

Tomasz Gałuszka OP

Dominikański Instytut Historyczny; Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

Franciszek z Asyżu i franciszkanie w czternastowiecznym dominikańskim *Tractatus contra beghardos* Henryka Harrera

Wstęp

Pomimo że minęło już 40 lat od odkrycia czternastowiecznego rękopisu zawierającego *Tractatus contra beghardos* autorstwa dominikanina Henryka Harrera, dzieło to dopiero teraz doczekało się dokładniejszych analiz¹. Prowadzone w ostatnim czasie prace pozwoliły ustalić następujące fakty: traktat powstał w latach 1328—1334; autorem był czeski dominikanin Henryk Harrer, związany z konwentem św. Klemensa w Pradze; tekst został przygotowany na zlecenie krakowskich dominikanów w związku z licznymi kontrowersjami wokół działalności pewnej grupy osób, których sposób życia i praktyki religijne odróżniały się od zachowań pozostałych wiernych w tutejszej diecezji². W ni-

¹ Zob. P. Kielar: *Traktat przeciw beghardom Henryka Havrer*. „*Studia Theologica Varsoviensis*” 1970, Vol. 8, s. 231—252. Jedyne znany rękopis (XIV/XV w.) *Tractatus contra beghardos* przechowywany jest w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu, sygn. I F 292, k. 160r^a—166v^b (dalej: Cb). Obecnie przygotowuję edycję tekstu. W niniejszym studium wszystkie cytaty z *Contra beghardos* zostały przytoczone z zachowaniem oryginalnej ortografii; interpunkcja oraz inne interwencje (uzupełnienia, korekta ewidentnych błędów itp.) pochodzą ode mnie. Tłumaczenie wszystkich cytatów z tego źródła — T.G.

² Zob. T. Gałuszka: *Harrer (Havrer) Henryk*. W: *Encyklopedia filozofii polskiej*. Lublin 2011, s. 475—476 (tam pełna bibliografia); Tenże: *Krakowscy pobożni laicy czy begardzcy heretycy? Z badań nad czternastowiecznym „Tractatus contra beghardos” Henryka Harrera*. „*Folia Historica Cracoviensia*” 2012, Vol. 18, s. 47—73; Tenże: *Kryzys w diecezji krakowskiej w I. połowie XIV wieku? Z badań nad „Tractatus contra beghardos” Henryka Harre-*

niejszym studium chciałbym zatrzymać się przy kwestiach źródłowych i przyjrzeć się kilku tekstom, z których korzystał Henryk Harrer.

W trakcie lektury *Tractatus contra beghardos* łatwo zauważyć, że autor czuł się mocno związany ze swoim macierzystym zakonem, czyli dominikanami. Obszerny prolog jego dzieła jest erudycyjną pochwałą Zakonu Kaznodziejskiego, a nawiązania do twórczości dominikańskiego myśliciela św. Tomasza z Akwinu pojawiają się kilkadziesiąt razy — częściej cytowane są tylko teksty z *Corpus iuris canonici*. Niemniej jednak dokładna analiza źródłowa *Tractatus...* pokazuje, że czeski dominikanin interesował się również tradycją innego zakonu mendykanciego, mianowicie franciszkanów. Już teraz wspomnę, że nie tylko orientował się w głównych problemach tego zakonu w XIV wieku, ale także wykazywał się dobrą znajomością franciszkańskich tekstów prawnych i hagiograficznych.

I

Postać św. Franciszka z Asyżu została przywołana przez Henryka Harrera w pierwszej części głównego wywodu *Tractatus...*, w której dominikanin omawiał *singularitas vitae* krakowskich begardów, czyli niezgodny z prawem i zwyczajami kościelnymi charakter ich działalności. Święty z Asyżu pojawił się w kontekście wyjaśnienia kwestii, czym jest ewangeliczne ubóstwo. Punktem wyjścia dla dominikanina było kilka wypowiedzi oskarżonych, w których wyznali, że w swoim ubóstwie przewyższają zakonników. Opinia ta wystarczyła Harrerowi, by zdiagnozować ewidentne błędy w tego rodzaju poglądach. W swoim wywodzie dominikanin odwołał się do licznych autorytetów, które miały uwiarygodniać i definitywnie potwierdzić następującą tezę: ubóstwo zakonne jest najdoskonalszym sposobem życia ewangelicznego. Najlepszym zaś wzorem ubóstwa — zdaniem Harrera — był właśnie św. Franciszek z Asyżu. Harrer umieścił jego postać — zgodnie z powszechną opinią — wśród trzech najważniejszych twórców reguł zakonnych: Augustyna z Hippony, Bazylego Wielkiego i Benedykta z Nursji. W przypadku tych trzech świętych Harrer ograniczył się do wymienienia ich imion, natomiast mówiąc o Franciszku, przytoczył krótki hagiograficzny opis. Czytamy zatem:

ra. W: „*Ecclesia semper reformanda*”. *Kryzysy i reformy średniowiecznego Kościoła*. Red. T. Gałuszka, T. Graff, G. Ryś. Kraków 2013; T. Gałuszka: *Źródło na nowo odkryte. Kilka uwag na temat daciej i autorstwa czternastowiecznego „Tractatus contra beghardos”* (BUWr I F 292) [w druku].

Hoc etiam dicit Augustinus in regula clericorum, que est hodie regula omnium religiosorum exceptiis hiis, qui uiuunt sub regula Basilii, Santi Benedicti et Santi Francisci, ex qua regula sancti Francisci ueritas de paupertate religiosorum ut est supra dictum. Nam idem almus confessor et egregius mundi contemptor, quem filius Dei per supremum angelum, uidelicet de seraphin, suis stigmatibus signare uoluit, predicans suam regulam in altissima paupertate fundauit³.

To samo podaje również Augustyn w regule dla duchownych, która obecnie jest regułą wszystkich zakonników, z wyjątkiem tych, którzy żyją pod regułą Bazylego, św. Benedykta lub św. Franciszka. W regule tego ostatniego zawarta jest prawda o ubóstwie zakonników. Św. Franciszek bowiem jako dostojny wyznawca i wspaniały przykład sprzeciwu wobec tego świata, ten, którego Syn Boży za pośrednictwem najwyższego z aniołów, czyli serafina, zechciał naznaczyć swymi stygmatami, ogłaszając swoją regułę, zbudował ją — co zostało tam dobitnie przedstawione — na najwyższym ubóstwie.

Nie ulega wątpliwości, że Harrer w trakcie przygotowania przytoczonego tekstu skorzystał — o czym sam nadmieniał — z *Liber sextus decretalium Bonifacio VIII* i znajdującej się tam konstytucji Mikołaja III *Exiit qui seminat* z 1279 roku⁴. Dominikanin jednak — jak zobaczymy — nie ograniczył się tylko do jej powtórzenia czy też streszczenia, ale uzupełnił ją o dane z co najmniej dwóch innych źródeł proveniencji franciszkańskiej. Z konstytucji zaczerpnął zarówno określenie Franciszka jako „dostojnego wyznawcy” (*almus confessor*), jak i informację dotyczącą otrzymania przez niego stygmatów. Jednak w odróżnieniu od tekstu papieskiego Harrer wprowadził pewną modyfikację: w konstytucji stygmatyzacji dokonał bezpośrednio sam Chrystus, natomiast czeski dominikanin wspominał jeszcze o pośrednictwie najwyższego anioła —

³ Cb, k. 161v^b–162r^a.

⁴ Nicolaus III: *Exiit qui seminat*, n. 2. In: *Sexti Decretalium Bonifacii Papae VIII*. Lib. V. Tit. XII (CIC-Friedberg II, col. 1110): „Hec est Minorum fratrum mitis et docilis in paupertate et humiliate per alium Christi confessorem Franciscum radicata religio, que ex illo vero semine germinans germen illud per regulam sparsit in filios, quos sibi et Deo per suum ministerium in observantia Evangelii generavit. Isti sunt filii, qui docente Jacobo Verbum eternum Dei Filium insitum humane nature in orto virginalis uteri potens salvare animas in mansuetudine susceperunt. Hii sunt illius sancte regule professores, que evangelico fundatur eloquio, vite Christi roboratur exemplo, fondatorum militantis Ecclesie apostolorum ejus sermonibus actibusque firmatur. Hec est apud Deum et Patrem munda et immaculata religio, que descendens a Patre luminum per ejus Filium exemplariter et verbaliter Apostolis tradita, et demum per Spiritum Sanctum beato Francisco et eum sequentibus inspirata totius in se quasi continet testimonium Trinitatis. Hec est, cui attestante Paulo nemo de cetero debet esse molestus, quam Christus passionis sue stigmatibus confirmavit, volens institutorem ipsius passionis sue signis notabiliter insigniri”.

serafina. To doprecyzowanie nie jest oryginalnym dodatkiem Harrera. Zgodnie bowiem z trzynastowiecznymi *Vitae prima et secunda* Tomasza z Celano⁵ oraz *Legendae minor et maior* Bonawentury⁶ tak właśnie miała wyglądać stygmatyzacja Franciszka. Wydarzenie to rozegrało się na górze Alvernia 14 września 1224 roku⁷. Święty miał wówczas ujrzeć serafina o sześciu skrzydłach, wiszącego na krzyżu. Kontemplując ten obraz i szukając wyjaśnienia tego zjawiska, Franciszek w pewnym momencie sam odczuł ból w miejscach ran Chrystusa. Warto nadmienić, że ani Tomasz z Celano, ani Bonawentura nie mówią o tym, że widzenie przedstawiało ukrzyżowanego Chrystusa. Henryk Harrer zatem, wprowadzając postać serafina, powrócił do pierwotnej tradycji franciszkańskiej. Ponadto, chcąc zapewne podkreślić niezwykłość tej stygmatyzacji, nawiązał do tak bliskiej dominikanom dzięki Tomaszowi z Akwinu doktryny angelologicznej i precyzyjnie ustalił rangę tego anioła — był to serafin, a więc pierwszy i najważniejszy spośród dziewięciu chórów anielskich⁸. Z dużym prawdopodobieństwem możemy zidentyfikować źródło, do którego sięgnął Harrer, szukając informacji o stygmatach. W *Tractatus...* bowiem, oprócz nazwania Franciszka „dostojnym wyznawcą”, występuje jeszcze jedno określenie: „wspaniały przykład sprzeciwu wobec tego świata” (*egregius mundi contemptor*). Tego typu tytuł natomiast pojawia się wielokrotnie we wspomnianych już *Żywotach* autorstwa św. Bonawentury⁹. Dzieło to powstało w latach 1260—1263, a w 1266 roku uznano je za oficjalny żywot Franciszka i rozpowszechniono w całym zakonie. Każdy klasztor miał otrzymać jeden egzemplarz; jednocześnie wydano nakaz zniszczenia wszystkich innych biografii i legend. W ten sposób tekst ten stał się jednym z najbardziej rozpowszechnionych dzieł literatury średniowiecznej, wywierającym ogromny wpływ na formację zakonną nie tylko franciszkanów, ale także — co pokazuje dobitnie *Tractatus contra beghardos* — zakonników z innych wspólnot¹⁰.

⁵ Thomas a Celano: *Vita prima*, c. IX, n. 114; Tenże: *Vita secunda*, c. XCVIII; zob. także Tenże: *Tractatus de miraculis Beati Francisci*, c. II, n. 4.

⁶ Bonaventura: *Legenda minor*, c. IX, lect. 1—3; Tenże: *Legenda maior*, c. XIII, n. 1—5.

⁷ Na temat stygmatyzacji Franciszka zob.: O. von Rieden: *De S. Francisci Assisiensis stigmatum suscepcione*. „Collectanea Franciscana” 1964, Vol. 34, s. 210—266, 392—422; A. Vauchez: *Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge*. «Mélanges d’archéologie et d’histoire» 1968, Vol. 80, s. 595—625; M.F. Cusato, C. Salvati: *The Stigmata of Francis of Stigmata: New Studies, New Perspectives*. New York 2006; S. Benefatti: *The Five Wounds of Saint Francis: An Historical and Spiritual Investigation*. Charlotte 2011 (tam obszerna bibliografia).

⁸ Zob. Thomas de Aquino: *Summa theologiae Pars Ia*, q. 108, a. 1—4 (*Editio Leonina*. T. 5. Romae 1889, s. 494—498).

⁹ Zob. Bonaventura: *Legenda minor*, c. I, lect. 8; II, lect. 4; III, lect. 9; Tenże: *Legenda maior*, c. II, n. 5; IV, n. 9; IX, n. 8.

¹⁰ Zob. D. Vorreux: *Introduction to the Major and Minor “Life of St. Francis”*. In: *St. Francis of Assisi: Writings and Early Biographies*. Ed. M.A. Habig. Chicago 1973, s. 615—

W tym miejscu warto zastanowić się nad samym faktem wprowadzenia przez Harrera wątku stygmatyzacji Franciszka. W latach 20. i 30. XIV wieku, a zatem w czasie, gdy Henryk Harter przygotowywał swoje dzieło, zakończono proces formowania się oficjalnego stanowiska Kościoła wobec stygmatów Franciszka z Asyżu. Wówczas to papież Benedykt XII zezwolił Zakonowi Braci Mniejszych na obchodzenie Święta Stygmatów ich założyciela i tym samym zamknął długą i często burzliwą dyskusję nad prawdziwością Franciszkowego doświadczenia¹¹. W debacie tej, jak można się domyślać, uczestniczyli również dominikanie, którzy reprezentowali trzy następujące stanowiska: część z nich negowała prawdziwość stygmatów; inni z kolei uznawali je za prawdziwe, ale równocześnie podważali ich wyjątkowy charakter; w końcu duża grupa braci z sympatią i szacunkiem podkreślała prawdziwość i oryginalność stygmatów.

Co do pierwszej grupy, najbardziej marginalnej, posiadamy informacje zaledwie o kilku dominikanach, którzy interpretowali dane na temat stygmatów Franciszka jako wymysł jego podstępnych współbraci. W 1237 roku Grzegorz IX wysłał do najwyższych władz zakonu dominikańskiego bullę rozpoczynającą się od słów: „Non minus dolentes...”, która zawierała nakaz ścigania i ukarania pewnego brata Eberharda. Ów dominikanin miał bowiem w trakcie kazania w Opawie nie tylko negować prawdziwość stygmatów Franciszka, ale wręcz nazwać franciszkanów „fałszywymi kaznodziejami” (*falsi predicatores*)¹². Z kolei w 1291 roku franciszkański papież Mikołaj IV w bulli *Cum ad aures* zwrócił się do tokańskiego prowincjała, by ten upomniał brata Tomasza z Aversa, który w kazaniu wygłoszonym w uroczystość św. Piotra Męczennika porównał rany tego inkwizytora do stygmatów św. Franciszka z Asyżu, nadając ranom tego pierwszego większą wartość¹³. Tomasz miał twierdzić, że rany Piotra były znakami Boga żywego, natomiast stygmaty Franciszka były znakami Boga martwego. To porównanie, zakorzenione w opinii, że męczeństwo Piotra przebijało rangą status św. Franciszka, nie tylko przedstawiało dominikańskiego świętego jako godnego rywala słynnego i powszechnie umiłowanego Franciszka, lecz także wynosiło pobożność Piotra i jego naśladowanie Chrystusa ponad pobożność i naśladowanie Chrystusa przez Franciszka¹⁴. Do

626; J.A. Wayne Hellmann: *Duchowość franciszkańska*. W: *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*. Red. J. Raitt. Przeł. P. Blumczyński. Kraków 2011, s. 42.

¹¹ Zob. C. Warr: *Visualising Stigmata: Stigmatic Saints and Crises of Representation in Late Medieval and Early Modern Italy*. “Studies in Church History” 2011, 47, s. 228–230.

¹² Zob. *Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae*. T. 2. Studio et opera Antonii Boček. Olomucii 1839, s. 324; *Bullarium Franciscanum*, T. 1, s. 213. Brak tej bulli w dominikańskim zbiorze *Bullarium ordinis Praedicatorum*.

¹³ Zob. *Bullarium Franciscanum*, T. 4, s. 307–308.

¹⁴ Kilka lat później Tomasz z Aversa został mianowany inkwizytorem i był oskarżany m.in. za zbyt surowe traktowanie franciszkańskich spirytualów, zob. C.C. Ames: *Inkwizycja i bracia św. Dominika. Słuszne prześladowanie*. Przeł. A. Gomola. Poznań 2013, s. 150.

grupy dominikańskich sceptyków (przynajmniej do pewnego momentu) należy niewątpliwie dołączyć również dwóch anonimowych braci z okolic Awinionu, którzy w latach 1334—1337, za pontyfikatu Benedykta XII, zaplanowali zniszczyć pewne malowidło przedstawiające moment otrzymania przez Franciszka stygmatów¹⁵. Uznali bowiem, że „illi minores volunt sanctum suum Christo assimilari”¹⁶. Kiedy jeden z nich zdrapał stygmaty, wówczas z uszkodzonych miejsc spłynęła krew. Poruszeni tym wydarzeniem bracia wyznali swoje winy i poinformowali o tym samego papieża, który po zbadaniu całej sprawy potwierdził cud i wyznaczył specjalne święto na cześć stygmatów św. Franciszka. Mianem sceptyka możemy też określić innego dominikanina — Bartłomieja z Trydentu. W drugiej redakcji *Liber epilogorum in gesta sanctorum* z 1252 roku Bartłomiej stwierdził, że ów serafin i stygmatyzacja po prostu przyśniły się Franciszkowi, a całą tę opowieść należy traktować raczej w kategorii plotki niż bezspornego faktu¹⁷.

Większość braci nie reprezentowała jednakże tak skrajnych postaw i uznawała prawdziwość tych stygmatów. Nie oznaczało to, że dzielili oni w pełni entuzjazm minorytów. Bardzo szybko pojawiły się wśród dominikanów próby podważania lub też osłabiania wyjątkowości tej stygmatyzacji przez przytaczanie przypadków innych mężczyzn i kobiet, którzy mieliby mieć podobne przeżycia co Franciszek. Tak uczynił np. Gerard de Fracheto w swoim sławnym dziele *Vitae fratrum*, gdzie wspominał o przeorze ze Strasburga, niejakiem Walterze. Czytamy tam: „Gdy był w Kolmarze, w klasztorze Braci Mniejszych i w czasie modlitwy rozważał w sercu gorycz Męki Pańskiej, poczuł w swoim ciele, w pięciu miejscach ran Pana, taki ból, że nie mógł wytrzymać i zaczął głośno krzyczeć. Od tego czasu w owych pięciu miejscach często odczuwał ból”¹⁸. Z kolei hagiograf dominikański Tomasz z Cantimpré w dziele powstałym ok. 1263 roku przywołał postać „*puellae stigmatae*”, najprawdopodobniej — jak przypuszcza André Vauchez¹⁹ — pustelnicy Elżbiety z Herkenrode²⁰.

¹⁵ Opowieść ta zachowała się w piętnastowiecznym rękopisie, przechowywanym w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu (XV I F 280, k. 291r), zob. F. Doelle: „*De institutione festi SS. Stigmatum*” e *Cod. Wratislaviensi narratio*. „*Archivum Franciscanum Historicum*” 1910, 3, s. 169—170.

¹⁶ Tamże, s. 170.

¹⁷ Zob. D. Trembinski: „*Non Alter Christus*”. *Early Dominican Lives of Saint Francis*. „*Franciscan Studies*” 2005, 63, s. 72, 90—91.

¹⁸ Gerardus de Fracheto: *Vitae fratrum*, P. IV, c. XXV, n. 2, MOPH, t. I, s. 223: „Idem frater, cum esset in Columbaria om domo fratrum minorum, orans volvebat in corde amaritudinem dominice passionis; et ex tunc sensit in suo corpore in V locis vulnerum domini tantum dolorem, quod se continere non potuit, quia cum magno rugitu clamaret. Unde in illis quinque locis sepius amaritudinem sentiebat”. Tłumaczenie cytatu — T.G.

¹⁹ Zob. A. Vauchez: *Les stigmates...*, s. 609.

²⁰ Zob. Thomas Cantipratensis: *Bonum universale de apibus*. Lib. I, c. XXV, n. 7. Duaci 1627, s. 105.

Kobieta ta — jak stwierdzili *veridici fratres ordinis praedicatorum* — otrzymała stygmaty w wyniku długotrwałej medytacji Męki Chrystusa. Ślady pięciu ran nosiła również mniszka dominikańska Helena z Węgier († 1240)²¹. Postać ta była na tyle intensywnie promowana przez dominikanów, że franciszkanie, dostrzegając zagrożenie dla oryginalności stygmatów Franciszka, stanowczo zaprzeczali, by mogła ona mieć te same doświadczenia mistyczne, co założyciel ich zakonu. Franciszkanin Piotr Tomasz w powstałym w latach 1310—1330 kwodlibecie *Utrum beatus Franciscus potuit habere stigmata per naturam?* przytoczył jako zarzut następującą opinię, w której odnajdujemy echa sporów dominikańsko-franciszkańskich: „Praeterea domina Helena, ut dicitur, habuit stigmata etiam cum (lacune) ut a quibusdam trufatoribus depingitur; ergo non solus beatus Franciscus”²². Jednakże dopiero w drugiej połowie XIV wieku pojawiła się postać, która mogła rzeczywiście konkurować ze św. Franciszkiem — była nią tercjarka dominikańska Katarzyna Sienieńska. Dominikanie byli głęboko przekonani, że — podobnie jak Franciszek — została ona obdarzona stygmatami, czemu równie mocno zaprzeczali franciszkanie. Apogeum tego konfliktu przypadało na pontyfikat franciszkańskiego papieża Sykstusa IV, który w latach 1472—1478 wystosował szereg bulli zakazujących rozpowszechniania informacji o rzekomej stygmatyzacji Katarzyny²³.

W końcu warto krótko wspomnieć o dominikanach, którzy nie tylko nie podważali wyjątkowości stygmatów Franciszka, ale dali wyraz szczeremu szacunku dla tego faktu. Za hagiografią franciszkańską wiernie podążał choćby Wincenty z Beauvais w swoim *Speculum historiale*²⁴. Natomiast w latach 1270—1280 powstało dziełko autorstwa Jakuba de Voragine, które jest medytacją nad pięcioma ranami Franciszka²⁵. Jednak dowody prawdziwej fascynacji stygmatami Franciszka możemy odnaleźć w twórczości kaznodziejskiej. Większość trzynastowiecznych dominikańskich kaznodziejów, nie licząc oczywiście wspomnianych braci Eberharda i Tomasza z Aversa, z entuzjazmem przytaczała wydarzenia z góry Alwerni. Wspomnę choćby takich dominikanów, jak: Tomasz z Akwinu, Gueric de Saint-Quentin, Mikołaj Gorran, Piotr z Reims, Aldobrandino Cavalcanti, Jan z Opreno, Tomasz Agni de Lentino²⁶. Do listy

²¹ Zob. AA. SS. XI, t. IV, s. 267—276; zob. R. Fawtier: *La vie de la bienheureuse Hélène de Hongrie*. «Mélanges d'archéologie et d'histoire» 1913, Vol. 33, s. 3—23.

²² Por. G.E. Mohan: *Petrus Thomae on the Stigmata of St. Francis*. “Franciscan Studies” 1948, 8, s. 293.

²³ Zob. A. Vauchez: *Les stigmates*..., s. 611—612.

²⁴ Zob. D. Trembinski: “*Non Alter Christus*”..., s. 72, 91—93.

²⁵ Zob. J. de Voragine: *De stigmatibus sancti Francisci sermones III*. Ed. L. Lemmens. In: *Testimonia minora saeculi XIII de S. Francisco Assisiensi*. Ad Claras Aquas 1926, s. 113—117.

²⁶ Zob. J.G. Bougerol: *Saint François dans les sermons universitaires*. In: *Francesco d'Assisi nella storia*. Ed. S. Gieben. T. I. Rome 1983, s. 182—186; L.-J. Bataillon: *Les stig-*

tej możemy dołączyć jeszcze jednego dominikanina, współczesnego Henrykowi Harrerowi i podobnie jak on związanego z działalnością inkwizytorską, mianowicie Peregryna z Opola²⁷. W kazaniu 52 na dzień św. Franciszka kaznodzieja ten przedstawił okoliczności stygmatyzacji oraz definitywnie stwierdził, „że owe stygmaty istniały naprawdę na ciele Franciszka”²⁸. Ich autentyczność miała potwierdzać przytoczona przez Peregryna obszerna relacja na temat jednego z Franciszkowych cudów.

Powracając do interesującego nas *Tractatus contra beghardos*, możemy stwierdzić, że również Henryk Harrer należał do tej licznej grupy dominikańskich sympatyków Franciszka. Możemy jednak zadać pytanie: czy wprowadzenie przez Harrera motywu stygmatów Franciszka było wyłącznie wyrazem jego szacunku i sympatii do tego świętego, czy też zabieg ten służył jeszcze innym, pozadewocyjnym celom? Należy bowiem wziąć pod uwagę, że interesujący nas traktat nie był ani tekstem *stricte* teologicznym, ani tym bardziej kazaniem, lecz dziełem prawniczym. W rozwiązaniu tej trudności pomocna okazuje się *Legenda maior* autorstwa Bonawentury. Zdaniem tego franciszkanina, stygmaty Franciszka były nie tylko dowodem szczególnego wyboru tego świętego przez Boga, ale także na wzór bulli papieskich uwierzytelniały one regułę Zakonu Braci Mniejszych²⁹. Interpretację Bonawentury rozpowszechnił i w pewien sposób oficjalnie poświadczył w 1279 roku papież Mikołaj III w omawianym już dokumencie *Exiit qui seminat*. Czytamy tam, że stygmaty Franciszka potwierdziły wiarygodność zarówno samego założyciela, jak i reguły zakonnej³⁰. Zapewne zatem także Harrer, nawiązując do tego dokumentu, chciał wyrazić w sposób niepozostawiający żadnych wątpliwości to, że teksty, które przytoczy, i nauki, które przedstawi w dalszej części traktatu na temat praktykowania ewangelicznego ubóstwa, zostały potwierdzone zarówno autorytetem papieża, jak i samego Boga naczyniającego Franciszka stygmatami.

mates de Saint François vus par Thomas d'Aquin et quelques autres prédicateurs Dominicains. „Archivum Franciscanum Historicum” 1997, 90, s. 341—347.

²⁷ Zob. Peregryn z Opola: *Kazania „de tempore” i „de sanctis”*. Przeł. J. Wolny. Kraków—Opole 2001, s. 566—570.

²⁸ Tamże, s. 569. Warto zauważyć, że Peregryn — wbrew oficjalnym żywotom Franciszka — nie wspomina o pośrednictwie anioła w trakcie stygmatyzacji oraz podaje, że Franciszek „ujrzał nad sobą ukrzyżowanego Chrystusa” (s. 568).

²⁹ Bonaventura: *Legenda maior*, c. XIII, n. 9: „Sigillum summi pontificis Christi, quo verba et facta tua tamquam irreprehensibilia (cfr. Tit 2,8) et authentica merito ab omnibus acceptentur”.

³⁰ Zob. przyp. 4.

II

Henryk Harrer, kończąc swoją prezentację postaci Franciszka, dodał jeszcze jedną informację, której nie odnajdujemy w konstytucji Mikołaja III: „Św. Franciszek [...] ogłaszając swoją regułę, zbudował ją na najwyższym ubóstwie”. Poszukując źródeł tego ostatniego określenia — „*altissima paupertas*” — trzeba zauważyć, że występuje ono trzykrotnie w dziełach hagiograficznych Bonawentury: raz w *Legenda minor* i dwukrotnie w *Legenda maior*³¹. Bonawentura sięgnął bezpośrednio do VI rozdziału *Reguły zatwierdzonej* z 1223 roku³². W rozdziale tym Franciszek, inspirując się zapewne tekstem biblijnym³³, zobowiązywał braci do praktykowania najwyższego ubóstwa. Czytamy tam: „Niech bracia niczego nie nabywają na własność, ani domu, ani ziemi, ani żadnej innej rzeczy [...] W tym jest dostojęństwo najwyższego ubóstwa”³⁴. Czy zatem również Harrer sięgnął do tego najważniejszego tekstu prawnego Zakonu Braci Mniejszych, czy też inspirował się innymi źródłami, np. dziełami św. Bonawentury?

W wyniku dotychczasowych analiz wiemy, że Harrer znał twórczość Bonawentury. Można by więc przyjąć, że natrafiamy tutaj na kolejne ślady jego *Legendae minor et maior*. Jednak argumentem, który podważa taką hipotezę i kieruje naszą uwagę w stronę *Reguły zatwierdzonej*, jest następujące sformułowanie z prologu *Tractatus contra beghardos*: „napominam i zachęcam w Panu” (*moneo et exhortor in Domino*). W tak bezpośredni sposób Henryk Harrer zwracał się do głównego adresata swego dzieła — inkwizytora biskupiego Piotra z Opatowa oraz do duchowieństwa krakowskiego i zachęcał ich do podjęcia akcji wymierzonej przeciwko krakowskim begardom. Wyrażenie zastosowane przez Harrera — co szczególnie ważne z perspektywy naszego studium — odnajdujemy w dosłownym brzmieniu we franciszkańskiej *Regule zatwierdzonej*. Występuje tam aż czterokrotnie³⁵ i uznawane jest za *ipsissima*

³¹ Bonaventura: *Legenda minor*, c. III, n. 6; Tenże: *Legenda maior*, prolog. n. 1; c. VII, n. 1.

³² *Reguła zatwierdzona*. W: *Święci Franciszek i Klara z Asyżu. Pisma*. Przeł. K. Ambrożkiewicz. Kraków—Warszawa 2004², s. 178—191. Na temat reguły franciszkańskiej zob. ostatnio R. Prejs: *Reguła Zakonu Braci Mniejszych. Aspekt historyczno-teologiczny*. W: „*Observare Evangelium*”. *Wrocławska Księga Jubileuszu 800-lecia Zakonu Braci Mniejszych*. Red. F.M. Rosiński. Wrocław 2009, s. 207—215.

³³ Zob. 2 Kor 8,2: „Quod in multo experimento tribulationis abundantia gaudii ipsorum et altissima paupertas eorum abundavit in divitias simplicitatis eorum”.

³⁴ *Reguła zatwierdzona*, c. VI, n. 2.5. W: *Święci Franciszek i Klara...*, s. 184—185: „Fratres nihil sibi appropriant nec domum nec locum nec aliquam rem [...] Haec est illa celsitudo altissimae paupertatis”.

³⁵ Tamże, c. II, n. 18, s. 180: „Quos moneo et exhortor, ne despiciant neque iudicent homines, quos vident mollibus vestimentis et coloratis indutus, uti cibus et potibus delicatis, sed

verba Franciszka z Asyżu³⁶. Wybitnie minorycki charakter tych słów podkreśla jeszcze jeden fakt — pojawiają się one *ad verbum* także w trzynastowiecznym *Testamencie* św. Klary z Asyżu³⁷. W kontekście tych obserwacji obecność wspomnianego wyrażenia w *Tractatus contra beghardos* zdaje się wprost sugerować, że Harrer na tyle gruntownie przestudiował *Regulę* franciszkańską, że zaadaptował (świadomie lub też nieświadomie) niektóre z charakterystycznych sformułowań świętego z Asyżu.

III

Wspominana już kilkakrotnie konstytucja Mikołaja III *Exiit qui seminat* była dla Harrera głównym punktem odniesienia w trakcie prezentacji zarówno postaci Franciszka, jak i problemu ewangelicznego ubóstwa. Dominikanin wybrał z papieskiego dokumentu dwa fragmenty: w pierwszym z nich, skierowanym bezpośrednio do franciszkanów, papież, mając na uwadze możliwość zaistnienia błędnych interpretacji ubóstwa, pokazywał jego różne, ortodoksyjne formy; drugi fragment odnosił się nie tylko do franciszkanów, ale do wszystkich zakonów i zawierał stanowczy sprzeciw papieża wobec takiej praktyki ubóstwa, w którym odrzucano by posiadanie rzeczy koniecznych do życia.

magis unusquisque iudicet et despiciat semetipsum”; III, n. 11, s. 182: „Consulo vero, moneo et exhortor fratres meos in Domino Jesu Christo, ut quando vadunt per mundum, non litigent neque contentant verbis (2 Tim 2,14), nec alio iudicent; sed sint mites, pacifici et modesti, mansueti et humiles, honeste loquentes omnibus, sicut decet”; IX, n. 4, s. 188: „Moneo quoque et exhortor eosdem fratres, ut in praedicatione, quam faciunt, sint examinata et casta eorum eloquia (Ps 11,7; 17,21), ad utilitatem et aedificationem populi, annuntiando eis vitia et virtutes, poenam et gloriam cum brevitate sermonis; quia verbum abbreviatum fecit Dominus super terram (Rom 9,28)”; X, n. 7, s. 188: „Moneo vero et exhortor in Domino Jesu Christo, ut caveant fratres ab omni superbia, vana gloria, invidia, avaritia (Lc 12,15), cura et sollicitudine huius saeculi (Mt 13,22), detractrone et murmuratione, et non curent nescientes litteras litteras discere”.

³⁶ Zob. T. Desbonnets: *Wprowadzenie*. W: *Święci Franciszek i Klara...*, s. 49.

³⁷ Zob. Klara z Asyżu: *Testamentum*, n. 56. W: *Święci Franciszek i Klara...*, s. 492. Podobne wyrażenie odnajdujemy jeszcze u dwóch innych autorów: Augustyn z Hippony: *Epistulae* 264, n. 2 (CCSL 57, s. 636, lin. 24): „exhortor et moneo”; Hildegarda z Bingen: *Scivias*, P. I, visio 3, c. 24: „moneo et exhortor”.

hec uerba in regula predicta clarissime ponuntur et leguntur, quam paupertatem admoderamine exposuit summus pontifex Bonifacius in Christo pater sanctissimus, in Libro VI, extrau. 'De uerborum significatione'³⁸, paragrapho 'Nec quicquam', ubi sic 'Nec quicquam insurgat erroneum, quod taliter propter Deum proprietatem omnium abdicantes, tamquam homicide sui uel temptatores Dei, uiuendi discrimini se committant. Sic enim se ipsos committant diuine prouidentie in uiuendo ut uiam non contemptant prouisionis humane; quin uel de hiis que offeruntur liberaliter, uel de hiis, que mendicantur humiliter, uel de hiis, que conquiruntur per laborium, sustentur. Qui triplex uiuendi modus in regula prouidetur expresse'. Et infra paragrapho 'Non autem', ubi dicitur 'Nulla prorsus potest esse professio, que a se usum necessarie sustentationis excludat'³⁹.

Stosowną interpretację tego ubóstwa przedstawił papież Bonifacy, Ojciec święty w Chrystusie, w *Księdze VI*, części zatytułowanej *De uerborum significatione*, w rozdziale *Nec quicquam*, gdzie czytamy: „I aby nic błędnego nie pojawiło się wśród tych, którzy wyrzekli się wszelkiej własności ze względu na Boga, niech nie wystawiają na niebezpieczeństwo swego życia jak samobójcy lub kusiciele Boga. W ten bowiem sposób powinni siebie samych powierzać boskiej opatrności w życiu, żeby nie wzgardzić drogą ludzkiej przezorności. Niech utrzymują się z tego, co szczerze zostanie im ofiarowane; z tego, co pokornie wyżebrzą; lub też z tego, co zdobędą pracą. Ten potrójny sposób życia został wprost przewidziany w regule”. I jeszcze nieco dalej, w rozdziale *Non autem*, zostało powiedziane: „Krótko mówiąc, nie może istnieć taka profesja zakonna, która odrzucałaby użytkowanie rzeczy koniecznych do utrzymania”.

Konstytucja Mikołaja III nie była jedyną, która dotyczyła kwestii franciszkańskiego ubóstwa i została wspomniana w *Tractatus contra beghardos*. Harter krótko nadmienił o jeszcze jednym dokumencie papieskim — konstytucji Jana XXII *Quia quorundam* z 1324 roku⁴⁰.

³⁸ Nicolaus III: *Exiit qui seminat*, n. 8 (CIC-Friedberg II, kol. 1113).

³⁹ Cb, k. 162r^a.

⁴⁰ *Extravagantes Ioannis Papae XXII*, Tit., XIV, c. V (CIC-Friedberg II, kol. 1230—1236).

Dic ergo, uilissime heretice begarde, que tua paupertas, cum nichil habeas in proprio nec in communi sicut Christus et eius apostoli, si sic, incidēs in dampnatam heresym per constitutionem 'Quia quorundam'⁴¹.

Odpowiedz zatem najnędniejszy heretyku begardzie: jakież jest twoje ubóstwo? Czy rzeczywiście, rzekomo na wzór Chrystusa i jego apostołów, nic nie posiadasz ani na własność, ani wspólnotowo? Jeżeli tak właśnie twierdzisz, to wpadasz w herezję, potępioną w konstytucji *Quia quorundam*.

Wprowadzenie przez Harrera tych dwóch konstytucji nie było przypadkowe. One bowiem wyznaczają precyzyjne ramy sławnego konfliktu pomiędzy franciszkańskimi zwolennikami radykalnego ubóstwa i papieżem Janem XXII — i jak *Exiit qui seminat* była przyczyną, a zarazem głównym przedmiotem sporu, tak *Quia quorundam* kończyła go na poziomie doktrynalnym⁴². Były one „świadkami” jednego z najtrudniejszych momentów w historii średniowiecznych franciszkanów. W tym miejscu warto przypomnieć okoliczności powstania tych dokumentów.

⁴¹ Cb, k. 162r^a.

⁴² Literatura na temat tego konfliktu jest bardzo obszerna. Warto tutaj wspomnieć choćby o publikacjach dwóch historyków: Davida Burra i Patricka Nolda, którzy niedawno podsumowali dotychczasowe badania na temat trzynasto- i czternastowiecznych zwolenników radykalnego ubóstwa, zob. D. Burr: *Pierre de Jean Olieu: Franciscain Persécuté*. Friburg 1997; Tenże: *The Spiritual Franciscan: from Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*. Pennsylvania 2001; Tenże: *The Antichrist and the Jews in Four Thirteenth-century Apocalyptic Commentaries*. In: *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*. Eds. S.E. Myers, S.J. McMichael. Leiden 2004, s. 23—38; D. Burr: *John XXII and the Spirituals: Is Angelo Telling the Truth?* "Franciscan Studies" 2005, 63, s. 271—287; P. Nold: *Pope John XXII and his Franciscan Cardinal: Bertrand de la Tour and the Apostolic Poverty Controversy*. Oxford 2007; Tenże: *Pope John XXII's Annotations on the Franciscan Rule: Content and Contexts*. "Franciscan Studies" 2007, 65, s. 295—324; Tenże: *Two Views of John XXII as a Heretical Pope*. In: *Defenders and Critics of Franciscan Life: Essays in Honor of John V. Fleming*. Eds. M. Cusato, G. Geltner. Leiden 2009, s. 139—158; P. Nold: *Marriage Advice for a Pope: John XXII and the Power to Dissolve*. Leiden 2009; Tenże: *John XXII, the Franciscans, and the Rule*. In: *The Cambridge Companion to St. Francis*. Ed. M.J.P. Robson. Cambridge 2011, s. 55—69; P. Nold: *Jean XXII et Bertrand de la Tour: anatomie d'une relation*. «Cahiers de Fanjeaux» 2012, 45, s. 34—56. Na gruncie historiografii polskiej na uwagę zasługują przede wszystkim starsze rozprawy Tadeusza Manteuffla i Stanisława Byliny, zob. T. Manteuffel: *Narodziny herezji*. Warszawa 2008, s. 109—128; S. Bylina: *Wizje społeczne w herezjach średniowiecznych: humiliaci, begini, begardzi*. Wrocław 1974; Tenże: *Ruchy heretyckie w średniowieczu. Studia*. Wrocław 1991. Zob. również: M. Duniluk: *Fraticelli*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 5. Lublin 1989, kol. 698—700; J. Łopat: *Wilhelma Ockhama „Opus nonaginta dierum” jako epigońska i desperacka obrona ideału franciszkańskiego ubóstwa w XIV wieku*. „Lignum Vitae” 2009, 10, s. 11—58.

Koncepcja ubóstwa, wyłożona w cytowanym wcześniej fragmencie z VI rozdziału *Reguły zatwierdzonej* z 1223 roku, była na tyle niejednoznaczna, że jeszcze za życia Franciszka pojawiły się różne jej interpretacje. Sam Franciszek w swoim *Testamencie* wręcz zachęcał do odrzucenia własności nawet kościołów czy domów mieszkalnych⁴³. Chcąc przeciwdziałać ewentualnemu podziałowi we wciąż młodym zakonie franciszkańskim, papież Grzegorz IX w 1229 roku wydał bullę *Quo Elongati*, w której ogłosił, że zawarty w *Testamencie* nakaz przestrzegania *Reguły* wprost *sine glossa* nie jest wiążący⁴⁴. Rozstrzygnięcie to jednak nie zahamowało narastających wśród braci podziałów pomiędzy zwolennikami papieskiego odczytania *Reguły* i grupą zakonników, którzy uważali *Testament* za najlepszą interpretację franciszkańskiego sposobu życia. Ci ostatni, nazwani wkrótce spirytuałami, niezadowoleni ze zmian i złagodzenia pierwotnego ubóstwa, zamieszkiwali głównie w pustelniach w środkowych Włoszech i na południu Francji. W drugiej połowie XIII wieku głos w debacie nad ubóstwem franciszkańskim zabrał ponownie papież i dotychczasowy protektor zakonu — Mikołaj III, który postanowił uroczyście zdefiniować problem własności w Zakonie Braci Mniejszych. Owocem tych wysiłków była omawiana tu już konstytucja *Exiit qui seminat* z 14 sierpnia 1279 roku. Papież, komentując *Regulę*, stwierdził, że ubóstwo franciszkanów jest prawdziwą drogą do doskonałości (*via perfectionis*), ponieważ nie posiadają oni niczego ani prywatnie, ani wspólnotowo. Ten rodzaj ubóstwa odpowiadał zaś najpełniej nauce i życiu Chrystusa oraz jego apostołów⁴⁵. Zgodnie z konstytucją franciszkanie nie dysponowali „prawem używania” (*usus iuris*), ale cieszyli się wyłącznie „faktem używania” (*usus facti*), chociaż i to w sposób umiarkowany (*usus moderatus*)⁴⁶. Swoją konstytucję papież zakończył stosownym zakazem dokonywania jakichkolwiek zmian w jego ustaleniach lub nawet dalszych dyskusji na ten temat⁴⁷. Opinia Mikołaja III na temat statusu materialnego Chrystusa i jego uczniów z czasem stała się głównym argumentem wysuwany przez franciszkańskich spirytuałów na rzecz zaostreżenia obserwacji zakonnych wśród braci mniejszych. W orzeczeniu tym widzieli oni również oficjalną, a wręcz „dogmatyczną” i niezmienną wykładnię kwestii ubóstwa.

⁴³ Franciszek z Asyżu: *Testament*, n. 24. W: *Święci Franciszek i Klara...*, s. 216—217.

⁴⁴ Zob. F. Accrocca: „*Sancta plantatio Fratrum Minorum Ordinis*”. Gregorio IX e i *Fra-tti Minori dopo Francesco*. In: *Gregorio IX e gli ordini mendicanti: atti del XXXVIII convegno internazionale, Assisi, 7—9 ottobre 2010*. Spoleto 2011, s. 195—258.

⁴⁵ Nicolaus III: *Exiit qui seminat*, n. 7 (CIC-Friedberg II, kol. 1112): „Dicimus quod abdicatio proprietatis hujusmodi omnium rerum tam in speciali quam etiam in communi propter Deum meritoria est et sancta, quam et Christus viam perfectionis ostendens verbo docuit et exemplum firmavit”.

⁴⁶ Tamże, n. 9 (CIC-Friedberg II, kol. 1113).

⁴⁷ Tamże, n. 26 (CIC-Friedberg II, kol. 1121).

Na początku lat 20. XIV wieku najwyższe władze Kościoła zostały zmuszone ponownie przyrzeć się konstytucji Mikołaja III. Stało się to sprawą sporu z 1321 roku pomiędzy dominikańskim inkwizytorem Janem de Beaune i franciszkańskim lektorem z Narbony Berengariuszem Talon o prawowierność poglądu głoszonego przez pewnego begina, prawdopodobnie tercjarza franciszkańskiego, mówiącego o tym, że Chrystus nic nie posiadał, ani osobiście, ani na własność⁴⁸. Berengariusz usilnie bronił tej tezy, powołując się właśnie na konstytucję *Exiit qui seminat*, a ostatecznie poprosił o rozstrzygnięcie papieża Jana XXII. Ten jednak wbrew przypuszczeniom franciszkanina stanął po stronie dominikańskiego inkwizytora. Rok później, w 1322, Jan XXII, widząc zamieszanie, jakie wywołuje konstytucja jego poprzednika, postanowił dokonać w niej pewnych zmian. Papież bowiem jako wykształcony prawnik nie widział nic zdrożnego w modyfikowaniu ustaleń jego poprzedników, nawet jeśli dotyczyłyby one kwestii dogmatycznych, ponieważ nie przypisywał nieomylności zarówno sobie, jak i tym, którzy go poprzedzali. Pokrywało się to z prawną tradycją, którą przejął, mówiącą o możliwości pomyłki w dogmatycznych orzeczeniach i możliwości korekty przez następców⁴⁹. Swoją decyzję ogłosił 26 marca 1322 roku w bulli *Quia nonnunquam*⁵⁰. Reakcja franciszkanów była do przewidzenia. Na kapitule generalnej w Perugii w czerwcu 1322 roku uznali oni, że żadne nauczanie, ugruntowane na powtarzanych ustaleniach Kościoła uniwersalnego, nie może zawierać błędu. W ich opinii konstytucja Mikołaja III *Exiit qui seminat* miała status dokumentu najwyższej rangi tak dla zakonu franciszkańskiego, jak i całego Kościoła z trzech następujących powodów: została ogłoszona jako dekret Kościoła rzymskiego; Bonifacy VIII włączył ją do *Liber sextus decretalium*; wreszcie, została uroczyście przyjęta na zakonnej kapitule generalnej w Wiedniu w 1312 roku. Zbulwersowany tą krytyką Jan XXII 8 grudnia 1322 roku w konstytucji *Ad conditorem canonum*⁵¹ potwierdził kanoniczną możliwość zmiany dokumentów swoich poprzedników i zaatakował kilka prawnych dystynkcji dokumentu Mikołaja III, w tym również odwołał wcześniejsze interpretacje *Reguły*, a dobra franciszkańskie, którymi dotychczas dysponował papież, zwrócił braciom mniejszym. Stali się oni pełnoprawnymi posiadaczami wszelkich ruchomości i nieruchomości, co otwierało możliwość swobodnego nimi dysponowania. Instytucja syndyków papieskich straciła rację bytu. W ten sposób „ubogie użytkowanie” (*usus pauper*) zostało zastąpione „używaniem umiarkowanym” (*usus moderatus*). Takie zmiany

⁴⁸ Zob. D. Burr: *The Spiritual Franciscan...*, s. 262–264.

⁴⁹ Zob. T. Turley: *Infalibilists in the Curia of Pope John XXI*. “Journal of Medieval History” 1975, 1, s. 71.

⁵⁰ Zob. *Bullarium Franciscanum*, T. 5, s. 224–225; *Extravagantes Ioannis Papae XXII*, Tit., XIV, c. II (CIC-Friedberg II, kol. 1224).

⁵¹ Zob. *Extravagantes Ioannis Papae XXII*, Tit., XIV, c. III (CIC-Friedberg II, kol. 1225–1229).

nie mogły nie zirytować gorliwych braci. Kilka miesięcy później, 12 listopada 1323 roku w kolejnej konstytucji — *Quum inter nonnullos*⁵², Jan XXII odniósł się także do opinii Marcina III na temat ubóstwa Chrystusa i jego uczniów, uznając pogląd mówiący o tym, jakoby nie posiadali oni nic osobiście ani na własność, za herezję. Takie posunięcia papieża spotkały się ze zdecydowanym sprzeciwem ze strony zakonu. Znów, zamiast załagodzić kontrowersje, konstytucja została skrytykowana. Franciszkanie sprzymierzyli się z wrogiem Jana XXII — cesarzem Ludwikiem Bawarskim. 22 maja 1324 roku w Sachsenhausen wydał on dekret, który zawierał m.in. zarzuty braci mniejszych wobec wspomnianych konstytucji, a papieża nazywał heretykiem. W obliczu takiego obrotu spraw 13 listopada 1324 roku papież wydał kolejną konstytucję — *Quia quorundam*, w której bronił argumentów zawartych w *Ad conditorem* i *Quum inter nonnullos*, i zakazał dalszych dyskusji na temat rozstrzygnięć papieskich w tym obszarze. Wszystko to pod groźbą uznania za zatwardziałego w niewierności heretyka i buntownika przeciw Kościołowi katolickiemu. Przyjrzyjmy się teraz kilku najważniejszym orzeczeniom z *Quia quorundam*. Konstytucja ta była bowiem ostatnim doktrynalnym aktem w konflikcie dotyczącym dekretu papieża Mikołaja III, w którym Jan XXII w sposób definitywny i niezwykle precyzyjny wyjaśniał najbardziej drażliwe kwestie związane z franciszkańskim ubóstwem i *Regułą zatwierdzoną*.

W pierwszej kolejności papież zajął się skomplikowanym pojęciem „władza kluczy” (*clavis potestatis*), określonym w bulli również jako „klucz duchowy” (*clavis spiritualis*)⁵³. Co innego pod tymi nazwami rozumieli franciszkanie, a co innego Jan XXII. Według braci mniejszych na „władzę kluczy” składały się: „klucz wiedzy” (*clavis scientiae*) i „klucz władzy”. Pierwszy dotyczy sytuacji, gdy papież jako głowa Kościoła wypowiada się w sprawach wiary lub moralności. Orzeczenia tego typu są nieodwołalne i żaden kolejny papież nie może ich zmienić. Inaczej jest z drugim „kluczem”, dotyczy on bowiem postanowień papieża odnośnie do innych spraw i te mogą ulec zmianie. Franciszkańscy opoenenci zarzucali Janowi XXII, że myli te dwa porządki i przedstawiając swoje zdanie na temat ubóstwa, robi to na mocy „klucza władzy”, a występuje przeciw orzeczeniom poprzednich papieży podpartym zasadą „klucza wiedzy”. Jan XXII wykazywał, że jego poglądy nie są sprzeczne z argumentami jego poprzedników i że tak naprawdę to franciszkanie błędnie interpretują teksty poprzednich papieży, a co więcej — modyfikują je na swoje potrzeby. Do tego błędą, dokonując rozróżnienia na „klucz władzy” i „wiedzy”, ponieważ istnieje tylko jeden „klucz duchowy”, który zawiera w sobie władzę „związywania i rozwiązywania” — został on symbolicznie przekazany Piotrowi w wersecie z *Ewangelii według św. Mateusza*: „Cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie,

⁵² Tamże, c. IV (kol. 1229—1230).

⁵³ Tamże, n. 2 (kol. 1231—1232).

a co rozwiązesz na ziemi będzie rozwiązane w niebie” (Mt 16,19)⁵⁴. Jan XXII pisał, że w *Piśmie Świętym* nie ma mowy o „kluczu wiedzy”.

Papież krytykował również rażącą manipulację, jakiej mieli dopuścić się franciszkańscy spirytualowie⁵⁵. Do formuły rozpoczynającej I rozdział *Reguły zatwierdzonej* dodali słowa: „że posiadaną własność będą używali tylko na zasadzie prostego używania rzeczy niezbędnych”⁵⁶. Jan XXII zauważył jednak, że franciszkanie zniekształcili tekst, i na potwierdzenie przytoczył cały ten fragment w pierwotnym brzmieniu: „Reguła i życie Braci Mniejszych polega na zachowaniu świętej Ewangelii Pana naszego Jezusa Chrystusa przez życie w posłuszeństwie, bez własności i w czystości”⁵⁷. Papież zasygnalizował, że we właściwym tekście nie ma nawet wzmianki o *simplice facti usum*. Co więcej, Grzegorz IX we wspomnianej bulli z 1229 roku wyjaśnił, że „Mówimy, że ani indywidualnie, ani wspólnie nie powinni mieć własności, prócz sprzętów, książek, dóbr ruchomych, które można mieć zgodnie z prawem, których zakon używa, i z których bracia mogą korzystać zgodnie z tym, co przełożony generalny i przełożeni prowincjalni zarządzają w tej sprawie”⁵⁸. Jan XXII zarzucił franciszkanom, że ci w sposób nieuprawnomocony wprowadzili słowa o ewangelicznej zasadzie Chrystusa do własnej *Reguły*, która miałaby być dokładnym odwzorowaniem ewangelii. Podkreślił, że duża część zasad zawartych w *Regule* nawiązuje bezpośrednio do ewangelii, ale są też tam takie zapisy, których nie ma w *Biblii* — np. Franciszek zabraniał braciom przyjmowania pieniędzy bezpośrednio, jak również i za pośrednictwem innych osób.

W kwestii ewangelicznego ubóstwa spirytualowie głosili także, że Jezus był doskonale ubogi i zobowiązał do tego swoich apostołów, a nawet przyjął od nich śluby⁵⁹. Papież, ripostując, powołał się na argument głoszący, że ubóstwo Chrystusa i apostołów rzeczywiście było doskonałe, ale nie należy przez to rozumieć, że absolutnie nic nie posiadali. Mówi się przecież o tym, że Jezus posiadał trzos, z którego korzystał, wydając pieniądze na potrzeby swoje, uczniów i innych osób. Widać więc, że franciszkanie opacznie rozumieli ubóstwo, ponieważ gdyby rze-

⁵⁴ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Wyd. IV. Poznań 1996.

⁵⁵ *Extravagantes Ioannis Papae XXII*, Tit., XIV, n. 3 (kol. 1231—1232).

⁵⁶ Tamże (kol. 1231): „In confirmatione autem regulae ordinis fratrum Minorum Honorii III., Gregorii IX., Innocentii IV., Alexandri IV., Nicolai IV., praedecessorum nostrorum summorum Pontificum, haec verba asserunt contineri: «Haec est regula evangelica Christi, et Apostolorum imitatrix, quae nihil in hoc mundo habet proprium vel commune, sed in rebus, quibus utuntur, habent simplicem usum facti»”. Tłumaczenie cytatów — T.G.

⁵⁷ Tamże (kol. 1232), tłum. za: *Reguła zatwierdzona*, c. I, n. 2. W: *Święci Franciszek i Klara...*, s. 179.

⁵⁸ Tamże (kol. 1232): „Gregorius quidem in sua declaratione, quantum ad hoc, interseruit, quae sequuntur: «Dicimus, quod nec in speciali, nec in communi debent habere proprietatem, sed utensilium, librorum, et rerum mobilium, quas licet habere, ordo usum habeat, et fratres, secundum quod generalis minister et provinciales [16] ordinandum duxerint, his utantur»”.

⁵⁹ Tamże, n. 4 (kol. 1233).

czywiście możliwość posługiwania się środkami materialnymi w ogóle była zła, wtedy musieliby przyznać, że w jakiś sposób życie Jezusa było niedoskonałe, co jest nie do przyjęcia. Według Jana XXII, optymalny sposób realizacji ślubu ubóstwa reprezentują dominikanie i oni też — zdaniem papieża — powinni być właściwym punktem odniesienia. Sugestię tę wzmacnia swymi słowami papież Aleksander IV: „Bracia Kaznodzieje naśladują ubogiego Chrystusa i sami osiągną ewangeliczną doskonałość i postępują w stanie wybrania, a przestrzeganie ich własnej religii ma formę ewangelicznej doskonałości, a przecież powszechnie wiadomo, że jeśli chodzi o własność, zgodnie ze swoją regułą mogą oni posiadać coś wspólnego”⁶⁰. Ma stąd wynikać, że taka sama forma ubóstwa obowiązuje franciszkanów. Co ciekawe, Jan XXII, uprzedzając ewentualne kontrargumenty ze strony środowiska dominikańskiego, przywołał przykład dominikanina Piotra z Tarantazji, czyli bł. papieża Innocentego V. Miał on określić trzy stopnie ubóstwa: wysoki, wyższy i najwyższy. Wysoki oznaczał posiadanie kilku rzeczy na własność; wyższy to sytuacja, gdy nie ma się rzeczy na własność, ma się jednak coś wspólnie; a najwyższy — gdy nie ma się niczego swojego, ani prywatnie, ani wspólnie. Jan XXII, komentując tę wypowiedź, uznał, iż słowa te zostały wypowiedziane w momencie, gdy Piotr z Tarantazji nie był jeszcze papieżem, a zatem był to prywatny pogląd, którego już jako Innocenty V nie potwierdził⁶¹.

Oczywiście, Jan XXII kolejny raz odniósł się do kwestii tak mocno zaakcentowanej w konstytucji Mikołaja III *Exiit qui seminat*: franciszkanie w ramach swojego ubóstwa nie dysponują *usus iuris* („prawem używania”), ale wyłącznie *usus facti* („faktem używania”), czyli nie posiadając niczego, jedynie korzystają z tego, co do nich prawnie nie należy⁶². Jan XXII uznał, że taki obraz rzeczy jest nieprawdziwy. Po pierwsze, jeżeli ktoś korzysta z tego, co nie należy do niego, to jest to jakaś niesprawiedliwość. Należałoby więc tę niesprawiedliwość przypisać także Jezusowi i Jego uczniom, a to jest nie do przyjęcia. Po drugie, człowiek jako istota żywa potrzebuje pewnych przedmiotów, korzystać z nich i zużywać je. W takim wypadku przeczy rozumowi rozróżnienie na *usus iuris* oraz *usus facti* (np. kiedy człowiek coś zjada, to nie ma różnicy między tym, czy korzysta z prawa do używania na mocy własności, a tym, czy wynika to z faktu używania, ponieważ tak czy inaczej przyswaja sobie pokarm).

W końcu Jan XXII odniósł się również do zarzutu głoszącego, że bezprawnie zmienia zarządzenia wcześniejszych papieży⁶³. Słusznie zatem przy-

⁶⁰ Tamże: „Ubi quidem expresse dicit, «Praedicatores Christum pauperem imitari, ipsosque perfectionem evangelicam amplexari, et in statu exsistere perfectorum, quodque ipsorum religionis observantia perfectionis evangelicae tenet formam; et tamen constat, ipsos habere posse etiam quoad proprietatem aliqua iuxta eorum regulam in communi»”.

⁶¹ Zob. tamże.

⁶² Tamże (kol. 1234).

⁶³ Tamże, n. 5 (kol. 1234—1235).

pomniał, że nie wszystkie orzeczenia papieskie mają tę samą wagę. Ubóstwo zaś w tym kształcie, jaki zaproponował Mikołaj III w *Exiit qui seminat*, ani nie było prawdą wiary, ani też nie znajduje potwierdzenia w *Biblii*. Ponadto, jak dodał Jan XXII, franciszkanie trwali w błędzie, sądząc, że on jako papież nie może zmieniać postanowień swoich poprzedników⁶⁴. Jan XXII przypomniał także, że papież może zmieniać postanowienia zarówno odnośnie do reguł zakonnych, jak i samych zakonów, a nawet je rozwiązywać.

Ogłoszenie w 1324 roku konstytucji *Quia quorundam* nie zakończyło sporu pomiędzy franciszkańskimi spirytuałami a Janem XXII, ale raczej zainicjowało nową fazę konfliktu, w której debata teologiczna została zastąpiona regularną walką polityczną. Jednak Henryk Harrer w swoim *Tractatus contra beghardos* zatrzymał się na tym pierwszym okresie i nie odnajdujemy tu żadnych bezpośrednich odniesień do późniejszych wydarzeń, takich jak choćby: wprowadzenie w 1328 roku przez Ludwika IV Bawarskiego na urząd papieski franciszkanina Piotra z Corbary (antypapież Mikołaj V) czy też nałożenie przez Jana XXII w latach 1328—1329 ekskomuniki (6 czerwca 1328 roku: *Dudum ad nostris*; 16 listopada 1329 roku: *Quia vir reprobus*) na generała zakonu franciszkańskiego Michała z Ceseny⁶⁵. Braku tego rodzaju informacji w *Tractatus...* nie należy z pewnością interpretować jako próby zdystansowania się Harrera wobec tego sporu. Potępienie Michała z Ceseny i jego franciszkańskich zwolenników wywołało bowiem żywą reakcję również wśród braci dominikanów. Już w 1330 roku dominikańska kapituła generalna w Utrechcie włączyła do swoich protokołów papieskie potępienie z 1329 roku, a kopie tego dokumentu, zgodnie ze specjalnym nakazem generała zakonu Barnaby z Vercelli, miały znaleźć się we wszystkich prowincjach⁶⁶. Dodajmy, że akt pierwszego potępienia papieskiego, z czerwca 1328 roku, został odczytany także w katedrze krakowskiej już w roku następnym (8 czerwca 1329 roku), z udziałem licznej delegacji miejscowych wspólnot: dominikańskiej i franciszkańskiej⁶⁷. Co więcej, dzięki źródłom czeskim wiemy, że współbracia Harrera z praskiego konwentu św. Klemensa

⁶⁴ Tamże, n. 5 (kol. 1235): „Ipsa quoque praedecessor noster in sua declaratione subiunxit, ad sedi apostolicae [54] declarationem et ordinationem eorum, et circa ea quae ipse declaraverat, pertinere, sic dicens: «Si quid in praedictis ambiguitatis emergerit, hoc ad culmen sedis apostolicae deducatur, ut ex auctoritate apostolica sua in hoc manifestetur intentio, cui solum [53] concessum est in his statuta condere, et condita declarare»”.

⁶⁵ Zob. R. Lambertini: *Das Geld und sein Gebrauch. Pecunia im Streit zwischen Michael von Cesena und Papst Johannes XXII*. In: *Geld im Mittelalter. Wahrnehmung — Bewertung — Symbolik*. Hrsg. K. Grubmüller, M. Stock. Darmstadt 2005, s. 216—243.

⁶⁶ *Acta capitulorum generalium ordinis Praedicatorum (1304—1378)*. T. 2. Ed. B.M. Reichert. Romae—Stuttgartiae 1898—1899 („Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica”, T. 4, s. 201—205).

⁶⁷ Zob. MPV, T. 3, s. 274—279, nr 245—247; K. Kantak: *Franciszkanie w Polsce*. T. 1. Kraków 1937, s. 114; D. Karczewski: *Franciszkanie w monarchii Piastów i Jagiellonów w średniowieczu*. Kraków 2012, s. 76.

w 1329 roku zarówno zaangażowali się w dyskusję na temat ubóstwa Chrystusa, jak i doprowadzili do uwięzienia dwóch miejscowych franciszkanów podejrzanych o sympatyzowanie z Michałem z Ceseny i spirytuałami. W powstałej na początku XVI wieku kronice autorstwa Jana Fürstenhaina pod datą 1329 rok została umieszczona następująca informacja: „Eodem anno circa f. s. Michaelis, Joannes episcopus Pragensis cepit duos fratres ex conventu s. Jacobi Pragensi lectorem et praedicatorem ad suggestionem FF Praedicatorum, diffamantium praedictos fratres de paupertate Christi, super quo articulo plurimae tunc erant disputationes”⁶⁸. Nie ulega wątpliwości, że Harrer przebywał w tym czasie w Pradze. Został on wówczas powołany przez Jana z Dražic do specjalnej rady starszych (*consilium sapientium*), która miała zająć się sprawą herezji w Žatcu⁶⁹. Można zatem przypuszczać, że autor *Tractatus...* uczestniczył również we wspomnianej akcji przeciwko miejscowym franciszkańskim spirytuałom i był dobrze zorientowany w prowadzonych debatach doktrynalnych. Obserwacja ta pozwala wskazać prawdopodobne źródła tak dobrej znajomości przez Harrera głównych tekstów i tradycji franciszkańskiej.

Zakończenie

Spróbuję teraz krótko podsumować najważniejsze ustalenia poczynione w trakcie analizy wątków i inspiracji franciszkańskich w *Tractatus contra beg-hardos*:

1. Henryk Harrer potrafił połączyć w swojej twórczości dumę z bycia dominikaninem z szacunkiem do innych tradycji zakonnych, w tym także do tra-

⁶⁸ *Kronika Fürstenhaina*. W: *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*. Cz. 2—3: *Franciszkanie na ziemiach polskich*. Red. J. Kłoczowski. Lublin 1982, s. 455—456. Datację tę przyjął również Dariusz Karczewski, zob. Idem: *Franciszkanie w monarchii Piastów i Jagiellonów...*, s. 76. W innych źródłach wydarzenie to występuje pod datą 1331: *Fragmenty Kroniki Jana Impekhowena*. W: *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej...*, s. 443: „Episcopus Joannes Pragensis duos ex nostris Patribus ad instantiam Patrum Dominicanorum capit Pragae. Patrem Mauritium Lectorem et Patrem Henricum Concionatorem ad Sanctum Jacobum, sub praetextu ac si minus Catholice sentirent de Paupertate Christi quae quaestio illis temporibus valde agitabatur”; *Iohannis Neplachonis Chronicon (Neplachova Kronika)*. Ed. J. Emler. In: FRB, T. 3, s. 480: „A. d. MCCCXXXI fratres Mranicus et Henricus predicatorum capti sunt ad sanctum Jacobum”. Zdeňka Hledíková łączy te kontrowersje ze sławnym konfliktem w Pradze (1334 r.) dotyczącym rozumienia bulli *Super catedram*, zob. Z. Hledíková: *Biskup Jan IV. z Dražic (1301—1343)*. Praha 1992, s. 130.

⁶⁹ Zob. A. Patschovsky: *Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert*. Weimar 1979, s. 245—246; T. Gałuszka: *Źródło na nowo odkryte...*

dycji franciszkańskiej. Franciszek z Asyżu został przedstawiony jako wzór życia zakonnego, a stworzona przez niego *Reguła zatwierdzona* przekazywała — w opinii dominikanina — autentyczny opis ubóstwa ewangelicznego. Harrer nie tylko nie kwestionował prawdziwości doświadczeń mistycznych założyciela Zakonu Braci Mniejszych, ale uznał też ich wyjątkowy charakter. Możemy zatem zaliczyć czeskiego dominikanina do sporego grona średniowiecznych dominikanów, którzy publicznie dawali wyraz sympatii do Franciszka z Asyżu.

2. Uznanie dla osoby Franciszka nie powstrzymało jednak Harrera przed przypomnieniem trudniejszych momentów w dziejach franciszkanów, a mianowicie sporu, jaki toczył się w latach 20. i 30. XIV wieku pomiędzy radykalną frakcją braci mniejszych a papieżem Janem XXII. Dominikanin w swoim *Tractatus...* wprost odesłał czytelnika do kontrowersyjnej konstytucji Mikołaja III *Exiit qui seminat* i obszernego dokumentu Jana XXII *Quia quorundam* z 1324 roku, w którym papież m.in. skrytykował błędne poglądy części franciszkanów na temat ubóstwa Chrystusa i podawał właściwą interpretację ich reguły zakonnej.
3. W wyniku analizy źródłowej wiemy, że Harrer w trakcie przygotowania *Tractatus contra beghardos* sięgnął do głównych tekstów prawnych i hagiograficznych Zakonu Braci Mniejszych, przede wszystkim do *Reguły zatwierdzonej* z 1223 roku i *Żywotów św. Franciszka* autorstwa św. Bonawentury.
4. Głównych powodów tak dobrej znajomości przez Harrera źródeł i tradycji franciszkańskiej należy upatrywać nie tylko w sytuacji Kościoła za czasów pontyfikatu Jana XXII, ale również w konkretnych wydarzeniach, jakie rozegrały się w 1329 roku w Pradze. Wówczas dominikanie prasy, w tym także — jak przypuszczam — Henryk Harrer, zaangażowali się w akcję przeciwko franciszkańskim zwolennikom Michała z Ceseny i spirytualom.

Tomasz Galuszka OP

Francis of Assisi and the Franciscans in the Fourteenth Century Dominican *Tractatus contra beghardos* by Henryk Harrer

Summary

The article aims to examine the Franciscan themes and sources in the 14th-century *Tractatus contra beghardos* penned by a Czech Dominican Henryk Harrer. It became clear that Henryk Harrer managed to unite in his writings the pride in being a friar with the reverence for the Franciscan tradition. Francis of Assisi is presented as a perfect example of a friar's life. However, the reverence for his person did not stop Harrer from referring to some more difficult moments in the Franciscans' life, namely a conflict carried on in the 1320s and 1330s between radical Friars Minor and Pope John XXII.

Owing to the analysis of archival sources we know that while writing his *Tractatus contra beghardos* Harrer drew from main legal and hagiographic texts in the Friars Minor Order. These were predominantly *Regula bullata* from the year 1223 and *The Life of St. Francis of Assisi* written by St. Bonaventure. The reasons for Harrer's being well conversant with the Franciscan sources and tradition can be attributed not only to the church situation during the pontificate of Pope XXII, but also to particular events that took place in Prague in 1329. At that time the Dominicans residing in Prague, including Henryk Harrer, participated in a mission against the Franciscans who were in favor of Michael of Cesena and the Franciscan Spirituals.

Tomasz Galuszka OP

Franziskus von Assisi und die Franziskaner in Henryk Harrers dominikanischem Werk vom 14.Jh. *Tractatus contra beghardos*

Zusammenfassung

Das Anliegen des Beitrags ist, die über Franziskaner handelnden Motive und Belege in dem von dem tschechischen Dominikaner, Henryk Harrer verfassten *Tractatus contra beghardos* zu untersuchen. Harrer war in seinen Werken imstande, den Stolz darauf, ein Dominikaner zu werden mit dem Respekt vor den Franziskanern zu verbinden. Den Franziskus von Assisi stellte er als ein Vorbild vom Ordensleben vor, doch er wagte, auch schlechtere Zeiten in der Geschichte der Franziskaner anzudeuten, und nämlich den in den 20er und 30er Jahren des 14. Jahrhunderts zwischen der radikalen Fraktion der Minderen Brüder und dem Papst Johannes XXIII. geführten Streit. Aus der Analyse der Quellentexte geht hervor, dass Harrer bei der Arbeit an seinem Werk auf wichtigste rechtliche und hagiographische Texte des franziskanischen Ordens zurückgegriffen hat. Das waren vor allem *Die Ordensegel* von 1223 und *Das Leben des Hl. Franz v. Assisi* vom Hl. Bonaventura. Die Ursache dafür dass sich Harrer in den Belegen und in der Tradition der Franziskaner so gut auskannte, ist nicht nur die Lage der Kirche zur Zeit des Papstes Johannes XXIII., sondern auch bestimmte Ereignisse, die 1329 in Prag stattfanden. Damals haben sich die Prager Dominikaner, darunter auch Harrer, für eine Kampagne gegen die sich für Michael von Cesena und für die Befürworter der Observanzbewegung erklärenden Franziskaner eingesetzt.