. (red.), Wydawnictwo „M”, Kraków – Warszawa, s. 638-646.
- Flood D., *Regulam melius observare*, w: *Verba Domini mei. Gli Opuscula di Francesco d'Assisi a 25 anni dalla edizione di Kajetan Esser, ofm*, A. Cacciotti (red.), Edizioni Antonianum, Roma 2003, s. 329-361.
- Fortini A., *Assisi nel Medioevo*, Roma 1940.
- Fortini A., *Frate Elia architetto della Basilica di san Francesco*, „*Miscellanea Francescana*” 1937, nr 37, s. 529-545.

- Fortini A., *Frate Elia da Assisi, architetto della basilica di San Francesco*, „Miscellanea Francescana” 1938, nr 37, s. 529-545.
- Fortini A., *Nuova Vita di san Francesco*, t. V, Assisi 1959.
- Fortini A., *Francesco d'Assisi e l'Italia del suo tempo*, Biblioteca di Storia Patria, Roma 1968.
- Fortini A., *Nova Vita di San Francesco*, Carucci Editore, Roma 1998.
- Franchini S.G., *Sugli esordi della Societa' internazionale di studi francescani fondata da Pauol Sabatier*, „Franciscana” 1999, nr 1, s. 5-99.
- Freeman G.P., Sevenhoven H., *Testament św. Franciszka. Komentarz duchowy*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2009.
- Frugoni A., *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Einaudi editore, Torino 1989.
- Frugoni Ch., *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1993.
- Frugoni Ch., *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1995.
- Frugoni Ch., *Una solitudine abitata Chiara d'Assisi*, Edizioni Laterza, Roma – Bari 2006.
- Frugoni Ch., Barbero A., *Cavaliere*, w: *Dizionario del Medioevo*, Edizioni Latterza, Bari 2008, s. 68-69.
- Frugoni Ch., *Francesco e le Terre dei non cristiani*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2012.
- Frugoni Ch., *Medioevo storia dei voci, racconto di immagini*, Editori Laterza, Bari 2015.
- Gallo E., *Vescovi, clero e Ordine francescano nel secolo XIII*, Gruppo editoriale Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2018.
- Gamboso V., *Dittico francescano. La conversione di san Francesco e il suo Testamento*, Edizioni Messaggero, Padova 1993.
- Gatti I., *La tomba di s. Francesco nei secoli*, Casa Editrice Francescana, Assisi 1983.
- Gattucci A., *Cesario da Spira*, w: *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica. Atti del XIX Convegno internazionale Assisi, 17-19 ottobre 1991*, Spoleto 1992, s. 119-165.
- Gaudenzi A., *Bibliotheca juridica Medii Aevi. Scripta, anedocta, glossatorum*, Boloniae 1892.
- Gemelli P., *Giacomo da Vitry e le origini del movimento francescano*, „Aevum” 1965, nr 39, s. 474-495.
- Gigilewicz E., *Katarowie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, s. 984-985.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966.
- Gilson E., *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1984.
- Glorieux P., *Les premieres polemiques thomistes*, Kain 1927.
- Glorieux P., *Le polemiques „Contra Geraldinos”. Les pieces du dossier*, „Recherches de Theologie anienne et medievale” 1934, nr 6, s. 5-41.
- Gniecki Cz., *Visione dell'uomo negli scritti di Francesco d'Assisi*, Edizioni Antonianum, Roma 1987.
- Gniecki Cz., *Hagiograficzne źródła franciszkańskie powstałe w XIII i XIV w.*, Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2005.



- Gniecki Cz., K. Żuchowski, *Dokumenty papieskie dotyczące reguły i ideału ubóstwa św. Franciszka z Asyżu do roku 1517*, Wydawnictwo Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 2017.
- Gorby I., *L'Europa di Cluny. Riforme monastiche e societa d'Occidente (secoli VII-XI)*, Edizioni Citta' Nuova, Roma 1999.
- Gorby I., *San Francesco*, Salerno Editrice, Roma 2004.
- Golubovich G., *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, t. I, Tipografia del Collegio di S. Bonaventura, Quaracchi, Firenze 1906, s. 108-110.
- Goyens J., *Leseditionsdu „Speculum vitae b. Francisci” parue en 1620 et 1623*, „Archivum Franciscanum Historicum” 1927, nr 20, s. 116-131.
- Gracjan, *Concordantia discordantium canonum*, w: *Corpus Iuris Canonici*, wyd. E. Fredberg, Leipzig 1879.
- Grand P., *Gerard d'Abeville*, w: *Dictionaire de Spiritualite*, t. V, Paris 1965, s. 258-263.
- Gregoire R., *L'adage ascetique „Nudus nudum Christum sequi”*, w: *Studi storici in onore di O. Bertolini*, P. Zerdi, M.P. Alberzoni (red.), Pisa 1972, s. 395-409.
- Grousset R., *La storia delle crociate*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1998.
- Grundmann H., *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici fra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*, Bologna 1974.
- Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, Warszawa 1998.
- Grzegorz Wielki, *Dialogi. Księga druga*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2010.
- Gregorius, *Homilae in Evangelium I*, 17, 3; PL 76.
- Guida M., *Le relazioni con le sorelle*, w: *La Regola di frate Francesco*, Maranesi P., Accrocca F. (red.), Editrici Francescane, Padova 2012, s. 553-588.
- Guida M., *Il „Testamento di Siena”. Frate Francesco in poche battute*, „Studi Francescani” 2010, nr 107, s. 534-562.
- Hardick L., *Pieniądz – bogactwo*, w: *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, E. Kumka (red.), Wydawnictwo „M”, Kraków – Warszawa 2016, s. 1248.
- Hardick L., *Ubóstwo*, w: tamże, s. 2037.
- Hardick L., *Zarys historyczny i przestrzeganie Reguły w pierwszych latach*, w: Hardick L., Terschlüsen J., Esser K., *Franciszkańska reguła życia*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1988.
- Hejnowicz A., *Św. Franciszek z Asyżu. Prawda i legendy*, Wydawnictwo Franciszkanów „Bratni Zew”, Kraków 2013.
- Helias Cortonensis, *Epistola encyclica de transitu sancti Francisci*, w: *La letteratura francescana*, C. Leonardi (red.), Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Bologna 2004, s. 248-255.
- Hinnebusch J.F., *The „Historia Occidentalis” of Jacques de Vitry. A critical Edition*, Fribourg 1972.
- Hieronimus, *Contro Vigilantio* 15, PL 23.
- Holzappel H., *Podręcznik historii Zakonu Braci Mniejszych*, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 2012.

- Horowski A., „*Legenda minor*” św. Bonawentury: zwięzła pochwała św. Franciszka na użytek liturgii, „*Studia Franciszkańskie*” 2013, nr 23, s. 299-313.
- Horowski A., *Ubóstwo według świętego Bonawentury w „Postylli do Ewangelii św. Łukasza”*, „*Polonia Sacra*” 2016, nr 20, s. 21-37.
- Horowski A., „*Żywot naszego ojca, błogosławionego Franciszka*” w kontekście najnowszych badań hagiograficznych, w: Tomasz z Celano, *Żywot naszego ojca, błogosławionego Franciszka*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2017, s. 29-47.
- Huber R.M., *A documented History of the Franciscan Order. From the birth of St. Francis to the division of the Order under Leo X (1182-1517)*, Milwaukee Wis. and Washington DC 1944.
- Iammarrone G., *La „sequela di Christo” nelle Fonti Francescane*, „*Miscellanea Francescana*” 1982, nr 82, s. 9-22.
- Iammarrone G., *Francesco seguace di Cristo nelle biografie di Tommaso da Celano*, w: *Fra Tommaso da Celano*, N. Petrone (red.), Tagliacozzo 1992, s. 109-118.
- Iammarrone G., *Temi teologii francescane. Per una presenza francescana incisiva nell’oggi teologico e culturale*, Casa Editrice Miscellanea Francescana, Roma 2001.
- Iriarte L., *Vocazione francescana. Sintesi degli ideali di san Francesco e di santa Chiara*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1987.
- Iriarte L., *Francesco d’Assisi di fronte ai movimenti evangelici del tempo*, „*Laurentianum*” 1996, nr 37, z. 1-2, s. 245-266.
- Iriarte L., *Historia franciszkanizmu*, Bracia Mniejsi Kapucyni, Kraków 1998.
- Jeusset G., *Francesco e il Sultano*, Edizioni Jaca Book, Milano 2008.
- Johnson T.J., *Into the Light: Bonaventure’s Minor Life of Saint Francis and the Franciscan Production of Space*, w: *Francis of Assisi: history, Hagiography and Hermeneutics in the Early Document*, New York 2004, s. 229-249.
- Johnson T.J., *Item ordinetur de legenda beati Francisci: Prolegomena to the study of Bonaventure’s Legenda minor*, „*Frate Francesco*” 2010, nr 76, s. 225-239.
- Kaczmarkowski M., *Glossa*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1989, s. 1117.
- Kafel S., *Relacja trzech towarzyszy. Wprowadzenie*, w: *Źródła franciszkańskie*, R. Prejs, Z. Kijas (red.), Kraków 2005, s. 1437-1454.
- Kafel S., *Jan Peckam. Antologia mistyków franciszkańskich*, t. II, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 65-68.
- Kanior M., *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. II, Wydawnictwo Unum, Kraków 2002.
- Kantorowicz E.H., *Dwa ciała króla*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Kantorowicz E., *Cesarz Fryderyk II 1194-1250*, Wydawnictwo „Napoleon V”, Oświęcim 2020.
- Keeler L.W., *Sancti Thomae Aquinatis tractatus de intellectus contra averroistas*, Roma 1936.
- Kijas Z., *Święty Bonawentura*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
- Klauza K., *Franciszkańska kwestia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1989, s. 562-564.
- Kozakiewicz S., *Gerard z Abbeville*, w: *tamże*, s. 992-993.
- Kracik J., *Grzegorz VII*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Krakowiak Cz., *Gregoriańska reforma*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VI, Lublin 1993, s. 135.

- Kras P., *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem. System inkwizycyjny w średniowiecznej Europie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.
- Kucharczyk G., *Zbrojne pielgrzymki. Historia wypraw krzyżowych*, Kraków 2011.
- Kudasiewicz J., *Formgeschichte*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1989, s. 397-399.
- Kukułka K., *Święty Franciszek z Asyżu. Scripta – Pisma. Przekład z najnowszego wydania krytycznego, wydanie łacińsko-polskie*, Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. ks. Piotra Skargi, Kraków 2019.
- Kumka E., *Il Capitolo generale di Pisa 1263. Decreti e significato*, „Miscellanea Francescana” 2005, nr 115, s. 307-317.
- Kumka E., *Gdzie jest miłosierdzie i umiejętność rozróżniania*, „Studia Franciszkańskie”, 2016, nr 26, s. 37-48.
- Kuster N., *L’itineranza francescana nelle opere di Tommaso da Celano*, w: L. Padovese, *Pellegrini e forestieri. L’itineranza francescana*, Centro editoriale dehoniano, Bologna 2004, s. 125-156.
- Kuster N., *Francesco d’Assisi maestro di spiritualita’*, Edizioni Messaggero, Padova 2004.
- Kuster N., *Próby marginalizacji braci zakonnych w historii Zakonu aż do Soboru Lyonńskiego (1274)*, w: *Franciszkański charyzmat braterstwa. Materiały z międzynarodowego sympozjum: „Powołanie franciszkańsko-kapucyńskie w jego wymiarach laickich”*, Miszczyński M. (red.), Wydawnictwo Serafin, Kraków 2008.
- Lainati Ch.A., *Santa Chiara d’Assisi*, Edizioni Porziuncula, Assisi 1988.
- Lambert M., *Poverta’ francescana. La dottrina dell’assoluta poverta’ di Cristo e degli apostoli nell’Ordine francescano (1210-1323)*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1995, s. 46-47.
- Lambert M., *Średniowieczne herezje*, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk-Warszawa 2002.
- Lambert M., *I Catari*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 2001.
- Lambertini R., Tabarroni A., *Dopo Francesco: l’eredita’ difficile*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1989.
- Lambertini R., *Apologia e crescita dell’identita’ francescana (1255-1279)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1990.
- Lambertini R., *La poverta’ pensata*, Mucchi editore, Modena 2000.
- Lambertini R., *Poverta’ e denaro nella dottrina e nella prassi dei francescani delle origini*, w: A. Cacciotti, M. Melli (red.), *Francescani e l’uso del denaro*, Atti dell’VIII Convegno storico di Greccio, Greccio, 7-8 maggio 2010, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2011, s. 17-37.
- Lambertini R. (red.), *Fonti Normative Francescane*, Edetricki Francescane, Padova 2016.
- Lawrence C.H., *I Mendicanti. I nuovi ordini religiosi nella societa’ medievale*, Edizioni san Paolo, Milano 1998.
- Langkammer H.H., *Vivere Evangelium Domini Nostri Jesu Christi – Koncepcja życia Ewangelia według Reguły św. Franciszka z Asyżu*, w: *Observare Evangelium. Wroclawska Księga Jubileuszu 800-lecia Zakonu Braci Mniejszych*, M. Rosiński (red.), Wrocław 2009, s. 113-128.
- La „questione francescana” dal Sabatier ad oggi*, Atti del I Convegno Internazionale Assisi, 18-20 ottobre 1973, Assisi 1974, s. 11-248.

- Lazzeri Z., „*IL privilegio paupertatis*” *concesso da Innocenzo III e che cosa fosse in origine*”, „Archivum Franciscanum Historicum” 2005, nr 98, s. 270-276.
- Leclercq J., *Clericalizzazione della vita religiosa*, w: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, t. II, Edizioni Paoline, Roma 1974, s. 1185.
- Le Goff J., *San Francesco d'Assisi*, Editori Laterza, Roma-Bari 2000.
- Le Goff J., *Długie średniowiecze*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2004.
- Le Goff J., *Franciscanisme et modes culturels du XIII siècle*, w: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Atti dell' VIII convegno Internazionale Assisi, 16-18 ottobre 1980, Assisi 1981, s. 82-128.
- Le Goff J., *L'uomo mediavale*, Edizioni Laterza, Bari-Roma 2010.
- Lehmann L., *L'identità del frate minore. A partire dal Vangelo come forma di vita*, w: *Un testo identitario. Metodo e temi di lettura della Regola di Francesco d'Assisi*, A. Czortek (red.), Cittadela Editrice, Assisi 2013, s. 49-102.
- Lehmann L., *Un percorso di iniziazione*, w: *La Regola di Frate Francesco*, P. Maranesi, F. Accrocca (red.), Editrici Francescane, Padova 2012, s. 231-286.
- Lemmens L., *Testimonia minora saeculi XIII de s. Francisco Assisensi*, Claras Aquas prope, Florentiam 1926.
- Leonardi C., *La letteratura francescana*, Fondazione Lorenzo Valla, Bologna 2004.
- Leśmian B., *Św. Franciszek z Asyżu*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie. Szkice literackie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2011, s. 467-484.
- Lippens H., *De litteris confraternitas apud fratres minores ad ordinis initium ad annum 1717*, AFH 1939, nr 23, s. 49-88.
- Lipiński H.J., *Regola e legislazione dei Frati Minori nel secolo XIII*, Edizioni ESCA, Roma – Vicenza 1975.
- Lombardi T., *Storia del francescanesimo*, Edizioni Messaggero, Padova 1980.
- Lopez A., *Litterae ineditae fr. Hieronimi ad Asculum Gen. Ministri (1274-1279): De additione faciendi in Legenda mai. S. Bonaventurae*, „Archivum Franciscanum Historicum” 1908, nr 1, s. 85-87.
- Lozano J.M., *La sequela di Cristo. Teologia storico sistematica della vita religiosa*, Edizioni Ancora, Milano 1981.
- Luard H.R., *Matthei Parisiensis monachi sancti Albani Chronica maiora*, Millwood 1964, s. 1872-1883.
- Łopat J., *Paryż i początki uprawiania systematycznej teologii w zakonie franciszkańskim*, „Lignum Vitae” 2004, nr 5, s. 41-56.
- Łopat J., *Słownik mało znanych lub nieznanych autorów myśli franciszkańskiej w XIII i XIV wieku*, Niepokalanów 2005.
- Łopat J., *Pieśń ubogiego (Canticum pauperis)*, „Lignum Vitae” 2005, nr 6, s. 247-281.
- Łopat J., *Krescensjusz z Jesi*, w: *Leksykon postaci franciszkańskich*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2011, s. 591.
- Łopat J., *Leksykon postaci franciszkańskich z XIII i XIV wieku*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2011.
- Łopat J., *Jan Peckham*, w: tamże, s. 505-507.

Maleczek W., *Franziskus, Innocenz III, Honorius III und die Anfangedes Minoritenordens. Ein neuer Versuch zu einem alten Problem*, w: *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti*, Atti del XXV convegno della Societa internazionale di studi francescani (Assisi, 13-14 febbraio 1988), Spoleto 1998, s. 23-80.

Maleczek W., *Francesco, Innocenzo III e gli inizi dell'Ordine minoritico. Una nuova riflessione su una questione antica*, „Frate Francesco” 2003, nr 69, s. 167-206.

Maleczek W., *Innocenzo III e la curia romana nell'anno 1209*, w: *Francesco a Roma dal signor Papa*, A. Cacciotti, M. Melli (red.), Atti del VI Convegno storico di Greccio, Greccio, 9-10 maggio 2008, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2008, s. 93- 122.

Manteuffel T., *Narodziny herezji. Wyznawcy dobrowolnego ubóstwa w średniowieczu*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1964.

Manteuffel T., *Historia powszechna średniowiecza*, Warszawa 1965.

Manteuffel T., *W oczekiwaniu ery wolności i pokoju. Historiozofia Joachima z Fiore*, „Przegląd Historyczny” 1969, nr 60, s. 237-245.

Manteuffel T., *Kultura Europy średniowiecznej*, Warszawa 1974.

Menesto E., *Dagli „Actus” al „De Conformitate”: la compilazione come segno della coscienza delfrancescanesimo trecentesco*, w: *I francescani nel Trecento*, Atti del XIV Convegno internazionale, Assisi, 16-18 ottobre 1986, Assisi 1988, s. 41-68.

Menesto E., *Leone e i compagni di Assisi*, w: *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*, Atti del IXI Convegno internazionale Assisi, 17-19 1991, Spoleto 1992, s. 37-42.

Manselli R., *La „Lectura super Apocalipsim” di Pietro di Giovanni Olivi*, Ricerche sull' escatologismo mediavale, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1955.

Manselli R., *Bonaventura da Bagnoregio, santo*, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. XI, Roma 1969, s. 648-652.

Manselli R., *Paul Sabatier e la questione francescana*, w: *La „questione francescana” dal Sabatier ad oggi*, Atti del i Convegno internazionale, Assisi, 18-20 ottobre 1973, Assisi 1974, s. 51-70.

Manselli R., *Paul Sabatier e la „questione francescana”*, w: *La „questione francescana” dal Sabatier ad oggi*, Atti del I Convegno Internazionale Assisi, 18-20 ottobre 1973, Assisi 1974, s. 51-79.

Manselli R., *Studi sulle eresie del sec. XII*, Roma 1975.

Manselli R., *Dal testamento ai testamenti di san Francesco*, „Collectanea Franciscana” 1976, nr 46, s. 121-129.

Manselli R., *Assisi tra impero e papato*, w: *Assisi al tempo di san Francesco*, Atti del V Convegno Internazionale, Assisi 1978, s. 338-357.

Manselli R., *Nos qui cumeofuimus. Contributo alla questione francescana*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1980.

Manselli R., *L'Apocalisse e l'interpretazione francescana della storia*, w: *Scritti sul Medioevo*, tenze (red.), Bulzoni Editore, Roma 1994, s. 373-386.

Manselli R., *Francesco e i suoi compagni*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1995.

Manselli R., *I primi cento anni di storia francescana*, Edizioni San Paolo, Torino 2004.

Manselli R., *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2006.

- Manselli R., *Święty Franciszek z Asyżu*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2006.
- Manselli R., *Św. Franciszek i jego towarzysze*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2008.
- Maranesi P., *Nescientes litteras. L'amonizione della Regola Francescana e la questione degli studi nell'Ordine (sec. XII-XVI)*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2000.
- Maranesi P., *Francesco, i suoi frati e la gente: Evoluzione di una vocazione ad essere nel mondo*, Miscellanea Francescana 2003, nr 103, s. 445-488.
- Maranesi P., *Facere misericordiam. La conversione di Francesco d'Assisi: confronto critico tra il Testamento e le biografie*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2007.
- Maranesi P., *Bonaventura, ministro generale, di fronte alla Chiesa e all'Ordine francescano*, „Doctor Seraphicus” 2008, nr 55, s. 17-65.
- Maranesi P., *L'intuizione e l'istituzione. Il travaglio dell'identità di Francesco e dei suoi frati nei testi giuridici*, „Miscellanea Francescana” 2008, nr 108, s. 169-203.
- Maranesi P., *Il servizio ai lebbrosi in san Francesco e nei francescani*, „Franciscana” 2009, nr 11, s.1-63.
- Maranesi P., *Il travaglio do una redazione: le novità testuali della Regola bollata*, „Miscellanea francescana” 2009, nr 109, s. 61-89.
- Maranesi P., *L'eredità di Frate Francesco: lettura storico-critica del Testamento*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2009.
- Maranesi P., *Storia e contenuto di un testo fondativo per una missione. Il popositumvitae, w: La grazia delle origini. Studi in occasione dell'VIII centenario dell'approvazione della prima regola di san Francesco d'Assisi (1209-2009)*, P. Martinelli (red.), Edizioni dehoniane, Bologna 2009, s. 47-99.
- Maranesi P., *Teologia Francescana? Idagine storica e prospettive odierne su di una questione aperta*, Cittadella Editrice, Assisi 2010.
- Marranesi P., *Il sogno di Francesco: rilettura storico-tematica della regola dei frati minori alla ricerca della sua attualità*, Assisi 2011.
- Maranesi P., Accrocca F., *I testi e la vita. Francesco e la prima testualità normativa della fraternità minoritica*, Edizioni Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2011.
- Maranesi P., *Francesco d'Assisi e frati minori. Nascita ed espansione di un'esperienza religiosa*, Cittadella Editrice, Assisi 2012.
- Maranesi P., *Beato il servo che... Il linguaggio sapienziale di Francesco di Assisi nelle Ammonizioni*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2014.
- Maranesi P., *Fate attenzione fratelli! Le Ammonizioni di San Francesco: parole per conoscere se stessi*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2014.
- Maranesi P., *Il mercante e la sposa. Il linguaggio delle metafore in Francesco e Chiara d'Assisi*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2014.
- Maranesi P., *La penitenza spazio di fraternità*, w: *L'identità in cammino*, A. Czortek (red.), Cittadella Editrice, Assisi 2014, s. 73-131.
- Maranesi P., *„Francesco va' e ripara la mia casa”. Lo stile francescano di annunciale il vangelo*, „Frate Francesco” 2015, nr 81, s. 7-26.
- Maranesi P., *La Sede Apostolica e i Frati Minori nel dibattito ecclesologico*, „ConviviumAssisiense” 2015, nr 17, s. 65-131.
- Marcucci B., *Il romitorio nella „forma vitae” francescana*, Firenze 1994.

Marini A., „*Vestigia Christi sequi*” o „*imitatio Christi*”. *Due differentia modi di intendere la vita evangelica di Francesco d’Assisi*, „*Collectanea Franciscana*” 1994, nr 64, s. 89-119.

Marini A., „*Sorores alaudae*”. *Francesco d’Assisi, il creato, gli animali*, Assisi 1989.

Martinelli P., *La grazia delle origini. Studi in occasione dell’VIII centenario dell’approvazione della prima regola di san Francesco d’Assisi (1209-2009)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009.

Matanic A., *Adempire il Vangelo. Commento letterale e spirituale della Regola di s. Francesco d’Assisi*, Edizioni Francescane, Roma 1967.

Matura Th., *Francesco, un altro volto*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 1996.

Matura Th., *Francesco maestro nello Spirito. Le linee fondamentali della spiritualita’ di Francesco d’Assisi*, Edizioni Qiqajon Comunita’ di Bose, Magnano 2002.

Matura Th., *L’identita’ francescana ieri e oggi*, Pazzini Editore, Villa Verucchio 2002.

Matura Th., *Una Grande eredita’. Vivere oggi il Vangelo con Francesco d’Assisi*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2009, s. 21-22.

Mazgaj S., *Ewangelia w życiu św. Franciszka*, w: *Duchowość świętego Franciszka*. Materiały z sympozjum odbytego w dniach 13-14 listopada 1998 roku w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów w Łodzi Łagiewnikach, w: S.C. Napiórkowski, W. Koca (red.), Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2001, s. 171-186.

Matanić A., *R. Manselli: Nos qui cum eo fuimus*, „*Antonianum*” 1981, nr 58, s. 243-258.

Merino J.A., *Storia della Filosofia Franciscana*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 1993.

Messa P., *Frate Francesco tra vita eremitica e predicazione*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2001.

Messa P., Profili L., *Il cantico della fraternita’. Le Ammonizioni di frate Francesco d’Assisi*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2003.

Messa P. (red.), *Clara Claris Praeclara. L’esperienza cristiana e la memoria di Chiara d’Assisi in occasione del 750 anniversario della morte*, Convegno Internazionale Assisi, 20-22 novembre 2003, Edizioni Porziuncola, Assisi 2004.

Messa P., *Frate Elia da Assisi a Cortona. Storia di un passaggio*, Accademia Etrusca, Cortona 2005.

Michetti R., *La „Vita beati Francisci” di Tommaso da Celano: storia di un’agiografia mediavale*, „*Franciscana*” 1999, nr 1, s. 123-235.

Michetti R., *Lettera ai fedeli*, w: *Francesco d’Assisi, Scritti*, Editrici Francescane, Padova 2002, s. 467-473.

Michetti R., *Francesco d’Assisi e il paradosso della „minoritas”*. *La „Vita beati Francisci” di Tommaso da Celano*, Roma 2004.

Miccoli G., *Di alcuni passi di san Bonaventura sullo sviluppo dell’Ordinefrancescano*, „*Studi Medievali*” 1970, nr 11, s. 381-395.

Miccoli G., *Bonaventura e Francesco*, w: *S. BonaventuraFrancescano*, Convegni del Centro di studi sulla spiritualita’mediavale, Todi14-17 ottobre 1973, Todi 1974, s. 47-73.

Miccoli G., *Seguire Gesu povero*, Edizioni Qiqajon Comunita’ di Bose, Magnano 1984.

Miccoli G., *Francesco d’Assisi. Realta’ e memoria di um’esperienza cristiana*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1991.

- Miccoli G., *Francesco d'Assisi e l'ordine dei Minori*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 1999.
- Miccoli G., *Francesco d'Assisi memoria, storia e storiografia*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 2010.
- Merlo G.G., *Intorno a frate Francesco: uomini e identità della vita del santo d'Assisi*, w: *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*, Atti del XIX Convegno internazionale Assisi, 17-19 ottobre 1991, Spoleto 1992, s. 312-338.
- G.G. Merlo, *Intorno a frate Francesco*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 1993.
- Merlo G.G., *Il cristianesimo latino bassomedievale*, w: *Storia del cristianesimo. Il medioevo*, M. Gallina, G.G. Merlo, G. Tabacco (red.), t. II, Edizione Mondo libri, Milano 1997, s. 219-314.
- Merlo G.G., *La santità di Antonio e il problema degli eretici*, w: *„Vite” e Vita di Antonio di Padova*, Atti del Convegno internazionale sulla agiografia antoniana Padova 29 maggio – 1 giugno 1995, Centro Studi Antoniani, Padova 1997, s. 187-202.
- Merlo G.G., *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Edizioni Franciscane, Padova 2003.
- Merlo G.G., *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2007.
- Merlo G.G., *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*, Società editrice il Mulino, Bologna 2008.
- Merlo G.G., *„Venientes ad Apostolicam Sedem”: Incontri romani*, w: *Francesco a Roma dal signor Papa*, A. Cacciotti, M. Melli (red.), Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 2008, s. 227-244.
- Merlo G.G., *Frate Francesco e il denaro*, w: *tegož, Francescanesimo passato prossimo*, Edizioni Messaggero, Padova 2010.
- Merlo G.G., *Francescanesimo passato prossimo*, Edizioni Messaggero, Padova 2010.
- Merlo G.G., *Intorno a Francescanesimo e Minoritismo*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 2010.
- Merlo G.G., *Eretici del medioevo. Temi e paradossi di storia e storiografia*, Editrice Morcelliana, Brescia 2011.
- Merlo G.G., *Frate Francesco*, Società editrice il Mulino, Bologna 2013.
- Merlo G.G., *„Lettera ai reggitori dei popoli” Introduzione*, w: *Francesco d'Assisi, Scritti*, Edizioni Franciscane, Padova 2002, s. 407-409.
- Michetti R., *La „Vita beati Francisci” di Tommaso da Celano: storia di un'agiografia medievale*, „Franciscana” 1999, nr 1, s. 123-235.
- Michetti R., *Francesco d'Assisi e il paradosso della Minoritas. La vita beati Francisci di Tommaso da Celano*, Edizioni Istituto Storico italiano per il Medioevo, Roma 1999.
- Mira G., *Aspetti di vita economica nell'Assisi di san Francesco*, w: *Assisi al tempo di san Francesco*, Atti del V Convegno Internazionale Assisi 13-16 ottobre 1977, Assisi 1978, s. 125-179.
- Millozzi M., *Alcune favole nate intorno alla traslazione del corpo di S. Francesco*, „San Francesco Patrono d'Italia” 1988, nr 8, s. 53-58.
- Minocchi S., *La questione francescana*, „Giornale Storico della Letteratura Italiana” 1902, nr 39, s. 295-326.



- Mocydlarz W., *Historia profesji zakonnej*, „Anamnesis 85” 2016, nr 22, s. 52-62.
- Montan A., *La Vita consacrata nel mistero della Chiesa fra tradizione e rinnovamento*, „Lateranum” 1991, nr 57 s. 515-576.
- Montorsi G.B., *Święty Franciszek z Asyżu w świetle pism i pierwszych biografii*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 1990.
- Moorman J., *A history of the Franciscan Order from its originis to the year 1517*, Oxford University press, Oxford 1968.
- Moorman J., *L’espansione francescana dal 1216 al 1226*, w: *Francesco d’Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, Atti del IV Convegno Internazionale Assisi, 15-17 ottobre 1976, Assisi 1977, s. 267-277.
- Mruk W., *Czy św. Franciszek odbył pielgrzymkę do Jerozolimy?*, „Peregrinus Cracoviensis” 2011, nr 22, s. 117-124.
- Nessi S., *La Basilica di S. Francesco in Assisi e la sua documentazione storica*, Casa Editrice Francescana, Assisi 1982.
- Nessi S., *I „nodi” di frate Elia*, Centro Studi Antoniani, Padova 2007.
- Nguyen Van Khanh N., *Gesu’ Cristo nel pensiero di san Francesco secondo i suoi scritti*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1984.
- Nimmo D., *Reform and division in medieval Franciscan Order. From saint Francis to the foundation of the Capuchins*, Capuchin Historical Institute, Rome 1987.
- Niezgoda C., *Brat Elias z Asyżu: List okólny o śmierci świętego Franciszka*, „Homo Dei” 1976, nr 4, s. 299-300.
- Niezgoda C., *Kwestia franciszkańska, czyli problem źródeł do życia i dzieła św. Franciszka z Asyżu*, w: *Śladami Franciszka*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 1995, s. 13-31.
- Niezgoda C., *Śladami Franciszka*, Kraków 1995.
- Niezgoda C., *Naśladowcy św. Franciszka*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 1996.
- Niezgoda C., *Esej o przełożonych franciszkańskich*, „Studia Franciszkańskie” 2002, nr 12, s. 113-120.
- Niezgoda, *Św. Franciszka towarzysz: br. Elias*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2009.
- Nicolini U., Menesto E., Santucci F., *Le fraternite mediavali di Assisi. Linee e testi statutari*, Assisi 1989.
- Nicolosi S., *Il francescanesimo tra idealita’ e storicita’*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1988.
- Nolthenius H., *Un uomo dalla valle di Spoleto. Francesco tra i suoi contemporanei*, Edizioni Messaggero, Padova 1991.
- Obruśnik E., *Sąd przed biskupem Asyżu. Opis obrazu*, „Studia Franciszkańskie” 2019, nr 29, s. 257-303.
- Odoardi G., *Un geniale figlio di S. Francesco frate Elia di Assisi nel settimo centenario della sua morte*, „Miscellanea Francescana” 1954, nr 54, s. 90-139.
- Odoardi G., *L’evoluzione istituzionale dell’Ordine codificata e difesa da s. Bonaventura*, w: *San Bonaventuramaestro di vita francescana*, Atti del Congresso internazionale nel 7 centenario della morte di Bonaventura, Edizioni Miscellanea Francescana, Roma 1976, s. 137-185.
- Odoardi G., *S. Francesco e la sua Basilica. Frate Elia e Gregorio IX nella traslazione del 1230*, „Miscellanea Francescana” 1982, nr 82, s. 116-137.

Oligier L., *Expositio quatuor magistrorum super Regulam fratrum minorum (1241-1242)*, Accedit eiusdem Regulae textus cum fontibus et locis parallelis, Edizioni „Storia e Letteratura”, Roma 1950.

Oligier L., *De pueris in Ordine Minorum*, „Archivum Franciscanum Historicum” 1915, nr 8, s. 392-442.

Orioli R., *Gerardo da Borgo San Donnino*, t. LIII, Dizionario Biografico degli Italiani, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000, s. 357-358.

Ossanna F., *Il senso della teologia nell’Ordine francescano. La lettera di Francesco ad Antonio*, „Miscellanea Francescana” 1994, nr 94, s. 505-515.

Pacaut M., *Dzieje Cluny*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2010.

Paciocco R., „*Sublima negotia*”. *Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo Ordine dei frati Minori*, Centro Studi Antoniani, Padova 1996.

Paciocco R., *Frați Minori e privilegi papali tra due i trecento*, Centro Studi Antoniani, Padova 2013.

Padovese L., „*Minores et subditi omnibus*”. *Tratti caratterizzanti dell’identità francescana*, Edizioni Collegio s. Lorenzo da Brindisi Laurentianum, Roma 2003.

Padovese L., *Pellegrini e forestieri. L’itineranza francescana*, Centro editoriale dehoniano, Bologna 2004.

Palazzo E., *La vita dei monaci. Al tempo delle grandi abbazie*. Edizioni san Paolo, Milano 2002.

Paolazzi C., *Lettura degli scritti di Francesco d’Assisi*, Milano 1987.

Paolazzi C., *Francesco in cammino. Testimonianza cristiana e „lodi di Dio Altissimo”*, Pazzini Editore, Villa Verucchio 2000.

Paolazzi C., *Lettura degli „Scritti” di Francesco d’Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2002.

Paolazzi C., *Nascita degli Scritti e costituzione del canone*, w: *Verba Domini mei. Gli Opuscula di Francesco d’Assisi a 25 anni dalla edizione di Kajetan Esser*, Edizioni Antonianum, Roma 2003, s. 54-87.

Paolazzi C., *La Forma Vitae presentata da Francesco a papa Innocenzo III*, w: *Francesco a Roma dal signor Papa*, A. Cacciotti, M. Melli (red.), Edizioni biblioteca Francescana, Milano 2008, s. 123-140.

Paolazzi C., *Gli „scritti” tra Francesco e i suoi scrivani: un nodo da sciogliere*, w: *Studi su gli „scritti” di frate Francesco*, Ed. Collegi S. Bonaventurae, Grottaferrata 2006, s. 97-99.

Paravicini Bagliani A., *Kościół rzymski od I soboru laterańskiego do końca XII wieku*, w: *Historia chrześcijaństwa*, J.M. Mayer i in. (red.), t. V, Wydawnictwo Krupski i S-ka, Warszawa 2001, s. 159-207.

Parisse M., *Odrodzenie kleru świeckiego*, w: *Historia chrześcijaństwa*, Mayer J.M. i in. (red.), t. V, Wydawnictwo Krupski i S-ka, Warszawa 2001, s. 209-236.

Parisse M., Kłoczowski J., *Władcy chrześcijańscy a Kościół. Spór o inwestyturę i jego skutki*, w: *Historia chrześcijaństwa*, Mayer J.M. i in. (red.), t. V, Wydawnictwo Krupski i S-ka, Warszawa 2001, s. 92-124.

Paszkowska T., *Aktualność „Reguły” świętego Franciszka wobec wskazań adhortacji „Vita consecrata” i ostatnich dokumentów Kościoła*, w: *Mądrość Franciszkowych pism*, A. Zajac (red.), Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2015, s. 13-35.

- Pásztor E., *San Francesco e il cardinale Ugolino nella „questione francescana”*, „Collectanea Franciscana” 1976, nr 46, s. 209-239.
- Pásztor E., *Frate Leone testimone di san Francesco*, „Collectanea Franciscana” 1980, nr 50, s. 36-84.
- Pásztor E., *S. Bonaventura: biografo di S. Francesco? Contributo alla „questione francescana”*, „Doctor Seraphicus” 1980, nr 27, s. 83-107.
- Pásztor E., *Tommaso da Celano e la „Vita prima”: problemi chiusi, problemi aperti*, w: *Tommaso da Celano e la sua opera di biografo di s. Francesco*, Atti del convegno di studio, Celano 29-30 novembre 1982, Celano 1985, s. 50-73.
- Pásztor E., *La fraternita di Francesco e Tommaso da Celano*, w: *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*, Atti del XIX Convegno internazionale Assisi, 17-19 ottobre 1991, Spoleto 1992, s. 81-118.
- Pásztor E., *Temi e immagini del Medio Evo. Alla memoria di Raoul Manselli da un gruppo di allievi*, Edizioni Studium, Roma 1996.
- Pásztor E., *Francesco d'Assisi e la „questione francescana”*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2000.
- Pásztor E., *Intenzio beati Francisci: il processo difficile dell'ordine francescano (secoli XIII-XIV)*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2008.
- Pegoraro G., *La rivoluzione permanente di Francesco d'Assisi*, Edizioni L.I.E.F, Vicenza 1982.
- Pellegrini L., *Cardinali e curia sotto Calisto II*, w: *Raccolta di studi in memoria di S. Mochi Onory II*, Milano 1972, s. 507-509.
- Pellegrini L., *L'esperienza eremitica di Francesco e dei primi francescani*, w: *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, Atti del IV Convegno Internazionale Assisi, 15-17 ottobre 1976, Assisi 1977, s. 281-313.
- Pellegrini L., *Mendicani e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della „cura animarum”*, w: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Atti dell'VIII convegno Internazionale Assisi, 16-18 ottobre 1980, Assisi 1981, s. 129-167.
- Pellegrini L., *Studi recenti sulle fonti francescane*, „Quaderni Medievali” 1982, nr 14, s. 236-250.
- Pellegrini L., *Insedimenti Francescamì nell'Italia del Duecento. Carta insediamenti francescani del Italia nel secc. XIII-XIV*, Edizioni Laurentianum, Roma 1984.
- Pellegrini L., *Il ruolo „profetico” di Francesco d'Assisi. Analisi sincronica del prologo della „legenda Maior”*, „Laurentianum” 1985, nr 26, s. 361-395.
- Pellegrini L., *L'espansione degli insediamenti francescani in Italia*, w: *Francesco il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, I. Baldelli, A.M. Romanini (red.), Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1986, s. 91-102.
- Pellegrini L., *Cronache e altre testimonianze non francescane*, w: *Fonti francescane. Nuova edizione. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi* (IV edizione), Edizioni Messaggero, Padova 1990, s. 1801-1897.
- Pellegrini L., *Storia e geografia del „reclutamento” francescano*, w: *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*, Atti del XIX convegno internazionale Assisi, 17-19 ottobre 1991, Spoleto 1992, s. 2-29.

Pellegrini L., *La prima „fraternitas” francescana*, w: *Frate Francesco d'Assisi*, Atti del XXI Convegno internazionale Assisi, 14-16 ottobre 1993, Assisi 1994, s. 38-70.

Pellegrini L., *Fragmenta. Frammenti di un'altra redazione della Regola non bollata?*, w: *Francesco d'Assisi, Scritti*, Editrici Francescane, Padova 2002, s. 335-337.

Pellegrini L., *Bonaventura ministro generale e agiografo*, w: *tegoż, Frate Francesco e i suoi agiografi*, Edizioni Porziuncula, Assisi 2004, s. 150-233.

Pellegrini L., *L'incontro tra due „invenzioni” medievali: universita' e ordini mendicanti*, Liguori Editore, Napoli 2005.

Pellegrini L., *Da dimora precaria a santuario: la complessa vicenda dell'insediamento minoritico alla Porziuncola*, w: P. Messa, *San Francesco e la Porziuncola*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2008, s. 63-105.

Pellegrini L., *I luoghi di frate Francesco*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2010.

Pellegrini L., *Da Assisi alla Lombardia: sulle tracce degli itinerari e del percorso istituzionale dei frati Minori*, w: *Frate Francesco: la via del Vangelo tra Umbria e Lombardia*, Atti del Convegno di studio Milano, 30, Gennaio 2010, s. 127-162.

Pellegrini L., *Fratres qui stant apud alios ad seviendum vel laborandum*, w: *La grazia del lavoro*, A. Cacciotti, M. Melli (red.), Atti del VII Convegno storico di Greccio, Greccio, 8-9 maggio 2009, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2010, s. 35-57.

Pellegrini L., *La Chiesa che perdono' Elia. Clero secolare, societa', monaci e frati a Cortona nella prima meta' del XIII secolo*, w: *Elia di Cortona tra realta' e mito*, Atti dell'incontro di studio Cortona, 12-13 luglio 2013, Spoleto 2014, s. 182-238.

Pellegrini L., *Rivotorto e i racconti agiografici sulla prima fraternitas (1208-1210)*, w: *San Francesco e Rivotorto. I primi passi della fraternita' francescana, il santuario, il territorio*, Canil E. (red.), Casa Editrice Francescana, Assisi 2004, s. 49-68.

Pentek Z., *Z historii IV krucjaty (1198-1204) – zagadnienie polityczne wyprawy i punkty zwrotne w czasie jej trwania*, w: *IV krucjata, historia, reperkusje, konsekwencje*, Z.J. Kijas, M. Salamon (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 55-106.

Petrone N., *Fra Tommaso da Celano*, Tagliacozzo 1992.

Pietramellara C., Arrighini A., Batistini C., Lozza M., *Il Sacro Convento di Assisi*, Editori Laterza, Roma – Bari 1988.

Pompei A., *Frate Elia d'Assisi nel giudizio dei contemporanei e dei posteri*, „Miscellanea Francescana” 1954, nr 54, s. 539-634.

Pompei A., *Il movimento penitenziale nei sec. XII-XIII*, w: *L'Ordine della penitenza di san Francesco d'Assisi nel secolo XIII*, Atti del Convegno dei Studi Francescani Assisi, 3-4-5 luglio 1972, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1973, s. 9-40.

Pompei A., *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienzacristiana*, t. II, Roma 1975.

Pompei A., *L'esperienza spirituale di san Francesco nelle „Legendae” e negli scritti spirituali di san Bonaventura*, w: *Lettura biblico teologica delle fonti francescane*, G. Gardarepoli, M. Conti (red.), Edizioni Antonianum, Roma 1979, s. 261-291.

Pompei A., *Bonaventura da Bagnoregio. Il pensatore francescano*, Roma 1994.

Pompei A., *La „questione francescana”: risultati*, w: *Francesco d'Assisi. Intenzionalita teologico-pastorale delle Fonti Francescane*, A. Pompei (red.), Edizioni Miscellanea Francescana, Roma 1994, s. 107-108\*.

- Pompei A., *Frate Elia d'Assisi e il francescanesimo*, „Miscellanea Francescana” 2003, nr 103, s. 677-702.
- Pompei A., *Grandi mistici. Francesco d'Assisi*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2015.
- Prejs R., *Trzej towarzysze, List z Greccio. Wprowadzenie*, w: *Źródła franciszkańskie*, R. Prejs, Z. Kijas (red.), Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2005, s. 547-548.
- Prejs R., *Reguła Zakonu Braci Mniejszych – aspekt historyczno-teologiczny*, w: *Observare Evangelium. Wrocławska Księga Jubileuszu 800-lecia Zakonu Braci Mniejszych*, F.M. Rosiński (red.), Franciszkańskie Wydawnictwo św. Antoniego, Wrocław 2009, s. 207-216.
- Prejs R., *Za Franciszkiem. Dzieje pierwszego zakonu franciszkańskiego 1209-1517*, Wydawnictwo „Serafin”, Kraków 2011.
- Prejs R., *Kobieta w średniowieczu i powołanie Klary*, w: T. Paszkowska, R. Prejs, *Desperacja kobieca czy radykalizm duchowy?*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 23-31.
- Prejs R., *Testament wśród pism świętego Franciszka*, w: *Mądrość Franciszkowych pism*, A. Zajac (red.), Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2015, s. 93-106.
- Prejs R., *Osoba i przesłanie św. Franciszka*, „Polonia Sacra” 2014, nr 18, s. 7-23.
- Prejs R., *Zarys historiografii franciszkańskiej*, w: *Ad Fontes – Źródła franciszkańskie, nowa edycja*, A. Prugar, S. Mazgaj (red.), Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2006, s. 22-43.
- Prinzivalli E., *Un Santo da leggere: Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti agiografiche*, w: *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, G. Einaudi (red.), Torino 1997, s. 71-116.
- Przybyła K., *Protestanckie konteksty młodopolskiej recepcji duchowości św. Franciszka. Echa myśli Paula Sabatiera*, „Literatura Polonica” 2016, nr 33, s. 208-213.
- Putallaz F.X., *Figure Francescane alla fine del XIII secolo*, Edizioni Jaca Book, Milano 1996.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2005.
- Quaglia A., *Origine e sviluppo della Regola francescana*, Napoli 1948.
- Quaglia A., *La Regola francescana. Lettura storico-esegetica*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1987.
- Racca G., *La Regola dei Frati Minori*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1986.
- Ramina A., *La carita' dell'obbedienza*, w: *La Regola di Frate Francesco*, Maranesi P., Accrocca F. (red.), Editrici Francescane, Padova 2012, s. 435-472.
- Ratzinger J., *Die Gesichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1959.
- Rava E., Sedda F., *Sulle tracce dell'autore della Legenda ad usumchori. Analisi lessicografica e ipotesi di attribuzione*, „Archivum Latinitas Medii Aevi” 2011, nr 69, s. 107-175.
- Righetti M., *Manuale di storia liturgica*, t. II, Editrice Ancora, Milano 1998.
- Rigon A., *Antonio di Padova e il minoritismo padano*, w: *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*, Atti del XIX Convegno internazionale Assisi, 17-19 ottobre 1991, Spoleto 1992, s. 169-199.
- Rigon A., *Dal libro alla folla. Antonio di Padova e il francescanesimo mediavale*, Libreria editrice Viella, Roma 2002.
- Rozynkowski W., *IV Sobór Laterański (1215) – jego znaczenie dla organizacji parafialnej*, „Roczniki Teologiczne” 2002, nr 49, z. 4, s. 5-14.
- Rotzetter A., *Francesco d'Assisi memoria e passione*, Edizioni Messaggero, Padova 1990.

- Rotzetter A., *Chiara d'Assisi La prima francescana*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1993.
- Ruiz D., *Commento alla Regola di Ugo di Digne. Introduzione*, w: *Fonti Normative Francescane*, R. Lambertini (red.), Edizioni Francescane, Padova 2016, s. 231-243.
- Ruiz D., *Le manuscrit CL.I.18 (258) de l'Archivio Generale des Freres Mineurs Conventuels a' Rome*, „Francisana” 2004, nr 6, s. 75-94.
- Rusconi R., *L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII*, w: *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, Atti del VII Convegno internazionale Assisi, 11-13 ottobre 1979, Assisi 1980, s. 264-313.
- Rusconi R., *Francaesco e l'instituzione ecclesiastica*, w: *Frate Francesco d'Assisi*, Atti del XXI Convegno internazionale assisi, 14-16 ottobre 1993, Spoleto 1994, s. 71-100.
- Rusconi R., *Francesco d'Assisi nelle fonti e negli scritti*, Edizioni Francescane, Padova 2002.
- Rusecki M., *Jan Peckham*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XV, Lublin 2011, s. 182.
- Ryś G., *Innocenty III wobec IV krucjaty*, w: *IV krucjata. Historia, reperkursje, konsekwencje*, Z.J. Kijas, M. Salamon (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 109-139.
- Ryś G., *Franciszek, życie – miejsca – słowa*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2013.
- Sabatier P., *Vie de S. Fracois d'Assise*, Paris 1894.
- Sabatier P., *Życie św. Franciszka z Asyżu*, przeł. P. Hulka-Laskowski, wyd. B. Kotula, Cieszyn 1927.
- Sabatier P., *Vitadi san Francesco d'Assisi*, Arnaldo Mondadori Editore, Milano 1978.
- Sakowicz E., *Uniwersytet katolicki*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2012.
- Salamon M., *Historyczne znaczenie IV krucjaty*, w: *IV krucjata. Historia, reperkursje, konsekwencje*, Z.J. Kijas, M. Salamon (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 264-295.
- Schatz K., *Prymat papieski. Od początków do współczesności*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.
- Scarsato F., *Francesco ovvero delle contradizioni. L'esperienza dell'eremo*, Edizioni Messaggero, Padova 2002.
- Schmitt C., *I Vicari dell'Ordine francescano da Pietro Cattani a frate Elia*, w: *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, Atti del IV Convegno Internnazionale Assisi, 15-17 ottobre 1976, Assisi 1977, s. 237-263.
- Schmitz P.H., *La liturgie de Cluny*, tłum. na j. włoski w: *Spiritualita' cluniacense*, Todi 1960, s. 96-132.
- De Schamhleer J., *Francesco davanti a Dio*, w: *La spiritualita' di Francesco d'Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1993, s. 7-32.
- Schenkluhn W., *San Francesco in Assisi: Ecclesia Specialis. La visione di papa Gregorio IX di un rinnovamento della Chiesa*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1994.
- Schenkluhn W., *Architettura degli Ordini Mendicanti. Lo stilearchitetonico dei Domenicani e dei Francescani in Europa*, Edizioni Francescane, Padova 2003.
- Schiopetto D., *Interpretazione e attualizzazione della „Norma Vitae” nel „Memoriale in desiderio animae” di tommaso da Celano*, Centro Studi Antoniani, Padova 2000.
- Schmitt C., *I vicari dell'Ordine francescano da Pietro Catani a frate Elia, Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, Atti del IV Convegno internazionale, Assisi, 15-17 ottobre 1976, Assisi 1977, s. 237-263.

- Schmucki O., *La „Lettera a tutto l'Ordine” di san Francesco*, „Italia Francescana” 1980, nr 55, s. 245-286.
- Schmucki O., R. Manselli: *Nos qui cumeofuimus*, „Collectanea Franciscana” 1981, nr 51, s. 31-37.
- Schmucki O., *Le malattie di Francesco durante gli ultimi anni della sua vita*, w: *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, Assisi 1977, s. 315-362.
- Schmucki O., *La „forma di vita secondo il vangelo” gradatamente scoperta da S. Francesco d'Assisi*, „L'Italia Francescana” 1984, nr 59, s. 350-371.
- Schmucki O., *Iniziazione alla vita francescana alla luce della regola ed altre fonti primitive*, „L'Italia Francescana” 1985, nr 60, s. 28-45.
- Schmucki O., *Początki formacji franciszkańskiej*, w: *Współczesna formacja franciszkańska*, O. Schmucki (red.), Franciszkańskie Wydawnictwo św. Antoniego, Wrocław 2014.
- Selge K.V., *L'espansione degli insediamenti Francescani in Germania e nell'Europa centro-orientale*, w: *Francesco il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, I. Baldelli, A.M. Romanini (red.), Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1986, s. 37-46.
- Sensi M., *La lebbra e i lebbrosi nel medioevo e ad Assisi*, „Convivium Assisiense” 2009, nr 11, s. 31-52.
- Sevesi P.M., *Lettere autografe di Francesco della Rovere da Savona (Sisto IV)*, „Archivum Franciscanum Historicum” 1936, nr 28, s. 477-478.
- Shanahan G., *Henry of Avranches: Poem on the Life of Saint Francis*, „Franciscan Studies” 1988, nr 26, s. 125-212.
- Siekierka H.I., *Oficjum w pierwszych wiekach zakonu franciszkańskiego*, „Studia Franciszkańskie” 2011, nr 21, s. 387-412.
- Sławiński J., *Słownik terminów literackich*, Warszawa 1988, s. 78.
- Solvi D., *Raoul Manselli e sua eredità nella questione francescana*, w: *Temi e immagini del Medio Evo. Alla memoria di Raoul Manselli da un gruppo di allievi*, E. Pásztor (red.), Edizioni Studium, Roma 1996, s. 38-63.
- Spoelberch G., *Speculum vitae B. Francisci et sociorum eius in duas partes diuisum*, Antuerpiae 1620.
- Starzec T., *Św. Franciszek z Asyżu i jego Reguła życia w pustelni*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2011.
- Starzec T., *„Regula Pro Eremitiis data” św. Franciszka z Asyżu i jej przesłanie*, „Studia Franciszkańskie” 2015, nr 25, s. 117-136.
- Statuta capitulorum generalium Ordinis Cistercensis ab anno 1116 ad annum 1786*, Louvain 1933.
- Stendardi A., *Introduzione*, w: *Bonaventura, Opuscoli Francescani*, t. XIV/2, *La difesa dei poveri contro il calunniatore*, Città Nuova Editrice, Roma 2005, s. 4-58.
- Stercal C., *I Cisterciensi*, w: *Atlante storico della cultura mediavale in occidente*, Editoriale Jaca Book S.p.A., Milano 2007, s. 108-109.
- Sykuła M., *Najstarsze hagiografie świętego Franciszka jako szczególny przykład hagiografii XIII wieku*, „Lignum Vitae” 2002, nr 3, s. 7-38.
- Sykuła M., *Napomnienia świętego Franciszka z Asyżu*, „Lignum Vitae” 2003, nr 4, s. 273-309.

- Sykuła M., *List św. Franciszka do całego Zakonu*, „Studia Franciszkańskie” 2004, nr 14, s. 141-177.
- Sykuła M., *Brat Tomasz z Celano OMin (ok. 1185/90-1260) – pierwszy biograf św. Franciszka z Asyżu*, w: *Ad Fontes – Źródła franciszkańskie nowa edycja*, A. Prugar, S. Mazgaj (red.), Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2006, s. 55-76.
- Sykuła M., *Testamenty św. Franciszka i św. Klary. Studium teologiczno-duchowe*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2010.
- M. Sykuła, „Kronika” br. Jordana z Giano OMin. Wprowadzenie i przekład tekstu, „Studia Franciszkańskie” 2011, nr 21, s. 173-211.
- Sykuła M., *Pierwotny charyzmat minorycki w świetle „Testamentu” św. Franciszka*, w: *Osiemsetlecie charyzmatu franciszkańskiego. Wspomnienie i wyzwanie*, M. Sykuła (red.), Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2011, s. 51-76.
- Sykuła M., *Złożony proces tworzenia się Ordo Sanctae Clarae*, w: „Forma Sororum” *Święta Klara z Asyżu. 800-lecie powstania Zakonu Świętej Klary*. Materiały z sympozjum naukowego, Warszawa, 16 maja 2012 r., Ż. Styś, M. Sykuła (red.), Warszawa-Kraków 2012, s. 67-86.
- Synowczyk K., „*Communio Fratrum*” i posłuszeństwo, „Studia Franciszkańskie” 1992, nr 5, s. 149-165.
- Synowczyk K., *Franciszkowa wizja wierności i posłuszeństwa Kościołowi*, „Studia Franciszkańskie” 1992, nr 5, s. 167-190.
- Synowczyk K., *Antropocentryzm w świetle II „Napomnienia” św. Franciszka z Asyżu*, „Studia Franciszkańskie” 1997, nr 8, s. 135-140.
- Synowczyk K., *Sprawiedliwość i pokój w duchu św. Franciszka z Asyżu*, „Studia Franciszkańskie” 2006, nr 16, s. 75-94.
- Synowczyk K., *Łaska pracy w duchu św. Franciszka z Asyżu*, „Studia Franciszkańskie” 2015, nr 25, s. 118-137.
- Synowczyk K., *Bycie mniejszym, minoritas*, w: *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, Wydawnictwo „M”, Kraków – Warszawa 2016, s. 123-130.
- Tabarroni A., *La regola francescana tra autenticità ed autenticazione*, w: *Dalla „sequela Christi” di Francesco d’Assisi all’apologia della povertà*, Atti del XVIII Convegno internazionale Assisi, 18-20 ottobre 1990, Spoleto 1992, s. 79-122.
- Tammaro C., *La giurisdizione degli ordini mendicanti durante il Medioevo: la disputa tra religiosi e secolari nell’Università di Parigi durante il XIII secolo*, „Angelicum” 2006, nr 83, s. 377-395.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Thode H., *Francesco d’Assisi e le origini dell’arte del Rinascimento in Italia*, Donzelli editore, Roma 1993.
- Todeschini G., *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Società Editrice il Mulino, Bologna 2004.
- Thompson A., *Predicatori e politica nell’Italia del XIII*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1996.
- Thompson A., *Franciszek z Asyżu. Nowa biografia*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2017.



- Thomson W.R., *Cheklisť of Papal Letters relating to the Orders of St. Francis. Innocent III – Alexander IV*, Grottaferrata 1971.
- Uribe F., *Strutture e specificita' della vita religiosa secondo la regola di S. Benedetto e gli opuscoli di S. Francesco D'Assisi*, Edizioni Antonianum, Roma 1979.
- Uribe F., *Introduzione alle agiografie di s. Francesco e s. Chiara d'Assisi (sec. XII-XIV)*, Roma 1996.
- Uribe F., *Introduzione alle fonti agiografiche di san Francesco e santa Chiara d'Assisi (secc. XIII-XIV)*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2002.
- Uribe F., *Il Francesco di Bonaventura. Lettura della Leggenda Maggiore*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2003.
- Uribe F., *Wprowadzenie do „Źródeł franciszkańskich”*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2009.
- Uribe F., *La Regola di san Francesco. Lettera e Spirito*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2011.
- Uribe F., *Leggere Francesco e Chiara d'Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2013.
- Uribe F., *L'identita' francescana. Contenuti fondamentali del carisma di san Francesco*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2019.
- Vaiani C., *Vedere e credere. L'esperienza cristiana di Francesco d'Assisi*, Edizioni Glossa, Milano 2000.
- Vaiani C., *Droga św. Franciszka z Asyżu*, Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2002.
- Vaiani C., *La Fraternitas nella Regola*, w: A. Czortek, *Un testo identitario. Metodo e temi di lettura della Regola di Francesco d'Assisi*, Cittadella Editrice, Assisi 2013, s. 103-139.
- Vaiani C., *Storia e teologia dell'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2013.
- Vaiani C., *La misericordia della correzione*, w: *La Regola di frate Francesco*, Maranesi P., Accrocca F. (red.), Editrici Francescane, Padova 2012, s. 403-434.
- Van Asseldonk O., *Riforme e divisioni nell'Ordine Francescano nota storico-critica*, „Laurentianum” 1987, nr 28, z. 1, s. 414-415\*.
- Von Asseldonk O., *Sorores Minores e Chiara d'Assisi a san Damiano. Una scelta tra clausura e lebbrosi?*, „Collectanea Francescana” 2004, nr 74, z. 3-4, s. 176-191.
- Van Dijk S.J.P., J.H. Walker, *The originis of the modern RomanLiturgy*, The Newman Press, Edinburgh 1960.
- Van Dijk S., *The ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and related Documents*, Fribourg Switz 1975.
- Van Dijk S.J.P., Walker J.H., *The originis of the modern RomanLiturgy*, The Newman Press, Edinburgh 1960.
- Vasari G., *Le vite di piu'eccełenti pittori, scultori e architettori*, Edizione Barocchi, Firenze 1984.
- Vauchez A., *Duchowość średniowiecza*, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1996.
- Vauchez A., *Kontestacje i herezje na Wschodzie i Zachodzie*, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. V, s. 384-399.
- Vauchez A., *Kościół, władze i społeczeństwo*, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. V, Wydawnictwo Krupski i S-ka, Warszawa 2001, s. 511-524.
- Vauchez A., *Francesco d'Assisi e gli Ordini mendicanti*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2005.

- Vaucher A., *La spiritualita' dell'Occidente mediavale (VIII-XIII secolo)*, Edizioni Vita e Pensiero, Milano 2006.
- Vaucher A., *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2010.
- Verhey S., „*Forma Minorum*” *Principi fondamentali di una vita francescana*, w: *Documenti di vita francescana*, K. Esser, E. Grau (red.), Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1980, s. 114-125.
- Winkelmann E., *Acta imperii inedita saeculi XII et XIV*, Innsbruck 1880, s. 299-300.
- Vorreux D., *Un Sermon de Philippe le Chancelier en faveur des Freres Mineurs de Vauvent*, „*Archivum Franciscanum Historicum*” 1975, nr 68, s. 3-22.
- Vorreux D., *Tau simbolo francescano*, Edizioni Messaggero, Padova 1988.
- Waddingus L., *Annales minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*, t. II, Sumtibus Claudii Landry, Romae 1636.
- Van Steenberghe F., *Filozofia w wieku XIII*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- Werbiński I., *Norbert św.*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XIII, Lublin 2009, s. 1382-1383.
- Winkelmann E., *Acta imperii inedita saeculi XII et XIV*, Innsbruck 1880, s. 299-300.
- Witkowska A., *Sancti. Miracula. Peregrinationes. Wybór tekstów z lat 1974/2008*, Lublin 2009.
- Witkowska A., *Hagiografia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VI, Lublin 1993, s. 475.
- Wiśniowski A., *Hugon z Digne*, w: tamże, s. 1288-1289.
- Wróblewska K., *Trynitarna wizja dziejów Joachima z Fiore*, „*Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*” 2001, nr 46, s. 3-11.
- Wójcik E., *Laikat. Aspekt historyczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. X, Lublin 2004, s. 392.
- Zajac A., *Życiorys drugiego świętego Franciszka z Asyżu. Wprowadzenie*, w: ZF, s. 553-557.
- Zajac A., *Traktat o cudach świętego Franciszka z Asyżu. Wprowadzenie*, w: ZF, s. 733-736.
- Zerbi P., *San Francesco d'Assisi e la Chiesa romana*, w: *Francesco d'Assisi nell'ottavo centenario della nascita*, Pubblicazioni della universita' Cattolica „Vita e Pensiero”, Milano 1982, s. 81-111.
- Zientara B., *Historia powszechna sredniowiecza*, Warszawa 2015.
- Zieliński Z., *Historia Kościoła, odbicie rzeczywistości Bożej w świecie*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2011.
- Zieliński E.I., *Bonawenturiańskie kalendarium*, w: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński (red.), Niepokalanów – Warszawa 1976, s. 31-38.
- Ziemann E., *Zakon*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XX, Lublin 2014, s. 1191\*.
- Zubert B., *Kardynał protektor*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, s. 789-790.
- Żuchowski K., Gniecki Cz., *Dokumenty papieskie dotyczące Reguły i ideału ubóstwa św. Franciszka z Asyżu do roku 1517*, Wydawnictwo Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 2017.
- Żynel A., *Święty Bonawentura – „Drugi założyciel” zakonu franciszkańskiego*, w: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński (red.), Niepokalanów – Warszawa 1976, s. 49-69.