

KLASYKA POLSKIEJ HISTORIOGRAFII

TADEUSZ MANTEUFFEL

Narodziny herezji



WYDAWNICTWO NAUKOWE PWN

PRZEDMOWA DO TRZECIEGO WYDANIA

Tadeusz Manteuffel (1902–1970), autor wznawianej książki, był jednym z najwybitniejszych polskich mediewistów minionego stulecia. Jego dorobkowi twórczemu, działalności naukowej i zasługom organizacyjnym na polu nauki w najtrudniejszych latach pięćdziesiątych XX wieku oraz jego postaci poświęcono już wiele szkiców i wspomnień. Przedstawiciele starszego pokolenia zachowują ciągle w pamięci niezwykle autorytet, którym cieszył się w naszym środowisku naukowym w tamtych dekadach, a także wysoki prestiż międzynarodowy. Młodszy historycy, którzy zapewne zetknęli się ze swoistą środowiskową „legendą Tadeusza Manteuffla”, mogą docenić nieprzeciętne walory jego pisarstwa naukowego. Zrozumiały jednak, że w niejednakowym stopniu mediewistyczna spuścizna uczonego zachowała te walory.

Książka, którą trzymacie Państwo w rękach, ukazuje się po czterdziestu kilku latach od daty pierwszego wydania. Czas to dość długi, by pojawiła się potrzeba krótkiej prezentacji i wyrażenia opinii, które z jej naukowych wartości przetrwały próbę czasu, a które wyblakły lub się zdezaktualizowały.

Ukazanie się *Narodzin herezji* było przed laty znaczącym wydarzeniem w polskich badaniach nad średniowieczem; dzieło to zostało również zauważone i w większości pozytywnie ocenione w mediewistyce europejskiej. Dwie przyczyny skłaniają do przyjrzenia się tej książce z perspektywy już bez mała półwiecza.

Pierwszą z nich jest olbrzymi rozwój badań nad problematyką średniowiecznych ruchów uznanych przez Kościół rzymski za nieprawomyślne oraz tych ruchów religijnych, które sytuowały się na granicy między herezją a ortodoksją. Wzmożona fala zainteresowań tą dziedziną historii idei pojawiła się w Europie Zachodniej (a po części i w Polsce) już niedługo po ukazaniu się książki Manteuffla, by osiągnąć kulminację w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Ponownie badania w tym zakresie podejmowano w latach osiemdziesiątych (jednak już z tendencją opadającą) i później. Ukazały się dziesiątki monografii specjalistycznych i prac zbiorowych, kilka ważniejszych zarysów syntetycznych i przede wszystkim wiele edycji źródłowych, w niektórych przypadkach wręcz fundamentalnych. Nowe periodyki herezjologiczne stały się forum dla prezentacji badań i prowadzonych debat. Specjaliści w tej dziedzinie formułowali nowe kwestionariusze badawcze i wysuwali nowe hipotezy. Oczywiście nie wszystko to, o czym mówimy, wiąże się bezpośrednio z problematyką rozważań Tadeusza Manteuffla, mającą dość wyraźnie określone ramy tematyczne.

Druga przyczyna prezentowania uwag na temat trwałości wyników badań przedstawionych w omawianej książce wiąże się z czasem i warunkami, w jakich ona powstała i została wydana. Oczywiście jest, że w Polsce początku lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku odgórne wymagania wobec humanistyki (w tym zwłaszcza wobec historii powszechnej wczesnych stuleci) i ograniczenia cenzuralne obejmujące publikacje

z tego zakresu, były nieporównywalnie mniej rygorystyczne niż we wczesnych latach pięćdziesiątych. Niemniej jednak utrzymywały się pewne preferencje w zakresie tematyki podejmowanej przez badaczy, ujęcia wykładu, jego frazeologii itp. Nieskrępowane badania nad historią chrześcijaństwa i Kościoła, prowadzone w taki sposób, w jaki dziś je uprawiamy, wówczas niechybnie natrafiłyby na przeszkody. Łatwiej akceptowano rozważania nad społecznym kontekstem i podłożem zbiorowych ruchów religijnych. Nie wymagano przy tym od autorów (w przeciwieństwie do sytuacji jeszcze długo panującej np. w NRD) nie tylko powoływania się na tzw. klasyków, lecz także tradycyjnie marksistowskiego interpretowania herezji średniowiecznych, czyli jako specyficznej formy walki klasowej oraz uznawania wszelkich wystąpień przeciw autorytetowi Kościoła za zjawiska „obiektywnie postępowe”.

Zanim przejdziemy do problematyki dobrowolnego ubóstwa w wiekach średnich i do nader odmiennych losów jego entuzjastów (słowem do właściwej tematyki *Narodzin herezji*) poświęćmy kilka zdań temu etapowi na drodze naukowej Tadeusza Manteuffla, który doprowadził go do napisania tej książki.

Przypomnijmy, że jego zainteresowania wczesnym i pełnym średniowieczem, utrwalone w seminarium uniwersyteckim Marcelego Handelsmana, już od lat trzydziestych owocowały pracami o ustroju feudalnym na zachodzie Europy. Do kontynuowania tych badań w latach powojennych nieunikniona była konfrontacja

z obowiązującą wówczas marksistowską wykładnią feudalizmu, niepomyślna oczywiście dla pojmowania tego problemu przez Tadeusza Manteuffla.

Porzucając stopniowo badania nad feudalizmem oraz nad ustrojem społecznym Polski wczesnopiastowskiej, Tadeusz Manteuffel podjął dość odległą od nich problematykę dziejów Średniowiecznych wspólnot zakonnych. Zauważmy, że kwestie te w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych były niechętnie przyjmowane przez czynniki sprawujące nadzór nad nauką, także wtedy, gdy zjawiska religijne przedstawiano w kontekście historii społecznej, a próbowano wyjaśniać w kategoriach społeczno-gospodarczych. Zainteresowania naukowe Tadeusza Manteuffla skoncentrowały się ostatecznie wokół cystersów – ich miejsca w Kościele powszechnym XII–XIII stulecia oraz, coraz wyraźniej, wokół roli, jaką szarzy mnisi odegrali na ziemiach polskich. Studia i artykuły poświęcone tym zagadnieniom poprzedziły ukazanie się niewielkiej objętościowo monografii *Papiestwo i cystersi ze szczególnym uwzględnieniem ich roli w Polsce na przełomie XII i XIII w.* (Warszawa 1955). Praca ta wywołała wówczas spore zainteresowanie wśród mediewistów. Ze współczesnego punktu widzenia należy docenić jej walory faktograficzne oraz podjęcie pewnych zagadnień wcześniej nieporuszanych w polskiej historiografii. Natomiast pod względem interpretacyjnym trudno byłoby nie uznać omawianej pracy za przestarzałą.

Badania nad cystersami skłoniły uczonego do uwzględnienia w szerszym zakresie dziejów wspólnot

zakonnych, z naciskiem na ich relacje z wyższą hierarchią kościelną, a w szczególności z papieżem. Takie właśnie spojrzenie cechowało obszerny szkic poświęcony zakonom Kościoła katolickiego między XI a połową XIV wieku, opublikowany w pracy zbiorowej *Szkice z dziejów papieżstwa* (t. I, Warszawa 1958).

Dzieje zakonów skierowały uwagę autora omawianych prac ku obecnym w początkach dziejów wspólnot religijnych dążeniom do doskonałości przez wyrzeczenie się dóbr materialnych i życia światowego na rzecz praktykowania dobrowolnego, ewangelicznego ubóstwa. Tadeusz Manteuffel w swych badaniach uwzględniał szeroki wachlarz problemów wiążących się z tą dziedziną: indywidualne życie pustelnicze i różne odmiany eremityzmu, wędrowne kaznodziejstwo, bardziej lub mniej efemeryczne nowo powstające formy życia wspólnego i, wreszcie, te przejawy zbiorowych dążeń do doskonałości duchowej, które z czasem osiągnęły dojrzały kształt wspólnot zakonnych o ustalonym miejscu w strukturach Kościoła.

Uczonego zafascynowało wielce istotne pytanie, które miało wytyczyć główny kierunek jego poszukiwań. Dotyczyło ono przyczyn rozmaitego, a niekiedy wręcz diametralnie odmiennego losu średniowiecznych wyznawców dobrowolnego ubóstwa, z których część otrzymała oficjalną akceptację Kościoła (czasem po początkowych trudnościach), podczas gdy pozostałych wyznawców tej idei spotykało niezrozumienie lub nawet odrzucenie i wyłączenie z jedności chrześcijańskiej jako heretyków. Wszak religijnego waloru dobrowol-

nego ubóstwa, silnie osadzonego w Ewangeliach – uważał Manteuffel – autorytety kościelne nigdy nie negowały, a, co więcej, porzucenie świata oraz życie w biedzie i poniżeniu bywało wzorcową drogą do świętości. Kwestia ta pojawiała się od czasu do czasu we wcześniejszej historiografii, na przykład w wartościowych pracach niemieckiego historyka Herberta Grudmanna. Tadeusz Manteuffel potraktował ten problem w *Narodzinach herezji* w sposób zasadniczy i próbował znaleźć dla niego przekonujące rozwiązanie. W konkluzji stwierdził zatem, że potępienie niektórych wyznawców dobrowolnego ubóstwa bywało konsekwencją nie samej istoty ich poglądów, lecz propagowania tychże poglądów wśród mas. Sytuację adeptów ubóstwa pogarszało przede wszystkim publiczne przeciwstawianie ewangelicznego modelu życia bogactwu, pysze i niemoralności możliwych świeckich i duchownych. O uznaniu określonych dążeń za herezję i o postępowaniu ich wyznawców decydował przede wszystkim czas i warunki, w jakich były one głoszone.

Tezy w ten sposób sformułowane wywołały żywą dyskusję w trakcie znakomicie obsadzonej międzynarodowej konferencji *Herezje a społeczeństwa* w Roy-aumont koło Paryża (1962). Komunikat Tadeusza Manteuffla zatytułowany tak, jak wydana niedługo później jego książka, wywołał pytania i uwagi, w niektórych przypadkach nadal nierozwiązanych. W rozbudowanej, opartej na bogatym materiale źródłowym wersji książkowej *Narodzin herezji* jej autor akcentował znaczenie posłuszeństwa wobec Kościoła jako podstawowego

warunku akceptacji określonych programów religijnych. W późniejszych latach przypomniano opinię bliższą rzecznikom reformy papieskiej z XI wieku, zgodnie z którą heretykiem jest ten, kto nie jest posłuszny Kościołowi („hereticum esse constat, qui Ecclesiae Romanae non concordat”). Relatywizm herezji i funkcjonalny charakter jej orzekania potwierdza posługiwanie się przez gregorian i ich następców etykietą heretyków wobec kleru praktykującego świętokupstwo (symonię) oraz opornego wobec zasady celibatu (nikolajizm).

Godząc się w dużym stopniu z treścią wywodów Tadeusza Manteuffla, można zapewne zarzucić mu niedocenianie tego motywu oskarżeń o herezję, który dotyczył błędnego pojmowania doktryny katolickiej, odrzucania pewnych prawd wiary lub sprzeciwu wobec tradycji Kościoła. Nie posłużymy się tu wymownym skądinąd przykładem kataryzmu, który Tadeusz Manteuffel wyłączył ze swych rozważań, słusznie uznając, że ideowym fundamentem tego ruchu były inne wierzenia i poglądy niż zrodzone z fascynacji ewangelicznym ubóstwem. Trudno natomiast nie doceniać znaczenia treści głoszonych poglądów jako motywu potępienia przez Kościół różnych wcześniejszych od waldyzmu ruchów religijnych, łączących wzorzec ubożego życia z negowaniem wartości sakramentów. Może więc należałoby skorygować wiodącą tezę autora *Narodzin herezji*, stwierdzając, że „uznanie jakiejś ideologii za nieprawomyślną” zależało zarówno od jej treści, jak i czasu i warunków, w których ją głoszono.

Istotną wartością książki jest ukazanie wielości programów życia w ewangelicznym ubóstwie niezależnie od tego, czy powstające wokół nich wspólnoty miały efemeryczny, czy też bardziej trwały charakter. Pozwoliło to trafnie uchwycić różnice w pojmowaniu i praktykowaniu tych dróg prowadzących do doskonałości religijnej, które wybierali dla siebie zeloci ubóstwa. *Narodziny herezji* potwierdzają żywotność dylematu dotyczącego wyboru między obowiązkiem pracy fizycznej a życiem o wyżebranym chlebie, będącym, jak uważali niektórzy adeptci wspólnot omawianych w książce, najdoskonalszą formą ubóstwa.

Głęboka erudycja autora *Narodzin herezji* oraz jego umiejętność konstruowania wykładu wokół wątków ważnych i podporządkowanych wiodącej tematyce, podnoszą walor prezentacji także tych zjawisk, które doczekały się już licznych i wieloaspektowych opracowań. Jeśli zarys ewolucji ubóstwa zakonnego we wspólnocie franciszkańskiej oraz dramatycznych zmaganiań rygorystów wiernych duchowi i literze testamentu Franciszka z Asyżu ze zwolennikami łagodzenia reguły mógłby zostać na podstawie nowszych badań nieco zmodyfikowany, to nie zmieniłoby to miejsca przedstawionych wcześniej zjawisk i wydarzeń w rzeczywistości zawieszającej losy ludzkie między uznanym przez Kościół życiem wspólnotowym a wykluczeniem. Z kontrowersjami wokół ubóstwa, żywymi w XIII i w pierwszej połowie XIV wieku w zakonie franciszkańskim, jest związana kwestia popularności prorocत्व wywodzących się z koncepcji Joachima z Fiore, odno-

szących się do losów Kościoła i ludzkości. Manteuffel przekonująco pokazał zjawisko radykalizacji prorocत्व joachimickich w ujęciu uczestników ruchów uznanych za heretyckie i z tego powodu surowo represjonowanych. W ich wyobrażeniach wizja katastrofy grzesznego świata i upokorzenia upadłego współczesnego Kościoła współistniała z wizją zbliżającego się tryumfu najgorliwszych wyznawców dobrowolnego ubóstwa tymczasem cierpiących prześladowania.

W pierwszej części książki odnajdujemy rozważania o kaznodziejstwie wędrownym z XI wieku, którego przedstawiciele, pragnąc osobiście naśladować życie apostołskie (*vita apostolica*), odczuwali potrzebę przekazywania swych ideałów słuchaczom, przygodnie zbierającym się wokół nich, a następnie rozpraszającym się albo też idącym w ślad za nimi. Zakaz głoszenia kazań przez ludzi do tego niepowołanych, a niechających zrezygnować ze swych ambicji, również bywał zwiastunem zbliżających się „narodzin herezji”.

Nietrudno byłoby sporządzić wykaz poruszanych w książce zagadnień, które obecnie, opierając się na aktualnym stanie badań, pewnie nieco inaczej by ujęto, naświetlono lub sformułowano. Przyczyną tego może być niekiedy podstawa badań wzbogacona współcześnie dzięki nowym edycjom źródeł. Historycy średnio-wiecznych ruchów religijnych otrzymali do rąk między innymi fundamentalne teksty źródłowe dla wczesnej fazy ruchu Ubogich z Lyonu (zwanych później waldensami). Dysponując tymi edycjami, autor *Narodzin herezji* z pewnością nie powoływałby się na podręcznik

inkwizycyjny Bernarda Gui, zresztą istotny dla późniejszego, już dojrzałego waldyzmu. Mówiąc kilkakrotnie o pontyfikacie Innocentego III, Tadeusz Mantuffel postrzega osobę tego wybitnego papieża głównie jako zręcznego i ostrożnego polityka; dziś widzimy w nim przede wszystkim reformatora o bardzo szerokich horyzontach, obejmujących całokształt sytuacji chrześcijaństwa zachodniego. Silniej akcentowalibyśmy próby przyciągania do Kościoła i osadzania w jego strukturach grup zwolenników nieaprobowanych form dobrowolnego ubóstwa, wcześniej uznawanych za hereetyków.

Trudno nie zauważyć w *Narodzinach herezji* znamion czasu, w którym książka ta była pisana. Niekiedy spotykamy się z terminologią później już zarzuconą przez historyków mediewistów. W niektórych przypadkach w omówieniach zjawisk duchowych razi mało uzasadnione ich interpretowanie poprzez zjawiska społeczno-gospodarcze. Zdarzają się i inne, dziś wyraźniej przez nas zauważone niedoskonałości. Istotne jest wszakże to, że pewne koncesje na rzecz panujących w tamtych czasach tendencji nie miały wpływu na podejście autora książki do wykorzystywanego materiału źródłowego i do formułowania najistotniejszych wniosków badawczych.

Jako główny walor naukowy *Narodzin herezji* należy uznać jej rzetelność, wyrażającą się w skrupulatnym i ostrożnym traktowaniu źródeł, których analiza stanowi najważniejszą (a najczęściej jedyną) podstawę wysuwanych wniosków. Czytelnik z pewnością zau-

waży inną, rzucającą się w oczy wartość książki: zwięzłość wykładu pozbawionego zbędnych zdań i banalnych myśli. Pod tym względem *Narodziny herezji* można uznać za wzorzec pisarstwa naukowego. Godne uwagi są także zalety językowe i stylistyczne książki Tadeusza Manteuffla oraz jej przystępność dla każdego czytelnika dysponującego pewnym przygotowaniem historycznym.

Bibliografia ważniejszych opracowań, którą Tadeusz Manteuffel dołączył do pierwszego wydania swej książki, jest już dziś w dużym stopniu przestarzała. Część zamieszczonych w niej publikacji można obecnie odłożyć do lamusa historiografii, natomiast niektóre zwłaszcza z pozostałych prac wprawdzie nie straciły całkowicie swej dawnej wartości, lecz pozostają dziś w cieniu opracowań powstałych na podstawie nowszych badań.

Jan Stanisław Bylina

WPROWADZENIE

Troska o polepszenie własnego losu stanowi cechę przyrodzoną człowieka. Może ona dotyczyć zarówno poprawy warunków bytu materialnego, jak osiągnięcia wyższego stopnia doskonałości duchowej. Próby urzeczywistnienia tych pragnień dadzą się obserwować w różnych okresach dziejów. Przejawiają się zaś w rozmaity sposób, stwarzając pole do powstawania rozlicznych koncepcji ideologicznych. Te zaś zależnie od zewnętrznych okoliczności warunkują osiągnięcie upragnionych zmian przestrzeganiem takich lub innych nakazów. Zdarzało się jednak również, że owych zmian oczekiwano dopiero poza czasowymi ramami doczesności.

Tęsknota do poprawy stosunków panujących między ludźmi i szukanie dróg jej zaspokojenia nie była obca także chrześcijaństwu. Wyrosłe z egalitarystycznej sekty żydowskiej i przepojone nastrojami mesjaniistycznymi kształtowało ono swój światopogląd w oparciu o święte księgi narodu wybranego. Te zaś wpajały wiarę w całkowite podporządkowanie człowieka Bogu. On bowiem jest wyłącznym panem ziemi, której człowiek nigdy nie stanie się właścicielem, osiągając co najwyżej prawo użytkownika. Nie jest bynajmniej sprzeczne z tym twierdzeniem współistnienie bogatych i biednych, zarówno bowiem jedni, jak drudzy korzystają z dóbr, które nie stanowią ich własności. Zresztą pojęcie bogactwa i ubóstwa jest w rozumieniu ksiąg świętych względne. Można równie dobrze być bogatym

nic nie posiadając, jak biednym władając wielkim majątkiem. Cechą rozróżniającą te dwie kategorie osób jest pożądanie dóbr doczesnych.

Na tych kazuistycznych wywodach oparła się koncepcja własności, bogactwa i ubóstwa w pierwotnym chrześcijaństwie. Wskazywało ono jako jedyną drogę wiodącą do doskonałości dobrowolne wyrzeczenie się posiadanych dóbr i zakazywało gromadzenia skarbów na ziemi, „gdzie rdza i mól psuje i gdzie złodzieje wykopują i kradną”. Pełne osiągnięcie takiej doskonałości znajdzie człowiek jednak dopiero w Królestwie Bożym. Nakazom tym były wierne gminy chrześcijańskie rządzone przez apostołów. Jeśli wierzyć świadectwu Dziejów Apostolskich, żyły one w idealnej wspólnocie, która pozwalała starszyźnie zaspokajać potrzeby wszystkich wiernych.

Ten ewangeliczny komunizm był jednak chyba udziałem tylko pierwszych gmin i to zapewne jedynie palestyńskich. Przeniknięcie bowiem chrześcijaństwa na obszary etnicznie mieszane, których ludność nie była zżyta z tradycją żydowskich ksiąg świętych, musiało się odbić na wewnętrznym życiu powstających tam skupisk wyznawców nowej wiary. Świadczą o tym dowodnie listy św. Pawła. Uważał on przecież za konieczne przypomnienie swym korespondentom, że korzeniem wszelkiego zła jest chciwość i że człowiek nie przyniósłszy nic na ten świat, nic również umierając nie będzie mógł zabrać ze sobą.

Takie stanowisko zajmowali w zasadzie także późniejsi Ojcowie Kościoła. Zbędnym wydaje się przeto

streszczenie serii zbliżonych do siebie wypowiedzi. Wystarczy dla podkreślenia znamiennej ewolucji jaka zarysowała się z biegiem lat w interpretacji tekstów biblijnych przedstawić stanowiska w tej sprawie Tertuliana i Augustyna.

Pierwszy, działający na przełomie II i III wieku, powtarzał słowa św. Pawła o chciwości jako korzeniu wszelkiego zła. Wyjaśniał przy tym zgodnie z poglądem Biblii, że nie chodzi bynajmniej o pożądanie cudzego w dosłownym tego słowa znaczeniu. Żadnej bowiem rzeczy na świecie nie możemy uznawać za swoją. Wszystko przecież należy do Boga, który jest również także i naszym panem.

Inaczej w świetle tych samych tekstów widział omawiany problem Augustyn. Działał on jednak o dwa stulecia później, a więc już po definitywnym zwycięstwie chrześcijaństwa. Od czasu tolerancyjnych edyktów Galeriusa z 311 oraz Konstantyna z 313 roku pozostawiło ono za sobą etap równouprawnienia, stając się z kolei religią panującą. Przywilej ten musiało jednak opłacić pogodzeniem się z istniejącym porządkiem społecznym. Nic więc dziwnego, że w tych warunkach Augustyn uznał za swoje zadanie usprawiedliwienie nierówności istniejącej między ludźmi. Pisał tedy, że Bóg, stwarzając obok bogacza ubogiego, chciał w ten sposób doświadczyć człowieka. Nie samo przecież ubóstwo – dowodził – jest drogą do Królestwa Bożego. Musi ono iść w parze z pokorą. Tylko bowiem pokornym ubogim może przysługiwać ewangeliczne miano

„ubogich duchem”. Zasługują na nie natomiast bogaci, oczywiście jeśli cechuje ich pokora.

Usankcjonowanie nierówności społecznej przez chrześcijaństwo budziło jednak wśród części wiernych sprzeczności. Potępiali ją zdecydowanie donatyści, a czynnie występowali przeciwko niej *circumcellories*. Stanowisko zajmowane przez obie te grupy należało wszelako do odosobnionych, toteż nierówność społeczna, tak przekonywająco uzasadniana przez Augustyna, ulegała z biegiem czasu dalszemu pogłębieniu. W tych warunkach wierni, którzy pragnęli realizować w pełni ideały życia ewangelicznego, musieli zamykać się w pustelniach lub co najmniej szukać schronienia poza murami klasztorными, podczas gdy ogół chrześcijan oddalał się coraz bardziej od wzorów wskazanych przez apostołów.

POCZĄTKI ŚREDNIOWIECZNEGO RUCHU UBOGICH

Nakaz ewangeliczny zalecający wiernym wyrzucenie się dóbr doczesnych dla otwarcia sobie drogi do doskonałości począł odżywać w atmosferze rozpoczynającej się walki o reformę Kościoła. Ale i wówczas nie wysunięto go początkowo na plan pierwszy. O wiele bowiem ważniejszą sprawą wydawało się wyeliminowanie tych przyczyn, które powodowały rozkład hierarchii duchownej, czyniąc z niej bezwolne narzędzie w rękach ludzi świeckich. Tak więc koła reformy kościelnej wypowiedziały przede wszystkim walkę nikolaizmowi uważając, że w nieprzestrzeganiu celibatu przez osoby duchowne tkwi źródło ich demoralizacji i zeświecczenia. Równocześnie występowały przeciwko symonii. Potępiona przez apostołów, stała się ona w oczach zwolenników reformy nie tylko drogą otwierającą dostęp do stanu duchownego jednostkom niepowołanym, ale również świętokradztwem. Ostatnią wreszcie rzeczą budzącą protesty tych kół była inwestytura świecka duchowieństwa. Wobec związanej z nią ceremonii wręczania pierścienia oraz pastorału czy też laski opackiej stawała się ona symbolicznym uznaniem wyższości władzy doczesnej nad duchowną, w praktyce zaś oddawała w ręce monarsze decyzję w sprawie obsady wakujących stanowisk kościelnych.

Myśl o naprawie ówczesnego Kościoła była realizowana w różnych środowiskach w odrębny sposób. Najwcześniej podjęto ją w takich domach zakonnych, jak burgundzkie Cluny oraz lotaryńskie Brogne i Górze, nieco zaś później zajęto się nią we frankońskim Hirsau. Rozpocząwszy od reformy życia klasztornego, ośrodki te stały się z biegiem czasu propagatorami ogólnej odnowy stosunków kościelnych.

Ich reformą, ale traktowaną wyłącznie od strony moralnej, interesowało się również Cesarstwo. Wychodziło ono jednak z założenia, że wystarczy podjąć walkę z panoszącym się wśród duchowieństwa zepsuciem obyczajów. Podniesienie stanu moralnego kleru miałoby w ożywczy sposób wpłynąć na położenie Kościoła. Tak więc próbowało Cesarstwo usuwać skutki, nie wchodząc w przyczyny istniejącego zła. Inwestyturę świecką uważało natomiast za należne sobie prawo. Zapewniała ona monarsze wpływ na obsadę wyższych stanowisk kościelnych, odgrywających przecież olbrzymią rolę w zarządzaniu państwem. Co się zaś dotyczy nikolaizmu, nie dopatrywało się w nim nadużycia, traktowało go raczej jako przejaw lokalnej tradycji. Przykładem, na który chętnie się powoływano, był obyczaj kościoła greckiego sankcjonujący małżeństwa osób duchownych. Uważano, że utrzymanie tego obyczaju przez niektóre chociażby diecezje byłoby zwycięstwem zasady decentralizacji w kościele zachodnim, zapewniającej trwałą nad nim przewagę władzy świeckiej. Z trzech więc postulatów wysuwanych przez koła reformy kościelnej Cesarstwo uznawało w pełni jedy-

nie zwalczanie symonii. Ale i w tym wypadku rade by się ograniczyć do najbardziej jaskrawych przejawów.

Znalazły się jednak jednostki, które w pomysłach reformy szły o wiele dalej, postulowały bowiem nie tylko odnowę Kościoła, ale również społeczności chrześcijańskiej. Nie wierząc w możliwość upowszechnienia tej akcji, obierały drogę pustelnicstwa i samotnego dążenia do doskonałości. Ich przykład pociągał niejednokrotnie naśladowców i przyczyniał się nawet do powstawania zgromadzeń pustelniczych. Popularność wybitnych eremitów, że wymienimy tylko Nila, Romualda, Jana Gwalberta czy Piotra Damiani, może świadczyć o pewnym oddziaływaniu takich poczynań na otoczenie. Było ono wszelako ograniczone w swoim zasięgu i wywierało wpływ przede wszystkim na jednostki. Przykład sławnych eremitów skłaniał je „ad melioramentum vitae suae”, tzn. do wstępowania w ich ślady, nie oddziaływał natomiast na zmianę stosunków panujących wśród hierarchii duchownej. Nie ulega jednak wątpliwości, że rozwój pustelnicstwa sprzyjał odradzaniu się zapomnianych tradycji gmin starochrześcijańskich, a w szczególności idei dobrowolnego ubóstwa.

Większy wpływ na spopularyzowanie tych tradycji miały jednak dopiero nasilające się z początkiem XI wieku masowe pielgrzymki do Ziemi Świętej. Poprzez kontakt z doczesną ojczyzną Chrystusa zbliżały one szerokie rzesze do zapomnianych ideałów życia apostołskiego. Wzbudzały również zainteresowanie Pismem Świętym, którego znajomość przeżywa w tym

czasie prawdziwy renesans. Dzięki temu stało się ono ponownie źródłem, z którego czerpano praktyczne wskazówki rozwiązywania problemów życia codziennego. Zanim jednak Pismo Święte, dzięki tłumaczeniom na języki narodowe, stało się dostępne dla szerokich mas, niektóre jego idee zostały spopularyzowane w twórczości ludowej. Jej przykładem może być wierszowana legenda o Św. Aleksym, zachowana w postaci pochodzącej z lat dwudziestych XI wieku. Legenda ta jest prawdziwym hymnem na cześć dobrowolnego ubóstwa.

Były jednak również inne przyczyny, które sprawiły, że w ruchu reformy kościelnej zaczęły występować ubocznie sprawy własności oraz ubóstwa. Coraz wyraźniej przecież, w oczach nawet przeciętnego członka społeczności chrześcijańskiej, zarysowywała się rozbieżność między hasłami głoszonymi przez Ewangelię a rzeczywistością dnia codziennego. Zeświecczone i sfeudalizowane duchowieństwo trybem swego życia przypominało powszechnie okoliczne rycerstwo, z którym zresztą było najczęściej ściśle związane więzami pokrewieństwa. Nic więc dziwnego, że w tych warunkach poczynania reformacyjne nabierały niejednokrotnie charakteru wystąpień antyfeudalnych, wymierzonych często nie tylko przeciwko niegodnym przedstawicielom kleru.

Klasyczny przykład takiego właśnie biegu wypadków możemy obserwować w Mediolanie w drugim dwudziestopięcioleciu XI wieku. Ośrodek ten był wówczas terenem ostrych wstrząsów społecznych, wywoła-

nych walką prowadzoną przez miejscowego arcybiskupa Ariberta ze swymi wasalami oraz gminem miejskim. Podczas gdy arcybiskupa popierali w niej wielcy feudallowie, po stronie jego przeciwników znaleźli się ich wasale, czyli tzw. *valvassores*, reprezentujący szeregowie rycerstwo. To ostatnie wobec względnej pacyfikacji stosunków w Lombardii utraciło w oczach swych seniorów dotychczasowe znaczenie i było na skutek tego zagrożone utratą posiadanych lenn. Niepewną sytuację Mediolanu komplikował zastarzały spór arcybiskupa z cesarzem Konradem II, który dla osłabienia pozycji swego przeciwnika ogłosił w roku 1037 słynne „*constitutio de feudis*”, przyznając *valvasorum* prawo dziedzicznego posiadania lenn. Wprawdzie następca Konrada II, Henryk III, załagodził ten zażeg, nie wpłynęło to jednak bynajmniej na zlikwidowanie występujących w mieście konfliktów. Istniejącą bowiem opozycję wzmocniło uaktywniające się ostatnio stronnictwo reformy kościelnej.

Tak więc, gdy w dniu 16 stycznia 1045 roku zakończył życie arcybiskup Aribert, a mieszkańcy Mediolanu zgodnie z miejscowym zwyczajem mieli przedstawić Henrykowi III czterech kandydatów dla inwestowania jednego z nich na stolicę ambrozjańską, stronnictwu reformy kościelnej udało się zdobyć w zgromadzeniu elekcyjnym większość i przeprowadzić wybory wyłącznie własnych kandydatów. Byli nimi Anzelm da Baggio, Landulf Cotta, Ariald da Carimate oraz Atton. Strona przeciwna reformie nie myślała jednak o pogodzeniu się z tym stanem rzeczy.

I oto na dworze Henryka III, gdzie miała się odbyć inwestytura nowego metropolity, obok czterech elektów mediolańskich zjawił się dawny współpracownik zmarłego arcybiskupa, Gwidon da Veiate. Związany ściśle mimo skromnego pochodzenia z możnowładztwem Mediolanu dysponował nadto poważnym atutem, którym okazały się tajemnice jego nieżyjącego szefa. Źródła nie mówią wprawdzie na czym one polegały. Musiały jednak posiadać dużą wagę, w decydującym bowiem momencie Henryk III pominął mediolańskich elektów i dokonał inwestytury Gwidona da Veiate. Decyzja ta wywołała w mieście zrozumiałe poruszenie, podsycane zresztą umiejętnie przez stronnictwo reformy kościelnej, której zdecydowanym przeciwnikiem był nowy arcybiskup.

Stanowczość ufne go w swe siły Henryka III uniemożliwiła jednak niezadowolonym podjęcie jakiegokolwiek akcji przeciwko Gwidonowi. Skorzystał on z tego, by pozbyć się z miasta czołowego przywódcy stronnictwa reformy, Anzelma da Baggio, wysuwając go na katedrę biskupią w Lukce. Dopiero więc, gdy przedwczesny zgon cesarza w dniu 5 października 1056 roku oddał rządy w ręce słabej i niezaradnej regencji, doszło w Mediolanie do powstrzymany przez tyle lat wybuchu. Pretekstem dlań stała się konsekracja nowych diakonów dokonana przez arcybiskupa spośród żonatych kandydatów do stanu duchownego.

Wprawdzie już synod pawijski w dniu 1 sierpnia 1022 roku potępił zdecydowanie nikolaizm i przy-

pomniął postanowienie ustawodawstwa justyniańskiego, karzące wchodzących w związki małżeńskie usunięciem ze stanu duchownego, obróceniem w poddaństwo i konfiskatą majątku – uchwała ta jednak nie była dotąd na ogół przestrzegana. Metropolia zaś mediolańska w oparciu o ambrozjańskie tradycje uznawała nawet oficjalnie małżeństwo osób duchownych za dopuszczalne. W tym przeto świetle konsekracja dokonana przez arcybiskupa Gwidona nie mogła być uważana za sprzeczną z obowiązującymi zwyczajami. Stronnictwo reformy kościelnej potraktowało ją mimo to jako krzyżące pogwałcenie prawa i przystąpiło do działania.

Inicjatorem wystąpienia był czołowy przedstawiciel tego stronnictwa Anzelm da Baggio, podówczas już biskup Lukki. Stanowisko jakie zajmował utrudniało mu osobiste wzięcie udziału w rozpoczynającej się akcji. Wyręczyli go więc dalsi elekci z roku 1045 – Ariald da Carimate i Landulf Cotta. Posiłkując się kazalnica dla rozprawienia się z potępionym przez Rzym nikolaizmem, starali się oni wzburzyć mieszkańców Mediolanu przeciwko żonatym księżom. Powiodło się to im w zupełności, bowiem pełne pasji wezwania znalazły żywy oddźwięk wśród słuchaczy, niechętnie usposobionych do zeświecczonego kleru. W tym czasie pojawia się nazwa Patarii, jaką przeciwnicy nadali stronnictwu reformy kościelnej w Mediolanie. Nie wdając się w referowanie fantastycznych prób jej wyjaśnienia sprzed połowy XIX wieku, ograniczę się do stwierdzenia, że i później była ona w rozmaity sposób

tłumaczona. Tak więc jedni badacze dopatrują się w niej obelżywego przezwiska „łachmaniarzy”. Inni wywodzą ją od dzielnicy „Pataria”, której mieszkańcy trudnili się handlem starzyzną i stanowili główną ostoję stronnictwa reformy w mieście. Są wreszcie tacy, którzy pod wrażeniem gwałtownych wystąpień antyklerykalnych Patarii próbowali powiązać ją z katarami z Montfort. Przypominali więc, że arcybiskup Aribert, prowadząc zacieklą walkę z tym ośrodkiem herezji, przesiedlił jej niedobitków w roku 1028 do Mediolanu, by mieć łatwiejszą nad nimi kontrolę. A ponieważ w dialekcie miejscowym terminy catari (katarzy) i patari względnie patarini lub patalini (zwolennicy Patarii) uległy pomieszaniu, ta zbieżność nazw stała się przyczyną szukania między obu ruchami ściślejszych powiązań. Nie wydają się one chyba wystarczająco udokumentowane. Jakkolwiek bowiem katarzy z Montfort mogą być uznani również za ruch mający na celu odnowę moralną społeczeństwa i nawet za wyznawców zasady dobrowolnego ubóstwa, to jednak ich stosunek do oficjalnego Kościoła był zawsze na tyle wrogi, że trudno podejrzewać tych heretyków o chęć reformowania zwalczanej zaciekle przez nich instytucji.

Akcja prowadzona przez Arialda i Landulfa trafiła na podatną glebę. Zbytek występujący w życiu miejscowego duchowieństwa i jego rozwiązłość obyczajowa gorszyły od dawna pospólstwo. Nie mogło ono zrozumieć, w jaki sposób następcy apostołów wynosili się tak zuchwale ponad ogół wiernych i uważali siebie za przynależnych do klasy uprzywilejowanej. Gmin dawał

więc chętnie posłuch głosom sławiącym prostotę i dobrowolne ubóstwo prawdziwych uczniów Chrystusa.

Stanowisko zajęte przez Patarię powiększało wśród pospółstwa liczbę zwolenników reformy kościelnej. Toteż Ariald i Landulf pod hasłem oczyszczenia obyczajów duchowieństwa zdołali skupić wokół siebie liczne rzesze plebsu miejskiego. Powołując się na nieprzestrzeżaną uchwałę synodu pawijskiego, zaatakował on duchownych gwałcących nakazy celibatu. Winnym odmawiano prawa sprawowania obrzędów kościelnych, wywłaszczano z majątków i usiłowano obracać w poddaństwo. Nie obeszło się przy tym bez ekscesów, a narzucony tą drogą posłuch dla zaleceń stronnictwa reformy kościelnej przybierał formę gwałtu zagrażającego żywotnym interesom nie tylko kleru, ale również patronów kościołów prywatnych. W tych warunkach duchowieństwo mediolańskie pod terrorem gminu wyraziło w roku 1057 zgodę na ścisłe przestrzeganie nakazu celibatu.

W przeciwieństwie do swego kleru arcybiskup Gwidon nie myślał o jakichkolwiek ustępstwach. Synod zwołany przezeń w listopadzie 1057 roku do Fontenetto potraktował przywódców Patarii jako niebezpiecznych wichrzycieli i wezwał ich przed swój sąd. Kiedy zaś zarówno Ariald, jak Landulf, nie ufając bezstronności zgromadzonych biskupów, odmówili stawienia – rzucono na nich zaocznie klątwę. Nie rozstrzygnęła ona istniejących nieporozumień i obie strony odwołały się do papieża.

Rzym, który z kolei przejął w swe ręce całą sprawę, potraktował swą interwencję jako doskonałą sposobność poskromienia mediolańskich ambicji utrzymania ambrozjańskiej autonomii tamtejszego kościoła. Kierując się zapewne tymi względami wysłał w charakterze legata dobrze obznajmionego z miejscową sytuacją biskupa Lukki, Anzelma da Baggio. Rola tego ostatniego, jako właściwego inspiratora zamieszek, nie musiała jednakże być łatwa. Toteż nic nie wskórawszy opuścił on rychło Mediolan. Wrócił doń wprawdzie niebawem, ale w towarzystwie Hildebranda, który wyrósł w tym czasie na jednego z czołowych przywódców stronnictwa reformy w Rzymie.

Wzburzenie panujące w mieście uniemożliwiło legatom podjęcie pośrednictwa między zwalczającymi się stronami. Musieli oni wobec tego ograniczyć się do wysłuchania jednostronnych oskarżeń zwolenników Patarii i na tej podstawie uznali arcybiskupa Gwidona za winnego symonii. Orzeczenie powyższe stało się hasłem do otwartej wojny domowej, w której gmin skupiony wokół stronnictwa reformy nie poprzestał na atakowaniu duchowieństwa, ale wystąpił zbrojnie również przeciwko popierającemu arcybiskupa możnowładztwu i patrycjatowi miejskiemu. Atak był tak gwałtowny, że zaskoczeni nim przeciwnicy zaczęli opuszczać masowo miasto, by poza jego murami zebrać siły do przeciwnatarcia.

Sytuacja, jaka się wytworzyła w Mediolanie, zaniepokoiła w końcu kurie rzymską. Wysłani przez nią w roku 1059 w charakterze legatów Anzelm da Baggio

i Piotr Damiani znaleźli się w obliczu zrewoltowanych tłumów, które nie myśląc o zaprzestaniu podjętej akcji występowały także w obronie przywilejów ambrozjańskich i groziły Rzymowi schizmą w razie nieuwzględnienia swych żądań. Jedynie taktowi Piotra Damiani zawdzięczać należy opanowanie wzburzonych umysłów, przyjęcie przez arcybiskupa warunków stronnictwa reformy i złożenia obietnicy udania się do Rzymu dla dokonania aktu obediencji wobec papieża. Ale i Piotr Damiani nie zdobył się na radykalne usunięcie zła i oczyszczenie stanu duchownego z winnych uprawiania nikolaizmu i symonii. Utrzymało się na skutek tego w Mediolanie zarzewie nie zlikwidowanego ostatecznie konfliktu.

Inicjatywę dalszego działania przejęli w swe ręce stronnicy arcybiskupa Gwidona, którzy swym wystąpieniem potrafili zaskoczyć zwolenników reformy. Sytuację tych ostatnich skomplikowała śmierć jednego z przywódców Patarii, Landulfa (1060). Na szczęście jednak osierocone stanowisko objął brat zmarłego, Erlembaud, odznaczający się dużymi zdolnościami organizacyjnymi i talentem militarnym. A że nastąpiła również zmiana na tronie papieskim, na którym po śmierci Mikołaja II zasiadł obrany w dniu 1 października 1061 roku pod imieniem Aleksandra II Anzelm da Baggio, walka uległa zaostreniu. Pataria, ufna w poparcie Rzymu, podjęła ponownie ofensywę i nie poprzestając na ściganiu niegodnych przedstawicieli kleru mediolańskiego, zaatakowała uświęcone wielowiekową tradycją zwyczaje tamtejszego kościoła. Zarzucała im,

jak np. uroczystościom Wniebowstąpienia, pogańskie pochodzenie i tą drogą usiłowała podważyć tolerowaną dotąd odrębność kościoła ambrozjańskiego.

W tych warunkach, w zaostrzającej się coraz bardziej sytuacji, kuria rzymska uciekła się do represji wobec arcybiskupa Gwidona, rzucając nań w roku 1066 klątwę. Okazało się jednak niebawem, że krok ten nie tylko nie zakończył istniejącego konfliktu, lecz stał się przysłowiowym dolaniem oliwy do ognia. Gwidon bowiem zlekceważył ciężącą na nim ekskomunikę i po przekupieniu części pospólstwa popierającego dotąd Patarię uzyskał w mieście przewagę. Ufny w swe siły zmusił groźbą interdyktu Arialda i Erlembauda do opuszczenia Mediolanu. A ponieważ okoliczna wieś pozostająca pod wpływem możnowładztwa była w większości wrogo nastawiona wobec stronnictwa reformy kościelnej, jego przywódcy po opuszczeniu murów miasta znaleźli się w poważnym niebezpieczeństwie. Ariald, który na skutek tego dostał się w ręce swych wrogów, został przez nich w dniu 27 czerwca 1066 roku w okrutny sposób zamordowany.

Pataria po tej porażce w Mediolanie i stracie swego głównego przywódcy powetowała sobie poniesione straty na innym terenie, zyskując zwolenników w różnych miastach Lombardii. Wpływy jej przeniknęły również do Toskanii. We Florencji np. tamtejsze stronnictwo reformy, działające w oparciu o klasztor Vallombrosa, szukało z nią pilnie kontaktu.

Wobec takiego obrotu sprawy kuria rzymska zdecydowała się dla ostatecznego uregulowania sporu raz

jeszcze wysłać swych legatów do Mediolanu. Potępili oni gwałty, jakich dopuszczali się świeccy na księżach oskarżonych o symonię i nikolaizm, oraz zagrozili pociągnięciem na przyszłość winnych do odpowiedzialności. Równocześnie jednak podjęli rozmowy z Erlembaudem w sprawie następstwa po arcybiskupie Gwidonie. Ten ostatni jednak, uprzedzając decyzję Rzymu, złożył swą godność na ręce króla a w charakterze następcy wysunął kandydaturę kanonika katedry mediolańskiej, Godfryda, reprezentującego zresztą takie same co on stanowisko polityczne. Ale Pataria, która w tym czasie odzyskała utracone wpływy w mieście, była zdecydowana przeciwstawić się siłą nowemu arcybiskupowi. Zmusiła też Godfryda do ucieczki, Gwidona zaś internowała w klasztorze. Kiedy zaś rychło potem zakończył on życie (23 VIII 1071), wysunęła w osobie Attona własnego kandydata na katedrę arcybiskupią.

Krok ten spowodował przeniesienie sporu na szerszą płaszczyznę, podczas bowiem gdy kuria rzymska popierała elekta Patarii, Henryk IV trwał niewzruszenie przy inwestowanym przez siebie Godfrydzie. Na rozkaz królewski, lombardzki synod prowincjonalny dokonał jego konsekracji (1073), na co z kolei papież zareagował rzuceniem klątwy na doradców Henryka IV.

Ogólny rozwój sytuacji politycznej w Rzeszy sprawił jednak, że mimo to w sferze stosunków kurii rzymskiej z dworem niemieckim zaczęło się zarysowywać pewne odprężenie. Henryk IV bowiem wobec trudności, na jakie natknął się w Saksonii, nie chciał zaostrzać sporu, lecz przeciwnie w korespondencji

z nowym papieżem, Grzegorzem VII, zajął stanowisko pojednawcze. Skłoniło to z kolei kurię do wezwania Erlembauda, by w prowadzonej na terenie Mediolanu walce starał się zachować powściągliwość i umiar.

Nadzieje Grzegorza VII na pokojowe zakończenie sporu o reformę kościelną okazały się zawodne. Jej wrogowie, i to zarówno w Rzeszy, jak we Włoszech, zbyt wiele mieli do stracenia, by zrezygnować z użycia siły w rozstrzygnięciu sporu. Na skutek tego również i w Mediolanie stosunki uległy ponownie zaostrzeniu. Przeciwnicy reformy kościelnej oczekiwali więc okazji, aby rozprawić się ze zniechęconą Patarią. Dostarczył jej wreszcie wielki pożar, który w dniu 30 marca 1057 roku ogarnął miasto. Wykorzystując wywołane nim zamieszanie, zaatakowano zniechęconych stronników Patarii pod pretekstem ukarania rzekomych podpalaczy. W chaotycznej walce, jaka się wywiązała na ulicach miasta, poległ Erlembaud, zaś pozbawiona swego przywódcy Pataria uległa rozkładowi. Pewna część jej zwolenników musiała nawet szukać ocalenia w ucieczce i znalazła schronienie w przychylnym sobie Kremonie.

Jakkolwiek wypadków tych nie należy utożsamiać z upadkiem Patarii w Mediolanie, to jednak nie ulega wątpliwości, że jej charakter na skutek tego uległ tam poważnej zmianie. Tak więc chociaż prowadziła ona nadal pod innym kierownictwem walkę z miejscowym arcybiskupem, ale zatraciła w niej dawny radykalizm, ograniczając się do programu umiarkowanej reformy

kościelnej i dążenia do wywalczenia samorządu miejskiego, wolnego od wpływów duchowieństwa.

Inną okazała się natomiast droga tej grupy, która po katastrofie Erlembauda opuściła Mediolan. Narastało wśród niej niezadowolenie z połowiczności reform gregoriańskich. Zwolennicy tego odłamu Patarii utwierdzali się coraz bardziej w przekonaniu, że odnowa Kościoła nie może ograniczyć się do usunięcia niegodnych przedstawicieli kleru i wyemancypowania się spod wpływów świeckich, lecz musi na innych niż dotąd podstawach ukształtować życie społeczności chrześcijańskiej. Przypominali w związku z tym wskazania Ewangelii, głoszącej, że jedyną drogą do doskonałości jest dobrowolne ubóstwo. Takie stanowisko przy wzrastającym krytycyzmie wobec osiągnięć obozu reformy zbliżało coraz bardziej tę grupę wyznawców Patarii do potępionej przez Kościół herezji katarów, stając się przyczyną otwartego jej konfliktu z Rzymem.

II

PIERWSI APOSTOŁOWIE DOBROWOLNEGO UBÓSTWA

Naprawę Kościoła starano się osiągnąć nie tylko przez zwalczanie demoralizacji i zeświecczenia duchowieństwa. Myślano również o odnowie jego życia duchowego. W tej dziedzinie zaszła w Europie zachodniej między rokiem 1050 a 1070 doniosła zmiana. Spowodowała ona uznanie dawnych poczynań karolińskich, opierających poprawę stosunków kościelnych na instytucji kanoników regularnych, za niewystarczające. Instytucja ta bowiem, wywodząca się z postanowień synodu akwizgrańskiego 816 roku, znajdowała się w połowie XI wieku w stanie daleko posuniętego rozkładu. Oto bowiem dawna kanonicza wspólnota uległa zapomnieniu, a majątek, który miał zabezpieczyć jej funkcjonowanie, został podzielony na indywidualne prebendy. Reformatorzy XI-wieczni nie myśleli jednak o powrocie do stanu z roku 816. Uważali go za daleki od doskonałości i pragnęli zastąpić ideałem życia zgodnego z zaleceniami Ewangelii. Jego realizacja wymagała całkowitego wyrzeczenia się własności. Pierwsze kroki w tym kierunku poczyniono w Prowansji a potem również w północnych i środkowych Włoszech. W pełni jednak akcja ta rozwinęła się dopiero na terenie północnej Francji. Objęła ona obok kanoników regularnych również bardziej gorliwych mnichów benedyktyńskich.

Reformatorzy usiłowali początkowo przekonać konfratrów o konieczności zmiany dotychczasowego trybu życia. Kiedy zaś te zabiegi nie dawały rezultatu, próbowali tworzyć na własną ręką przy świątyniach użyczanych im przez miejscowy episkopat wspólnoty nowego typu. Miały być one zorganizowane zgodnie z założeniami gmin starochrześcijańskich. Zdarzało się jednak również, że nastrojeni bardziej radykalnie reformatorzy szukali schronienia na odludziu, pędząc tam samotnie żywot pokutniczy wedle wzoru wschodnich eremitów. Pełne odosobnienie zazwyczaj nie trwało długo, bowiem świątobliwość życia pustelników powodowała skupianie się wokół nich dużych niejednokrotnie grup uczniów, pragnących pójść w ślady wybranego mistrza.

Byłoby jednak wielkim uproszczeniem, gdybyśmy wszelkie tego rodzaju przejawy łączyli jedynie z inicjatywą kół duchownych. Wiek XI bowiem, jak zresztą wszystkie okresy głębokich wstrząsów, powodował budzenie się nastrojów religijnych w szerokich masach społeczeństwa. Niepokój, który je przenikał, sprzyjał więc nie tylko popularności reformatorów ze stanu duchownego, ale również podejmowaniu na własną rękę analogicznych akcji przez ludzi świeckich.

Tak więc od połowy XI wieku mnożyła się na terenie Francji liczba pustelników rozmaitego pochodzenia. Przestrzegali oni z reguły surowej ascezy, kładąc duży nacisk na stosowanie ubóstwa. Teoretycznie więc nie różnili się od ówczesnych mnichów, którzy prze-

cież poczynając od IX wieku lubili nazywać siebie ubogimi Chrystusa – „Pauperes Christi”.

Cytowane tylekroć słowa Ewangelii, mówiąc o potrzebie wyzbycia się posiadanej własności, ujmowały sprawę dobrowolnego ubóstwa jedynie od strony negatywnej. Nie znajdujemy tam natomiast żadnej wzmianki o sposobie zapewnienia jednostkom doskonałym jak najskromniejszych chociażby warunków egzystencji. Jest wprawdzie mowa o tym, że apostołowie wyruszający z misją głoszenia Ewangelii nie powinni brać niczego ze sobą, lecz kontentować się tym co otrzymają od wiernych. Trudno byłoby jednak rozciągnąć to zalecenie na żyjących w pustelniach eremitów. Ta luka w zaleceniach Ewangelii spowoduje w miarę upowszechniania się idei dobrowolnego ubóstwa rozliczne nieporozumienia, które z kolei staną się przyczyną powstania najdziwaczniejszych niejednokrotnie wypaczeń natury obyczajowej.

Rozbieżność w interpretacji zasady dobrowolnego ubóstwa występowała zresztą nawet wśród samych pustelników. Tak więc podczas gdy Bernard z Thiron (ur. ok. 1046 zm. 1117) w pierwszym okresie swego życia pustelniczego, idąc w ślady popularnego eremity z puszczy Craon (na pograniczu Normandii i Bretanii), kontentował się zbieranymi płodami leśnymi to współczesny mu Stefan z Muret (ur. ok. 1040 zm. 1125), założyciel zgromadzenia pustelniczego w tej miejscowości, przeniesionego później do Grandmont (Limousin), postanowił brać przykład z wzorów kalabryjskich. Zakazał więc uczniom posiadania ziemi poza granicami

eremu, jako że każdy doń wstępujący winien pozostawić za sobą wszystkie sprawy świeckie. Mówiąc zaś o ukochaniu ubóstwa, składał troskę o zaspokojenie potrzeb życiowych zgromadzenia na barki Opatrzności. W praktyce więc liczył na samorzutną pomoc sympatyków i wielbicieli. Dopiero gdy ta zawodziła, w obliczu grożącego głodu zezwalał uczniom, za wiedzą zresztą miejscowego biskupa, prosić o jałmużnę.

Te dwa przykłady świadczą o niejednolitym w praktyce rozwiązywaniu sprawy ubóstwa przez jednostki oderwane w podobny sposób od spraw tego świata. Coraz jednak częściej zdarzało się, że eremicy związani z jakimś określonym terenem utrzymywali się w myśl przepisu reguły benedyktyńskiej z owoców pracy rąk własnych, co pociągało za sobą konieczność posiadania warsztatu pracy, traktowanego co prawda jako wspólna własność zgromadzenia. Na przykładzie cystersów możemy stwierdzić jakie kryły się niebezpieczeństwa w takim postawieniu sprawy.

Tak więc zgromadzenie pustelników osiadłych pod przewodnictwem Roberta z Molesme w roku 1098 w Cistercium było w początkowym okresie swych dziejów grupą pokutników przestrzegających niezwykle surowej ascezy. Płynęła ona jednak przede wszystkim z dosłownego stosowania przepisów reguły benedyktyńskiej. Stąd też na odcinku dotyczącym ubóstwa pustelnicy z Cistercium wyrzekli się w sposób rygorystyczny własności indywidualnej. Traktowanie przedmiotów codziennego użytku jako należących do siebie, a zwłaszcza posiadanie najdrobniejszej nawet monety,

było uważane przez nich za jaskrawe naruszenie tej zasady i uznawane za ciężkie przewinienie. Nie poprzestając na tym cystersi pragnęli, żeby ich zgromadzenie było podobnie jak oni ubogie. Poszczególne konwenty starały się więc podkreślać przestrzegane przez siebie ubóstwo przez skromność wyposażenia świątyń klasztornych. Nie posiadały one ani bogatego wystroju wewnątrz, ani też kolorowych witraży w oknach. Te ostatnie zastępowano płytkami zwykłego niebarwionego szkła. Od kościołów benedyktyńskich różniły się cysterskie zewnętrznie prostotą konstrukcji, brakiem wież i dużych a kosztownych dzwonów. Podobną oszczędność stosowano przy sporządzaniu naczyń liturgicznych, zastępując w nich złoto i drogie kamienie przez tańsze tworzywo. Zasadę ubóstwa starali się cystersi zaszczepić powstałemu pod ich auspicjami zakonowi templariuszy, któremu reguła ułożona przez Bernarda z Clairvaux nadała nawet miano „ubogich rycerzy Chrystusa”.

Ograniczenia powyższe nie rozwiązywały jednak problemu ubóstwa. Naruszenie jego bezwzględного charakteru stanowiła wspólna własność zgromadzenia, którą był warsztat pracy – ziemia. Pierwotnie starano się jej rozmiary ograniczyć do niezbędnych dla zapewnienia pustelnikom egzystencji. Podkreślano przy tym w sposób zdecydowany, że zgromadzenie nie może dla tego celu korzystać z dziesięcin, rent i obcej pomocy, a ziemi winno posiadać tylko tyle, ile zdoła uprawić rękoma swoich konfratrów. Kierujący się tymi zasadami konwent musiał być samowystarczalny i obok go-

spodarki rolnej prowadzić hodowlaną. Ta ostatnia jednak wobec wykluczenia z normalnego jadłospisu zakonnego potraw mięsnych spowodowała konieczność wymiany rynkowej nieużytkowanej części produkcji. Co gorsza, w miarę rozwoju stosunków towarowo-pięniężnych, traciła ona coraz częściej charakter wymiany w naturze i stawała się formą bardziej lub mniej rozwiniętych operacji pieniężnych.

Główną atoli przyczyną odejścia od przyjętych pierwotnie zasad było co innego. Stworzyła ją przede wszystkim wzrastająca popularność zgromadzenia, która powodowała ze strony jego wielbicieli coraz liczniejsze darowizny. One to zapewne sprawiły, że powołano do życia kategorię braci świeckich czyli tzw. konwersów, których jedynym obowiązkiem była praca w rozrastających się dobrach zakonnych oraz trudnienie się rzemiosłem obsługującym poszczególne klasztory. Tak więc, już pod koniec pierwszego ćwierćwiecza swego istnienia, zgromadzenie pustelników z Cistercium przekształciło się w regularny zakon dysponujący wcale pokaźną bazą majątkową. A że trudno w życiu codziennym konwentu oddzielić własność indywidualną mnichów od wspólnej domu zakonnego i zachować ewangeliczne ubóstwo w bogatym klasztorze, nakaz przestrzegania ubóstwa chociaż obwarowany formalnymi przepisami w praktyce stawał się coraz bardziej iluzoryczny.

Najwcześniejszy, a więc jeszcze rygorystyczny w przestrzeganiu przepisów reguły, okres dziejów Cistercium przypominały stosunki istniejące w założonej

przez św. Brunona (ur. 1035 zm. 1101) w roku 1084 pustelni w Grandę Chartreuse (Alpy). Zgromadzenie to nie osiągnęło jednak tego stopnia rozwoju co cysterskie, unikając dzięki temu lawiny darowizn. A chociaż i ono wprowadziło z czasem kategorię konwersów z obowiązkiem prowadzenia gospodarki klasztornej, to przecież udało mu się w większym stopniu aniżeli cystersom utrzymać zasady surowej ascezy. Być może wpłynęło na to stosunkowo późne przekształcenie zgromadzenia w zakon. Nastąpiło to bowiem dopiero w roku 1164.

Dobrowolne ubóstwo, którego bezwzględne stosowanie natrafiało na tyle trudności pośród osiadłych zgromadzeń pustelniczych, łatwiejsze było do zrealizowania wśród tych, którzy występowali w charakterze wędrownych kaznodziejów. W działalności swej nie ograniczali się oni do potępienia omówionych w poprzednim rozdziale przywar ówczesnego duchowieństwa. Występowali bowiem w ogóle w roli reformatorów życia chrześcijańskiego, wytykając słuchaczom odejście od wskazań Ewangelii i wzywając do czynienia pokuty, nawrotu do życia zalecanego przez pierwszych apostołów oraz przestrzegania pokoju. Przenosząc się z miejsca na miejsce nie mieli kaznodzieje wędrowni możliwości zaspokajania swych potrzeb pracą rąk własnych. Żyli więc z tego, co uzyskali od swych słuchaczy i wielbicieli.

Najwybitniejszym przedstawicielem wędrownego kaznodziejstwa był podówczas niewątpliwie Robert z Arbrissel (ur. ok. 1060 zm. 1117). Pochodził on ze

skromnej rodziny, był bowiem zapewne synem wiejskiego plebana. Wstąpiwszy do stanu duchownego, działał kolejno w Rennes i Angers. W tym ostatnim miejscu zdobył sobie sławę porywającego tłumy kaznodziei. Toteż gdy w roku 1095 zdecydował się usunąć do pustelni w puszczy Craon, towarzyszyło mu grono najwierniejszych słuchaczy. Dla zapobieżenia ich demoralizacji założył Robert w la Roe na uzyskanym od miejscowego feudała gruncie zgromadzenie kanoników regularnych, któremu nadał ułożoną przez siebie regułę. Nie było mu jednak sądzone długo tam pozostawać. Oto bowiem papież Urban II, który w swej wędrówce po Francji odwiedził w lutym 1096 roku Angers, zapragnął podobno usłyszeć słynnego mówcę. Zachwycony zaś jego talentem oratorskim, nakłonił go do porzucenia la Roe i powrotu do pracy kaznodziejskiej.

Wędrownie kaznodziejstwo było w tym czasie potężnym środkiem oddziaływania na masy.. Nie posiadając znajomości pisma stanowiły one wdzięczne audytorium dla pielgrzymów i żonglerów. Ich opowiadania znajdowały chętnych słuchaczy wśród przedstawicieli wszystkich warstw społecznych. Wystarczy przypomnieć sukces propagatora pierwszej krucjaty, Piotra z Amiens, który potrafił pociągnąć za sobą tłumy chłopstwa, wskazując im jako cel nie tylko wyzwolenie Ziemi Świętej spod jarzma tureckiego, ale również zbudowanie Królestwa Bożego w doczesnej ojczyźnie Chrystusa.

Ludność Zachodu, która w tym czasie zaczęła zrywać więzy partykularyzmu feudalnego i dążyła do zmiany dotychczasowego położenia, stanowiła wyjątkowo podatny materiał dla wszelkiego rodzaju propagandy słownej. A że była pozbawiona mówionego słowa ze strony parafialnego duchowieństwa, przyjmowała entuzjastycznie przemówienia wędrownych kaznodziejów. Tym tłumaczy się niewątpliwie sukces wystąpienia oratorskich Roberta z Arbrissel.

Podjęmując swoją działalność, nie ograniczył się on teraz do miasta Angers, lecz jako jej teren obrał Andegawenię, Turenję i Poitou. Odziany w łańchmany, szedł boso z jednej miejscowości do drugiej, zwalczając demoralizację kleru i nawołując wszystkich chrześcijan do czynienia pokuty i uprawiania ascezy, mającej być wstępnym etapem do poprawy stosunków między ludźmi. Jego talent mówcy był tak wielki, że pociągał słuchaczy obojga płci i wszystkich stanów. Porzucali oni dom i rezygnowali z dotychczasowego sposobu życia, pragnąc iść w ślady złotoustego kaznodziei. Wędrował więc Robert na czele coraz to większych tłumów, sypiając ze swymi słuchaczami w lasach, a żywiąc się tym, co okoliczna ludność ofiarowała pokutnikom. Wielka liczba towarzyszących mu kobiet zmusiła go do próby rozwiązania tak trudnego problemu. Nie czyniąc różnicy między przedstawicielami obojga płci, okazał się on zupełnym nowatorem. Ten jego liberalizm i naiwna ufność w dobre intencje wszystkich swoich słuchaczy doprowadzała jednak niekiedy do gorszących zajęć.

Na skutek tego działalność wędrownego kaznodziei nie cieszyła się sympatią duchowieństwa diecezjalnego. Dopatrywało się w niej ono zagrożenia swych uprawnień i związanych z nimi dochodów a nawet publicznego zgorszenia. Obawiało się również radykalizmu przebijającego z występów rzesz pokutniczych. Oskarżało wreszcie naśladowcę życia apostołskiego o szerzenie anarchii, tolerowanie rozpusty i występowanie przeciwko uświęconemu tradycją porządkowi społecznemu.

Przedłużające się życie koczownicze w tak licznym i niejednorodnym gronie słuchaczy nastroczało również samemu Robertowi rozmaitego rodzaju trudności. Towarzyszący mu pokutnicy rekrutowali się, jak wspomniano wyżej, z przedstawicieli wszystkich grup społecznych. Nie brakło wśród nich nawet popolitych przestępców, a między sporym zastępem kobiet skruszonych ładacznic. Dużo było także żebraków i chorych. Wszystko to wykorzystywało w swej krytyce niechętnie Robertowi duchowieństwo, które w działalności reformatorskiej mistrza dopatrywało się wpływów donatyzmu, a jego samego oskarżało o rozwiąłość obyczajów. W końcu i sam Robert począł zdawać sobie sprawę z tego, że jego pokutnicy – „Pauperes Christi”, jak ich nazywał, przy dłuższym korzystaniu z dobroczynności publicznej stawali się ciężarem dla okolicy, w której przebywali. Mieszane pod względem płciowym tłumy dopuszczały się poza tym gorszących ekscesów, wywołując zgorszenie wśród miejscowej ludności. W tych przeto warunkach,

ulegając naciskowi hierarchii kościelnej, zdecydował się na przekształcenie wędrownych pokutników, żyjących z publicznej jałmużny, w osiadłych pustelników, utrzymujących się z pracy rąk własnych na ziemi, pochodzącej z darowizn pobożnych dobrodziejów. Powierzył więc opiekę nad mężczyznami trzem swoim towarzyszom, Bernardowi z Thiron, Vitalisowi z Savigny i Rudolfowi z la Futaie, pozostawiając sobie troskę o kobiety. Dla mężczyzn zostały powołane do życia dwie pustelnie w Thiron (Perche Chartrain) i Savigny (diec. Avranches), kobiety zaś umieszczono w Fontevrault w pobliżu Saumur oraz w Nid de Merle w okolicy Rennes.

Robert z Arbrissel, który pozostał z kobietami, nadał ich zgromadzeniu ciekawą organizację. Oto, uwzględniając mieszany element pustelniczek, podzielił je na trzy grupy: klasztor przeznaczony dla panien i matron, dom pokuty – dla nawróconych ladacznic wreszcie szpital dla chorych i trędowatych. Równocześnie pragnąc zapewnić zgromadzeniu opiekę i pomoc w pracach na roli, przydzielił doń pewną liczbę mężczyzn, poddając ich jednak całkowicie jurysdykcji opatki.

Nie jest naszym zadaniem zajmowanie się dalszą ewolucją fundacji związanych z działalnością Roberta z Arbrissel. Wystarczy więc tylko stwierdzenie, że próba zachowania bezwzględnego ubóstwa podjęta przez inicjatora ruchu pokutnego z chwilą osadzenia jego uczniów w pustelniach zakończyła się niepowodzeniem. Być może, że Robert z Arbrissel zdecydował się

na ten krok z obawy, aby nie znaleźć się w konflikcie tak z hierarchią kościelną, jak z miejscowymi feudałami. Zaniechał więc wędrownego apostołstwa, którego kontynuowanie w dotychczasowej formie musiałoby się prędzej czy później przerodzić w konflikt natury społecznej. Zmianę jego stanowiska możemy obserwować wyraźnie w liście do hrabiny Bretanii, Ermengardy, z roku 1109, w którym wzywając ją do umiłowania dobrowolnego ubóstwa dodawał, aby wśród bogactw i honorów pamiętała o słowach psalmisty: „bom ci ja przechodniem u ciebie i komornikiem, jako wszyscy ojcowie moi”. Problem został więc zacieśniony do biblijnej tezy głoszącej, że człowiek jest tylko użytkownikiem dóbr, których Bóg pozostaje wyłącznym właścicielem.

Od wędrownego kaznodziejstwa rozpoczął swoją działalność inny również reformator życia chrześcijańskiego i założyciel zakonu premonstratensów, rywalizujących w popularności z cystersami. W przeciwieństwie do Roberta z Arbrissel Norbert z Xanten (ur. 1085 zm. 1134) był reprezentantem świata feudalnego. Kanonik w Xanten oraz kapelan kaplicy pałacowej cesarza Henryka V, oddawał się Norbert życiu światowemu. Nagły wstrząs, jaki wedle legendy żywociarskiej miał przeżyć w obliczu grożącej mu od pioruna śmierci, skłonił go jednak w roku 1115 do porzucenia środowiska, w którym się dotąd obracał, do rozdania posiadanego majątku ubogim i osiągnięcia takiego stanu ubóstwa, w którym „stawszy się nagim [mógł] towarzyszyć nagiemu krzyżowi”. Wówczas też za aprobatą

papieską podjął Norbert działalność kaznodziejską. Jej terenem było północo-wschodnie pogranicze Francji, które przemierzał bosy, nawołując ludność tamtejszą do pokuty, poprawy obyczajów, podjęcia apostolskiego trybu życia i zachowywania pokoju. Otaczały go coraz liczniejsze rzesze uczniów, i słuchaczy, którzy towarzyszyli kaznodziei w jego wędrówkach. Wprawdzie źródła nie zachowały gorszących opisów zachowania się tych tłumów, jak to miało miejsce w wypadku Roberta z Arbrissel, ale niechęć duchowieństwa diecezjalnego musiała być i w tym wypadku dość silna, skoro pod jego naciskiem zdecydował się Norbert w roku 1120 na poniechanie kaznodziejstwa wędrownego i założenie w Premontre w okolicach Laon zgromadzenia eremitów. Miało ono przestrzegać dobrowolnego ubóstwa, zrywając jednak z niebezpiecznym radykalizmem w tej dziedzinie. W powstałym w Premontre domu zakonnym znaleźli schronienie uczniowie Norberta. Przy powołanym na tych zasadach zgromadzeniu osadził Norbert siostry, które powinny troszczyć się o spełnianie robót kobiecych (tkactwo, szycie, pranie itp.) we wspólnej gospodarce. Była to, jak widzimy sytuacja odwrotna do tej, jaką obserwowaliśmy w fundacji Roberta Arbrissel w Fontevrault. Podobnie jak u cystersów nakazywał Norbert swym uczniom zachowanie ubóstwa przez wyrzeczenie się indywidualnej własności. Równocześnie zaś ustanawiał wspólnotę posiadanych zasobów, które przeznaczał na pokrycie potrzeb życiowych konfratrów. Wskazywałoby to może na to, że początkowo premonstratensi utrzymywali się

nie tylko z pracy rąk własnych, ale również z datków okolicznej ludności.

Przedstawione dotąd przykłady zapoznały nas z tą formą życia apostolskiego, która w końcowym etapie doprowadzała do powstania zgromadzeń zakonnych lub kanonicznych. Zdarzało się jednak również, że działalność taka kończyła się tworzeniem wspólnot ludzi świeckich, wzorujących się na życiu gmin starochrześcijańskich. Tak więc akcja podjęta w Niemczech przez opactwo benedyktyńskie w Hirsau (Frankonia) doprowadziła do powstania wśród okolicznej ludności gmin życia wspólnego. Należały do nich nie tylko pojedyncze rodziny, ale również całe wsie. Ich mieszkańcy, zachowując w zasadzie tryb życia ludzi świeckich, poddawali się kierownictwu klasztoru lub miejscowego kleru świeckiego. Bernold, którego informacji zawdzięczamy tę wiadomość i który stwierdza, że gminy tego typu uzyskały formalne zatwierdzenie ze strony papieża Urbana II w roku 1091, nie wyjaśnił jednak w swym lakonicznym przekazie, na czym ta wspólnota życia polegała. Dopiero współczesne badania wykryły istnienie analogicznych gmin na obszarze północnych Włoch, stwarzając lepsze możliwości poznania tej interesującej instytucji. Trzeba jednak dla ścisłości dodać, że dokumentacja owa pochodzi dopiero z końca XII wieku, jest więc o sto lat późniejsza od omawianych wyżej stosunków niemieckich.

Otóż z dokumentów tego rodzaju wspólnot w diecezji Vicenza zdaje się wynikać niezbicie, że ich członkowie wzorowali się na gminach chrześcijańskich

czasów apostojskich. Rezygnowali więc ze swej własności na rzecz instytucji kościelnej sprawującej nad nimi sui generis patronat. Owoce zaś swojej pracy przekazywali pod wspólny zarząd, mający zaspokajać wszystkie potrzeby członków gminy. Była to więc w pełnym tego słowa znaczeniu wspólnota konsumpcyjna.

Oczywiście nie ma stuprocentowej pewności, że gminy wspólnego życia w Niemczech były identyczne z włoskimi. Jak wynika jednak z relacji Bernolda były one na ogół zjawiskiem dość rozpowszechnionym. Ich zmierzch przypada zaś dopiero na wiek XIII.

NA DRODZE DO KONFLIKTU Z KOŚCIOŁEM

Próba nawrotu do form życia apostolskiego, propagowanych przez reformatorów XI wieku, zmuszała ich do zajęcia stanowiska wobec rozmaitych dziedzin życia praktycznego. Chodziło bowiem nie tylko o interpretację dobrowolnego ubóstwa, ale również o ustosunkowanie się do problemu własności. Nadto coraz częściej w świetle powyższych rozważań wpływało pytanie, czy istniejące formy instytucyj kościelnych odpowiadają temu ideałowi, którego opis zachowały Dzieje Apostolskie.

W poprzednim rozdziale staraliśmy się pokazać tych zwolenników życia apostolskiego, którzy swoje poczynania reformatorskie poddali kierownictwu hierarchii kościelnej. W rezultacie stali się oni przywódcami bardziej lub mniej ascetycznych zgromadzeń pustelniczych.

Jest jednak rzeczą niesłychanie trudną przeprowadzenie linii demarkacyjnej między ideologią ruchów propagujących życie apostolskie i uznanych przez Kościół za prawowierne, a tych jakie spotkały się z potępieniem z jego strony. Czasami działał tu bowiem przypadek, a więc z jednej strony uprzedzenie władz kościelnych do podejmowania apostolskich czynności przez reformatorów, z drugiej zaś temperament nowinkarzy odmawiających podporządkowania się postulatowi hierarchii kościelnej. Dopiero jednak wyraźny konflikt między władzą kościelną a reformatorami

skłaniał tych ostatnich do szukania zbliżenia lub oparcia w zwalczanych przez Kościół ruchach heretyckich.

Rozpowszechnione w XI wieku pustelnicтво sprzyjało indywidualizowaniu pomysłów odnowy życia chrześcijańskiego. Dążność zaś do naśladowania działalności apostołów przyczyniała się do mnożenia liczby wędrownych kaznodziejów. Ruchliwość ówczesnych ludzi, przenoszących się łatwo z miejsca na miejsce zarówno w celach dewocyjnych (pielgrzymki), jak w poszukiwaniu ośrodków nauki (żacy) czy też zarobku (kupcy, potem także chłopi), wielka w końcu liczba ludzi luźnych żyjących zazwyczaj z jałmużny – wszystko to sprzyjało tego rodzaju poczynaniom.

Znaczna część wspomnianych wyżej kaznodziejów wędrownych nie odegrała poważniejszej roli. Byli jednak wśród nich również i tacy, którzy zdobyli sobie szerszą popularność, a ze względu na swój stosunek do duchowieństwa diecezjalnego znaleźli się w wyraźnym konflikcie z oficjalnym Kościołem. Rozdźwięki tego rodzaju wystąpiły tam przede wszystkim, gdzie wędrowni kaznodzieje nie ograniczali się do głoszenia pokuty i wzywania do poprawy życia oraz obyczajów duchowieństwa, ale pod wpływem krzewiących się, zwłaszcza na południu Francji, sekt dualistycznych rozpoczynali atakować ustrój, liturgię i nawet doktrynę przyjętą oficjalnie przez Kościół.

Przykład tego rodzaju poczyznań możemy stwierdzić u mnicha klunjackiego, Henryka z Lozanny (zm. ok. 1148), który opuściwszy swój dom zakonny zaczął w charakterze wędrownego kaznodziei nawoływać

swoich słuchaczy do czynienia pokuty i poprawy życia. Równocześnie nie szczędził wyrazów potępienia zeświecczonemu klerowi. Poświadczonym źródłowo terenem jego działalności około roku 1116 było Le Mans. Przyjęty życzliwie przez tamtejsze duchowieństwo, popadł niebawem w ostry z nim konflikt. Oto bowiem podburzone jego przemówieniami pospólstwo wystąpiło czynnie przeciwko miejscowemu wyższemu klerowi, wywołując wśród niego panikę i oburzenie. Na skutek tego Henryk wraz ze swymi zwolennikami musiał opuścić te okolice. Przeniósł więc swoją wędrowną działalność na południe, do Akwitanii a potem Langwedocji. Wezwany przez arcybiskupa Arles w roku 1135 przed sąd synodalny w Pizie, został uznany za heretyka i pozbawiony wolności. Kiedy ją odzyskał, podjął natychmiast przerwana przez więzienie działalność. Być może, że dopiero wówczas zetknął się z potępioną przez Kościół herezją dualistyczną Piotra z Bruis i uległ jej wpływowi. W każdym razie odtąd w poglądach Henryka z Lozanny występują dwa nurty. Pierwszy, sądząc z ogólnikowych wzmianek źródłowych, nie odbiegał od ideologii reprezentowanej przez wędrownych kaznodziejów północo-zachodniej Francji. W szczególności wydaje się bliski poglądom Roberta z Arbrissel. Drugi natomiast zdawał się wiązać z nauką Piotra z Bruis. W ślad więc za nim odrzucał Henryk chrzest dzieci, negując konsekwentnie istnienie grzechu pierwородnego. Nawoływał do odbywania spowiedzi publicznej, a nie przed księżmi. Wreszcie odmawiał skuteczności modłom za zmarłych, którym

nic one pomoc nie mogą. Nauka Henryka zyskała sobie licznych zwolenników, zwłaszcza wśród tkaczy Langwedocji.

Tym razem działalność Henryka z Lozanny spowodowała zdecydowane wystąpienie władz kościelnych. Do Langwedocji wysłano komisję złożoną z legata papieskiego kardynała-biskupa Ostii Alberyka, Godfryda biskupa Chartres oraz Bernarda opata cysterskiego z Clairvaux. Na ich zlecenie Henryk jako herezjarcha został zamknięty w klasztorze na pokutę. Nie położyło to jednak kresu jego wpływom. Henrycjanie bowiem, którzy przetrwali katastrofę mistrza, utrzymali się jeszcze przez czas pewien we Francji głosząc obok potępionej przez Kościół nauki Piotra z Bruis zasady dobrowolnego ubóstwa.

Walka o reformę Kościoła, która przyczyniła się do spopularyzowania idei dobrowolnego ubóstwa jako ewangelicznej drogi do doskonałości, z chwilą śmierci cesarza Henryka IV weszła w nową fazę. Oto bowiem syn i następca zmarłego monarchy, zbuntowany przeciwko ojcu Henryk V, który występował dawniej w charakterze wiernego sprzymierzeńca papieża, w zmiennej sytuacji politycznej obrał inną drogę postępowania. Nie zrzekał się więc na razie przysługujących Cesarstwu uprawnień do inwestytury świeckiej duchowieństwa. Kiedy zaś z racji wyprawy po koronę cesarską podjął podróż do Rzymu, wysunął w Sutri w roku 1111 na spotkaniu z papieżem Paschalisem II oryginalną propozycję. Gotów był zrezygnować ze swoich uprawnień do inwestytury, ale pod warunkiem,

że papież ze swej strony wyrzeknie się w imieniu duchowieństwa wszystkich beneficjów, jakie otrzymywało ono przy tej okazji z rąk cesarskich. W ten sposób kler za cenę nawrotu do ubóstwa czasów apostolskich miał uzyskać całkowitą niezależność od władzy świeckiej¹².

Ascetycznie nastrojony Paschalis II, który przed otrzymaniem purpury kardynalskiej z rąk Grzegorza VII przebywał w pustelni Vallombrosa, uznał za możliwe przyjęcie tej propozycji. Inna natomiast była reakcja dostojników kurialnych. Z chwilą bowiem gdy treść ugody doszła do ich wiadomości wybuchło wśród zainteresowanych tak wielkie oburzenie, że papieżowi nie pozostało nic innego, jak wycofać się z zaciągniętego zobowiązania i ponieść ciężkie konsekwencje pogwałcenia zawartego układu.

Sprawa niedoszłego konkordatu w Sutri pozwala nam prześledzić proces rozwarstwiania się stronnictwa reformy kościelnej. Podczas bowiem gdy większość duchowieństwa wyższego pragnęła jedynie uniezależnienia się od władzy świeckiej i wzmocnienia wewnętrznej dyscypliny kościelnej przy zachowaniu nabytych majątków i uprawnień, wynikających z posiadanych regaliów, to mnisi zgromadzeń pustelniczych, przede wszystkim zaś pospółstwo popierające stronnictwo reformy, domagali się „ubogiego Kościoła” i nawrotu do życia pierwotnych gmin chrześcijańskich.

Przeciwieństwa między tymi dwoma odłamami wystąpiły specjalnie ostro w Lombardii, gdzie żywe były wpływy Patarii mediolańskiej i gdzie idea dobro-

wolnego ubóstwa znajdowała sporo wyznawców. Jej zwolennicy uzyskali wówczas utalentowanego przywódcę w osobie Arnolda z Brescii.

Źródła zachowały niewiele wiadomości o jego nauce, znacznie więcej natomiast o działalności praktycznej i dramatycznych dziejach życia. Ten zasób informacji pozwala nam w każdym razie na zorientowanie się w charakterze akcji, której Arnold z Brescii był inicjatorem.

Urodzony około roku 1100, uczęszczał do szkół prawdopodobnie w Mediolanie i Bolonii. W rodzinnym swym mieście otrzymał niższe święcenia kapłańskie (lector). Wiadomo, że następnie udał się na studia do Francji i był uczniem Abelarda. Ten wybitny filozof i nauczyciel wywarł nań ogromny wpływ. Nie on jednak chyba uczynił Arnolda wyznawcą idei dobrowolnego ubóstwa. Prawdopodobnie oddziaływały tu wpływy Patarii, która posiadała zwolenników również i w Brescii. Po powrocie do kraju, w roku 1129, uzyskał Arnold wyższe święcenia i znalazł się w gronie kanoników regularnych rodzinnego miasta jako ich przełożony. Dał się wówczas poznać z życia ascetycznego i zabłysnął jako uzdolniony kaznodzieja. Nawołując do odrodzenia życia apostolskiego, doszedł rychło do przekonania, że reformę Kościoła należałoby rozpocząć od duchowieństwa. Stąd jego wypowiedzi potępiają własność kleru, zeświecczenie mnichów oraz posiadanie regaliów przez episkopat. Stąd też wniosek, że beneficja powinny wrócić do rąk osób świeckich, które je ongiś duchowieństwu nadały. Tego rodzaju po-

glądy znajdujące poklask wśród świeckich słuchaczy, nie mogły być życzliwie przyjmowane przez duchownych. Zatarg z miejscowym biskupem stał się więc rzeczą nieuchronną i znalazł swój finał w Rzymie. Złożono bowiem na Arnolda formalną skargę przed papieżem Innocentym II, dodając do niej, że poglądy oskarżonego na sprawę sakramentu ołtarza i chrztu niemowląt mogą również budzić poważne zastrzeżenia. Chodziło niewątpliwie o próbę powiązania Arnolda z Brescii z potępioną nauką Piotra z Bruis i henrycjów, a tym samym o przesądzeniu jego losów przed sądem papieskim. Zarzuty te musiały być jednak gołosłowne, nie mamy bowiem dowodu, by zajmowano się nimi w Rzymie. Natomiast wystąpienia Arnolda przeciwko bogactwom kleru zostały przez niego samego potwierdzone. Oto bowiem, przyglądając się zbytkowi panującemu w pałacach kardynalskich, nie cofnął się on przed jego potępieniem w obecności papieża. Został też z tego powodu na synodzie laterańskim 1139 roku oskarżony o herezję. A chociaż mu jej nie dowiedziono papież zabronił Arnoldowi dalszej działalności kaznodziejskiej i skazał go na banicję z Włoch.

Zmuszony do opuszczenia ojczyzny, udał się Arnold do Francji, do swego mistrza Abelarda. Trafił jednak na ciężki dlań moment, kiedy atakowany zaciekle przez Bernarda z Clairvaux został napiętnowany za swe wypowiedzi przez tamtejszy episkopat. Z poduszczenia Bernarda wmieszał się w tę sprawę papież Innocenty II, potępiając naukę Abelarda i nakazując zamknięcie w klasztorze zarówno mistrza, jak oddanego

mu ucznia Arnolda. Abelard zamyślał o apelacji do Rzymu, lecz w drodze dał się zatrzymać w Cluny, Arnold natomiast, przeciwko któremu skupiły się z kolei ataki Bernarda, nauczał mimo to w Paryżu. Musiał jednak w końcu uchodzić na teren Rzeszy, gdzie znalazł opiekę u życzliwego sobie biskupa Konstancji. Ściagała go tam również zawziętość Bernarda. W liście do wspomnianego biskupa wołał więc opat z Clairvaux – „piszę tu o Arnoldzie z Brescii. Oby się on odznaczał równą czystością nauki, jak odznacza się surowością życia... Ostatnio ludność kraju, który go wydał, jak tylko mógł, podburzył do straszliwego buntu. Wyklęty przez papieża, wszedł w komitywę z Abelardem, wraz z nim, i dzielniej od mistrza samego, z całą ostrością stawał w obronie wszystkich jego nauk, błędnych i potępionych ...ujrzycie jak dufny w przemoc zbrojną, otwarcie powstaje przeciwko duchownym, przeciwko samym biskupom i z furią druzgoce cały porządek kościelny”. Słowa te rzucają wyraźne światło zarówno na postawę Arnolda, jak na ewolucję jakiej uległy jego poglądy. One też przesądziły o decyzji wydalenia reformatora z Zurychu.

Znalazł Arnold tym razem protektora w osobie kardynała Gwidona, mianowanego legatem do Czech i Moraw. Ale i tu starał się go doścignąć mściwy Bernard, wzywając kardynała do usunięcia ze swego otoczenia niebezpiecznego herezjarchy. Gwidon nie podzielał jednak stanowiska Bernarda i szukał drogi do pogodzenia Arnolda z kurią rzymską.

Śmierć Innocentego II (24 IX 1143) otworzyła przed wygnańcem możliwość powrotu do kraju. Zastał tam z gruntu zmienioną sytuację polityczną. Oto bowiem w ostatnich miesiącach życia zmarłego papieża doszło w Rzymie do rewolucji komunalnej.

Stolica papieżstwa należała podówczas do tych nielicznych miast Półwyspu Apenińskiego, które podlegały jeszcze władzy miejscowego biskupa. W danym wypadku biskupem tym był papież. Inne natomiast większe ośrodki miejskie w północnych i środkowych Włoszech uzyskały już dawniej samorząd, przekształcając się z wolna w republiki miejskie. W Rzymie ten proces emancypacji postępował wolniej ze względu na specyficzny charakter tego miasta. Posiadało ono wprawdzie również zróżnicowaną ludność, jak wspomniane wyżej osiedla miejskie, układ sił między poszczególnymi klasami był tu jednak odmienny. Dotychczasowe rządy papieża nad miastem znajdowały oparcie wśród arystokratów pochodzenia miejskiego, występujących pod mianem *consules*, oraz wielkich wasalów kurii rzymskiej, zwanych *capitanei*. Klasami upośledzonymi w mieście byli drobni wasale wspomnianych feudałów czyli tzw. *milites* oraz lud – *populus*, składający się zarówno z rzemieślników i kupców, jak gminu miejskiego.

Sytuację wywołaną przez schizmę Anakleta II postanowili wykorzystać mieszkańcy Rzymu dla podjęcia walki o swe prawa. Między obu upośledzonymi grupami doszło więc do porozumienia i wspólnego wystąpienia przeciwko warstwom uprzywilejowanym

oraz świeckiej władzy papieża. Rewolucja rzymska posiadała jednak specjalny charakter. Nawiązywała, do świetnych tradycji miasta, rzucając hasło odrodzenia jego potęgi i znaczenia jako źródła władzy świeckiej w społeczeństwie chrześcijańskim. Idąc po linii tych zamierzeń zwycięzcy rewolucjoniści powołali senat (*sacer senatus*) złożony z 56 członków (po 4 senatorów z każdego z 14 okręgów miejskich) i dokonali wyboru *patriciusa* (1144), oddając mu władzę wykonawczą w mieście. Zlikwidowali natomiast urząd prefekta, będącego w praktyce urzędnikiem papieskim. Próba opowania rewolucji przez następców Innocentego II zawiodła a papież Lucjusz II przy szturmie siedziby senatu na Kapitolu odniósł śmiertelną ranę. Wyboru następcy dokonano więc poza murami Rzymu (1145). Został nim opat klasztoru cysterskiego S. Anastasia delle tre fontane, który przybrał imię Eugeniusza III. Musiał on jednak na razie rezydować w położonym w pobliżu granicy toskańskiej Viterbo.

Tam to zjawił się Arnold z Brescii, szukając pojednania z papieżem. Być może na takiej jego decyzji zawążyła przynależność Eugeniusza do zakonu cysterskiego, głoszącego oficjalnie zasady ubóstwa. Tak czy inaczej wizyta okazała się owocną w skutkach i Arnold po uzyskaniu absencji papieskiej miał w charakterze pokutnika udać się do Rzymu, którego senat po zawarciu ugody z kurią papieską zgodził się w końcu 1145 roku na wpuszczenie Eugeniusza do miasta.

Trudno było chyba o wybór mniej odpowiedniego miejsca na odbywanie pokuty przez Arnolda, tym bar-

dziej że pobyt papieża w Rzymie nie trwał długo. I chociaż stosunki Eugeniusza z komuną nie uległy formalnemu zerwaniu, opuścił on miasto wiosną 1146 roku, wycofując się do Viterbo.

Natomiast na Arnolda z Brescii atmosfera zrewolutowanej stolicy działała w sposób podniecający. Pozostał tam przeto i wykorzystując nieobecność papieża, który w związku z przygotowaniem do II krucjaty udał się w marcu 1147 roku do Francji, powrócił do działalności kaznodziejskiej. Głosił więc, że Chrystus w swym ludzkim wcieleniu nie tylko sam był ubogi, lecz zalecał ubóstwo, jako drogę wiodącą do doskonałości, apostołom i swoim wyznawcom. W związku z tym pochwalał sekularyzację dóbr duchowieństwa, uważając, że powinna mu wystarczyć pobierana od wiernych dziesięcina. Zwalczał także przepych i przekupstwo kardynałów oraz władzę świecką kleru, a więc również i władzę papieża nad Rzymem. Opowiadał się natomiast za republiką komunalną w tym mieście, uznając słuszność powiązania jej z tradycją antycznego Rzymu. Tak więc Arnold z Brescii stał się ideologicznym przywódcą rewolucji rzymskiej, przyczyniając się niewątpliwie do zaostrzenia stosunków między senatem a Eugeniuszem III. Zyskał sobie w zamian licznych zwolenników, których pospolicie nazywano także sektą Lombardów. Nic więc dziwnego, że w tych warunkach papież po powrocie z Francji do Viterbo rzucił klątwę na Arnolda (15 VII 1148) i zdecydował się dochodzić swych praw w Rzymie przy pomocy oręża.

Zarówno papież, jak senat dla wzmocnienia swej pozycji w zbliżającej się rozprawie odwołali się do powracającego z Ziemi Świętej króla rzymskiego Konrada III. Senat starał mu się wytłumaczyć, że zgodnie z tradycją antyczną jest uprawniony do przyznawania tytułu cesarskiego. Zabiegi te nie przyniosły jednak oczekiwanego rezultatu, niefortunny bowiem krzyżowiec dążył do jak najszybszego powrotu do Niemiec. Senat przeto w tych warunkach zgodził się na przybycie papieża do miasta, nie rezygnując wszelako z utrzymania rządów w swych rękach. Eugeniusz III wrócił wprawdzie do Rzymu, ale nie czuł się tam pewnie i wobec tego nie próbował występować z żądaniem usunięcia wyklętego Arnolda. Starał się więc nie dostrzegać obecności potępionego przez siebie apostoła ubóstwa. Nie można się przeto dziwić, że w połowie 1150 roku zdecydował się opuścić raz jeszcze miasto.

W zabiegach o względy Konrada III papieżowi udało się w końcu przeciągnąć króla na swoją stronę i uzyskać odeń obietnicę wystąpienia przeciwko komunie rzymskiej. Śmierć Konrada III (15 II 1152) nie pozwoliła mu jednak na zrealizowanie tej zapowiedzi. Tak więc obie strony, tj. zarówno papież, jak senat, musiały rozpocząć raz jeszcze starania o pozyskanie względów nowego króla, Fryderyka I Rudobrodego. Udało się je zdobyć papieżowi. W tej sytuacji senat musiał otworzyć bramy miasta przed wracającym do Rzymu jesienią 1152 roku Eugeniuszem III.

Zgon papieża (8 VII 1153) zdawał się przechylać ponownie szalę zwycięstwa na stronę senatu, następcą

bowiem Eugeniusza III, wiekowy Anastazjusz IV, nie miał ani zdrowia, ani ochoty do prowadzenia sporu z komuną i swój kilkunastomiesięczny pontyfikat spędził w Rzymie, pogodzony pozornie z panującym tam układem stosunków.

Sytuacja uległa natomiast zmianie, gdy po śmierci Anastazjusza objął rządy energiczny Hadrian IV (5 XII 1154). Nienawidząc szczerze komuny rzymskiej, nie myślał tolerować jej dalszego istnienia i szukał tylko pretekstu dla jej obezwładnienia. Nadarzył się on rychło, bo oto w czasie tak częstych w mieście zamieszek ulicznych zraniono jednego z kardynałów. Papież potraktował zajście jako zamach godzący w majestat Kościoła i rzucił w wielkim tygodniu interdykt na buntownicze miasto. Jako zadośćuczynienia domagał się usunięcia z Rzymu Arnolda z Brescii, w którym dopatrywał się nie bez racji ideologicznego przywódcy rewolucji.

Interdykt dla ludzi średniowiecza, tak bardzo przywiązanych do obrzędowości życia kościelnego, był karą wyjątkowo ciężką. Dla Rzymu był on tym dotkliwszy, nigdy bowiem dotąd papieże nie uciekali się do tej formy represji w stosunku do mieszkańców swojej stolicy. Toteż rychło doszło w mieście do tumultu a wzburzona ludność domagała się od senatu kapitulacji wobec papieża. W tych okolicznościach nie pozostało Arnoldowi z Brescii nic innego jak porzucenie miasta (marzec 1155), którego mieszkańcy wyrzekli się go w momencie próby.

Tymczasem na północy Fryderyk Rudobrody, który jesienią 1154 roku podporządkował sobie oporną Lombardię, posuwał się szybko poprzez Toskanię ku Rzymowi. Papież zaniepokojony jego sukcesami pośpieszył do Viterbo i spotkawszy się tam z królem zażądał odeń wydania w swe ręce Arnolda z Brescii, ujętego przez wojska niemieckie w jednym z zamków toskańskich. Miało to stanowić gwarancję życzliwości króla rzymskiego i równocześnie warunek przeprowadzenia koronacji cesarskiej.

Wydany w ręce prefekta Rzymu i uznany przez sąd duchowny za heretyka, został Arnold skazany na powieszenie, a ciało jego spalono, aby lud rzymski nie potraktował zwłok męczennika jako relikwii.

Wpływ Arnolda z Brescii na masy nie ustał z chwilą jego śmierci. Kontynuatorami głoszonej przez niego nauki byli pozostali po nim uczniowie i wyznawcy, liczni zwłaszcza na terenie północnych Włoch. Wiadomo, że byli zorganizowani i że dzięki temu stanowili konkretną siłę, która umożliwiała im wzięcie udziału w walkach toczących się w Lombardii w roku 1159/60. Zwano ich tam zarówno arnoldystami, jak ubogimi z Lombardii. Ich wpływy poprzez Sabaudię przeniknęły na obszar Francji, napotykając na zwolenników Henryka z Lozanny, których mimo zabiegów Bernarda z Clairvaux nie udało się tam całkowicie wytępić.

Ten stan rzeczy rzuca ciekawe światło na warunki, w jakich wystąpiła we Francji nowa odmiana ruchu ubogich. Stanowili ją waldensi. Ich nazwa pochodzi od imienia bogatego kupca lyońskiego, Piotra Waldo, któ-

ry około roku 1170, idąc w ślady spopularyzowanego przez hagiografię XI-wieczną św. Aleksego sprzedał, po zabezpieczeniu zresztą rodziny, posiadane majątności a uzyskane z tego źródła pieniądze rozdał ubogim. Nie poprzestając na tym, stał się zapalonym głosicielem idei dobrowolnego ubóstwa jako jedynej drogi do ewangelicznej doskonałości. Aby zaś naśladowcom swoim dać do ręki autorytatywne wskazówki Pisma Świętego zatroszczył się o przełożenie Biblii na język prowansalski.

Działalność kaznodziejska uprawiana przez Piotra Waldo i jego zwolenników, a więc ludzi świeckich, w większym zaś jeszcze stopniu ostra krytyka z ich strony wad duchowieństwa, doprowadziła rychło do konfliktu reformatorów z miejscowym biskupem. Wystąpił on zdecydowanie przeciwko apostołom ubóstwa i zakazał im jako laikom wszelkiej działalności kaznodziejskiej na podległym sobie terenie. Ten zakaz stał się niewątpliwie przyczyną podjętej przez Piotra Waldo w roku 1179 podróży do Rzymu. Liczył on bowiem, że papież uchyli krzywdzące zarządzenie biskupa, nie uważał bowiem, aby zasady przezeń głoszone pozostawały w jakiejś sprzeczności z oficjalną nauką Kościoła. Postępując w ten sposób, nie wziął jednak pod uwagę nastrojów kurii rzymskiej, zdecydowanie wrogich wszelkim poczynaniom w dziedzinie dobrowolnego ubóstwa od czasów niefortunnego konkordatu w Sutri i późniejszych wystąpień Arnolda z Brescii. Zdecydowały one o tym, że papież Aleksander III wyraził wprawdzie zgodę na indywidualne praktykowanie do-

browolnego ubóstwa przez Piotra i jego uczniów, ale zakazał im zdecydowanie jako osobom świeckim podejmowania jakiejkolwiek działalności kaznodziejskiej bez uzyskania uprzedniej zgody od miejscowego biskupa. A ponieważ w danym wypadku jego stanowisko było negatywne, równało się to w praktyce zahamowaniu całej akcji.

Decyzji tej Piotr Waldo nie poddał się, oświadczając, że winien posłuszeństwo Bogu a nie jego niegodnym kapłanom. Nie wiemy wszelako, czy stanowisko takie zajął bezpośrednio po uzyskaniu decyzji Aleksandra III. Przypuszczać raczej należy, iż było ono rezultatem dalszych nieporozumień z miejscowym episkopatem i że to one dopiero ściągnęły na waldensów klątwę, rzuconą przez papieża Lucjusza III w roku 1184. Przesądziła ona o dalszym traktowaniu zwolenników Piotra Waldo jako heretyków i stworzyła płaszczyznę ich porozumienia z różnymi sektami heretyckimi, a więc zapewne zarówno z henrycjjanami, jak arnoldystami.

Skryształizowaną w tych warunkach naukę waldensów możemy poznać w pełni dopiero z późniejszych relacji inkwizytorów. Przebogatego materiału w tej dziedzinie dostarcza zwłaszcza podręcznik opracowany zapewne w roku 1322 przez dominikanina, Bernarda syna Gwidonowego. Autor miał do czynienia z tą sektą w okresie, kiedy zarówno jej organizacja wewnętrzna, jak nauka, były już w pełni ukształtowane. Pozwala to prześledzić kierunek ewolucji tego odłamu ruchu ubogich na przełomie około półtora wieku.

Otóż samo życie doprowadziło w tym czasie do rozwarstwienia waldensów na małą grupę doskonałych (*perfecti*) i znacznie większą wierzących (*credentes*).

Jedynie pierwsi, którym wyłącznie przysługiwało miano waldensów, mieli przestrzegać ewangelicznego ubóstwa i wstrzeźliwości cielesnej. Uważali oni siebie za następców apostołów i z tej racji występowali w roli nauczycieli i spowiedników wierzących. Pędzili żywot wędrowny, odwiedzając współwyznawców, których utwierdzali w wierze.

Z chwilą przyjęcia do grona doskonałych, nazywanego bractwem, kandydat wyrzekał się wszelkiej własności, sprzedawał to co posiadał, a uzyskane pieniądze przekazywał przełożonemu bractwa, noszącemu tytuł *majorala*. Jeśli kandydat wstępujący do bractwa był żonaty, musiał opuścić swą małżonkę. Nie wolno mu było podejmować żadnej pracy ręcznej, podstawą zaś jego utrzymania stawała się odtąd jałmużna, świadczona przez wierzących i sympatyków. Środkami materialnymi, pochodzącymi z tego źródła, dysponował jednak wyłącznie przełożony bractwa, który rozdzielał je „każdemu wedle jego potrzeb”. Członkowie bractwa używali między sobą tytułu braci, na zewnątrz natomiast nazywali siebie Ubogimi Chrystusa lub Ubogimi z Lyonu.

Inaczej przedstawiały się nakazy dotyczące wierzących (*credentes*). Obracały się one w kręgu zaleceń moralnych. Kładziono w nich przeto nacisk na niedopuszczalność kłamstwa, przypominano zalecenie Ewangelii (Mateusz VII, 1), mówiącej „Nie sądźcie,

abyście nie byli sądzeni”. Zwracano uwagę, że nie należy czynić bliźniemu tego, czego nie chciałoby się samemu doświadczyć. Przestrzegano przed składaniem przysięg. Doradzano wreszcie zachowywanie wstrzeźliwości płciowej. Jeżeliby jednak wierzący nie mogli opanować chuci, lepiej niech nie ulegają pokusom i zawierają związki małżeńskie.

Sekta posiadała własną hierarchię duchowną, a mianowicie diakonów, prezbiterów i biskupów. W okresie narastających prześladowań członkowie sekty mieli zbierać się nocą.

Wspomniane wyżej wpływy sekt heretyckich sprawiły, że do nauki waldensów przeniknęły elementy początkowo im obce. Tak więc waldensi nie uznawali władzy papieskiej, ani też innych przedstawicieli hierarchii katolickiej. Utrzymywali, że Kościół Rzymski niesłusznie i niesprawiedliwie ich prześladowuje. Twierdzili, że ani papież, ani żaden ze wspomnianych wyżej prałatów nie posiada mocy ich ekskomunikowania. Natomiast oni, choć nie są kapłanami, mają prawo spowiadania i udzielania absencji członkom swej sekty. Utrzymywali następnie, że w wypadku sprawowania ofiary mszalnej przez grzesznika nie dochodzi do transsubstancji. Ma ona zaś miejsce, jeśli ofiarę sprawuje człowiek sprawiedliwy nawet nie posiadający święceń kapłańskich. Dotyczy to zarówno mężczyzn, jak kobiet, ale tylko członków sekty. Waldensi odrzucali czyściec i cudy dziejące się za wstawiennictwem świętych. Nie uznawali więc konsekwentnie świąt z nimi związanych, odpustów oraz modłów na intencję zmarłych. Z mo-

dlitw zachowali jedynie „Ojcie nasz” jako ustanowione przez samego Chrystusa.

Wpływ Piotra Waldo zaznaczył się również we Włoszech. Wiąże się to zazwyczaj z jego podróżą do Rzymu w roku 1179. Widać w drodze uprawiał działalność kaznodziejską, która musiała wywrzeć duże wrażenie na słuchaczach. Oto bowiem od czasu jego podróży rozpowszechnili się w Lombardii, zwłaszcza wśród tamtejszych tkaczy, zwolennicy głoszonej przez niego nauki. Pozostając nadal w świecie, pragnęli oni pędzić życie zbliżone do zakonnego. Trzymali się więc niewolniczo wskazań Ewangelii i usiłowali propagować ten sposób życia w społeczeństwie. Nowością w ich poczynaniach było oparcie własnej egzystencji na pracy ręcznej. Papież, podobnie jak w wypadku z Piotrem Waldo, zezwolił im również na indywidualne uprawianie ubóstwa, zakazał natomiast wszelkiego nauczania. Grupa ta była znana pod nazwą humiliatów.

Klątwa rzucona w roku 1184 na waldensów dotknęła automatycznie zbliżonych do nich humiliatów. Padli oni ofiarą prześladowań obejmujących wszystkich wyznawców dobrowolnego ubóstwa. Dopiero Innocenty III, zwróciwszy uwagę, że takie zrównanie wszystkich kierunków jest szkodliwe z punktu widzenia interesów Kościoła, domagał się wyjęcia spod cenzur duchownych tych humiliatów, którzy złożą obojętność swemu biskupowi. Dzięki temu doszło do pertraktacji przywódców zgromadzenia humiliatów z kurią rzymską i uzyskania zatwierdzenia przedstawionej przez nich reguły. Po długich rokowaniach nastąpiło to

w czerwcu 1201 roku. Zatwierdzona reguła zawierała zapożyczenia zarówno benedyktyńskie, jak augustiańskie. Sankcjonowała obok zgromadzenia męskiego i żeńskiego, podporządkowanych formom życia zakonnego, bractwa ludzi świeckich, żyjących jednak we wspólnocie i pracujących razem. Obok wymienionych dwóch grup istnieli również sympatycy ruchu nie związani z żadną ze wspólnot.

Nie wszyscy jednak humiliaci poszli na ugodę z kurią rzymską. Mniejszość pozostała wyznawcami skrajnych poglądów i zmieszawszy się z potępionymi przez Kościół zwolennikami Patarii i Piotra Waldo przyjęła nazwę *Pauperes Lombardi*.

Zabiegi Innocentego III, mające na celu podporządkowanie Rzymowi ruchów ubogich w całości, nie ograniczyły się oczywiście do humiliatów. Od roku 1206 zostały podjęte przez kurię rzymską zabiegi o doprowadzenie do ugody również z waldensami. Osiągnęły one pewien sukces, bowiem w roku 1208 przywódca waldensów, biorących udział w dyspucie odbytej w hrabstwie Tuluzy w Pamiers, Durandus, w imieniu własnym i swoich towarzyszy dokonał aktu oboediencji wobec Rzymu. Grupa ta została nazwana „katolickimi ubogimi” (*ordo pauperum catholicorum*), zakonem jednak mimo łacińskiej nazwy *ordo* nie była.

„Katoliccy ubodzy” zachowali z waldenskich założeń całkowite wyrzeczenie się własności i przyjęcie jako podstawy utrzymania jałmużny, świadczonej przez wiernych. Zgromadzeniu papież przyznał prawo głoszenia kazań.

Polityka pojednawcza Innocentego III nie znajdowała zrozumienia pośród niższej hierarchii kościelnej. Traktowała ona z nieufnością „katolickich ubogich”, zmuszając papieża do wielokrotnych wyjaśnień tej sprawy. Wszystko to przyczyniło się do krótkotrwałości wspomnianej organizacji, która w ciągu pół wieku musiała zdecydować się bądź na likwidację, bądź też na fuzję z zatwierdzonymi przez Rzym zakonami.

Stanowisko zajęte przez Innocentego III w sprawie „katolickich ubogich” nie było bynajmniej odosobnioną próbą pozyskania waldensów. W roku 1210 papież udzielił bowiem zgody innej grupie, pozostającej pod przewodnictwem Bernarda Primusa, na prowadzenie działalności kaznodziejskiej. Miała ona na celu propagowanie dobrowolnego ubóstwa i upowszechnianie znajomości Pisma Świętego. Podstawą egzystencji materialnej tej grupy miała być natomiast nie jałmużna, lecz praca ręczna jej członków. Ale i ta próba, podobnie jak poprzednie, zawiodła. Z chwilą zaś rozkwitu ruchu franciszkańskiego utraciła całkowicie rację bytu.

BIEDACZYNA Z ASSYŻU

Wzrastający w ciągu XII i XIII wieku dobrobyt miast włoskich szedł w parze z pogłębianiem się antagonizmów klasowych wśród zamieszkującej tam ludności. Kontrasty między szczupłym ilościowo, lecz opływającym w dostatki patrycjatem a wzrastającą liczbowo grupą sproletaryzowanego gminu stawały się coraz jaskrawsze. Wywoływały one ostry ferment społeczny, który przeradzał się niejednokrotnie w otwartą wojnę domową. Jej natężenie potęgowała walka o władzę w mieście warstw posiadających, spory mieszczan z miejscowym bogatym klerem i wreszcie ostra rywalizacja poszczególnych ośrodków miejskich między sobą. Wykorzystywały ją pozostające w stałym sporze Cesarstwo i Papiestwo.

Nie można się dziwić, że w takiej atmosferze rodziły się nie tylko różne koncepcje polityczne, ale również mistyczne prorocтва dotyczące mających nastąpić doniosłych zmian. Zapowiadały one głębsze przeobrażenia społeczne, dla których wzorem stały się nie zawsze jednoznaczne słowa Ewangelii.

W takich to właśnie okolicznościach doszło we Włoszech do wystąpienia nowego apostoła idei dobrowolnego ubóstwa. Był nim Franciszek z Assyżu. Uznany rychło przez Kościół za świętego, stał się niebawem ulubionym bohaterem nie tylko hagiografii i legend średniowiecznych, ale także twórczości artystycznej i fikcji literackiej aż do naszych czasów włącznie.

Jego postać jest dzięki temu lepiej znana aniżeli innych apostołów ubóstwa. Pozwala to na zapoznanie się nie tylko z wyznawaną przez Franciszka ideologią, ale również z ewolucją stosunku do niej oficjalnych czynników kościelnych.

Urodzony w Assyżu w roku 1182, jako syn bogatego kupca tekstylnego Piotra Bernardone, był Franciszek typem złotego młodzieńca spędzającego beztrosko czas na hulankach i zabawie w gronie podobnych sobie towarzyszy w charakterze ich przywódcy (*princeps juventutis*). Niewola, do której się dostał w czasie wojny między Assyżem a Perugią, niefortunna wyprawa wojenna na południe i wreszcie ciężka choroba stały się wedle zgodnej opinii hagiografów przyczyną głębokiego przełomu, jaki w nim nastąpił. Doszedłszy wówczas do przekonania, że uciechy dworskie, którym się dotąd oddawał, świadczą o zupełnej nicości duchowej, zerwał Franciszek z prowadzonym trybem życia i zaczął uprawiać surową ascezę, obierając w myśl wskazań Ewangelii dobrowolne ubóstwo jako drogę wiodącą do doskonałości. Radykalna zmiana warunków życia nie pozbawiła go jednak wrodzonego romantyzmu i poetycznej wyobraźni. Wychowany w kulcie południowo-francuskiej poezji dworskiej, przedstawiał sobie ubóstwo jako urodziwą niewiastę, której wedle wzoru rycerskiego pragnął służyć i stać się jej oblubieńcem. Znalazło to wyraz w napisanej zapewne przez jego ucznia „Pieśni na cześć ubóstwa”, tak pięknie sparafrazowanej potem przez Dantego w *Boskiej Komedii*.

Takie postępowanie Franciszka doprowadziło go do ostrego konfliktu z ojcem i przyspieszyło wyrzeczenie się przez syna nie tylko wszelkiej własności, ale nawet odzieży otrzymanej z domu. Biorąc asumpt do słów Ewangelii mówiącej, że Chrystus kiedy rozsyłał swych uczniów zakazał im zabierać ze sobą nie tylko pieniędzy, ale nawet torby podróżnej i obuwia, postanowił Franciszek zastosować się również do tego zalecenia. Został więc wędrownym kaznodzieją, który boso, okryty łańchmanami przemierzał drogi Umbrii. W czasie tych wędrówek nawoływał rodaków do czynienia pokuty i uprawiania dobrowolnego ubóstwa. Powołując się zaś na słowa Pisma Świętego wzywał ich do wyrzeczenia się gwałtu i wojny. Znalazł też rychło uczniów i naśladowców, którym wskazał, jako zalecenia mające kierować ich działalnością, trzy ustępy Ewangelii, a mianowicie: „Jeśli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj co masz i daj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie; a przyjdź, pójdź za mną” (Mat. XIX, 21), „Nie bierzcie nic na drogę, ani torby podróżnej, ani chleba, ani pieniędzy, ani nie miejcie po dwie suknie” (Łuk. IX, 3) i „Jeśli kto chce iść za mną, niech sam siebie zaprze i weźmie krzyż swój a naśladuje mnie” (Mat. XVI, 24). Uważał, że są one wystarczającą miarą postępowania i że należy ich dosłownie przestrzegać.

Niewątpliwym atutem w ręku Franciszka było to, że zetknął się z życzliwym stosunkiem do siebie miejscowego biskupa. On też osłonił go przed gniewem ojcowskim i otoczył opieką w pierwszych latach działal-

ności pokutniczej. Kaznodziejstwo jednak uprawiane przez świeckich budziło wśród kleru głęboką nieufność, przeradzającą się nawet niekiedy w otwartą nienawiść. Ten stan rzeczy skłonił więc biskupa do poparcia petycji z jaką Franciszek zwrócił się w imieniu własnym i 12 swych uczniów do papieża Innocentego III. Prosił w niej o zalegalizowanie swojej dotychczasowej działalności. Sprawa nie była łatwa do przeprowadzenia, przedstawiona bowiem do zatwierdzenia reguła nie stwarzała ram dla tradycyjnie pojmowanej organizacji zakonnej. Gorzej, nie przewidywała również wspólnego życia członków zgromadzenia, którzy jako typowi wędrowni kaznodzieje mieli przebywać w dowolnie wybranych przez siebie miejscach, spełniając tam honorowo różne posługi. Miały to być szpitale, przytułki, leprosoria (kolonie trędowatych) itp. W tych warunkach ostrożny Innocenty III, który mimo chęci dojścia do porozumienia z ruchami ubogich był przeciwny mnożeniu liczby zakonów, zaproponował, aby Franciszek przyłączył się do którejś z istniejących reguł. Ostatecznie jednak na jego usilne prośby, poparte przez jednego z pozyskanych kardynałów kurialnych (Jan Colonna), jak również ze względu na bezgraniczne posłuszeństwo okazywane władzom kościelnym przez Franciszka, udzielił mu ustnego zezwolenia na kontynuację dotychczasowej działalności. Zastrzegł jednak wyraźnie, że Franciszek ma się ograniczyć do omawiania zagadnień natury moralnej, w żadnym zaś wypadku nie wolno mu poruszać problemów dogmatycznych. Aby zaś nie stwarzać niebezpiecznego pre-

cedensu przez udzielenie laikowi zgody na prowadzenie działalności kaznodziejskiej, papież wyświęcił Franciszka na diakona, a jego uczniom zalecił noszenie tonsury.

Stworzone przez Franciszka zgromadzenie miało pierwotnie na celu własne tylko zbawienie, występowało więc pod nazwą „viri poenitentiales de civitate Assisii oriundi” (mężowie pokutnicy z miasta Assyżu) i było czymś w rodzaju bractwa (*fraternitas*). Po uzyskaniu aprobaty papieskiej dla swej działalności a także wobec wzrostu liczby adeptów zdecydował się Franciszek na zmianę nazwy. Początkowo myślał o krótkiej „ubodzy z Assyżu”. Władze kościelne jednak w obawie stworzenia chociażby pozornych powiązań z potępionym przez Rzym ruchem „ubogich z Lyonu” i „ubogich z Lombardii” projektowi temu się sprzeciwiły. Tak więc zgromadzenie od wskazania zawartego w słowach pierwotnej reguły „niech będą najniżsi” (*sint minores*) otrzymało nazwę Braci Mniejszych (*Ordo Fratrum Minorum*).

Reguła, jaką Franciszek ułożył dla swoich uczniów, była krótka i surowa. Żądał od nich rygorystycznego przestrzegania ubóstwa. Głosił pogardę pieniądza, który przyrównywał do bezużytecznych kamieni. Domagał się, aby nie tylko jego uczniowie wyrzekli się własności nawet najdrobniejszych przedmiotów użytku osobistego, lecz również, by zgromadzenie jako takie niczego nie posiadało. Bracia Mniejsi mieli żyć o zebranych chlebie. Nie rozumiał tego Franciszek jednak jako jałmużny, lecz traktował jako dobrowolny da-

tek za usługę lub pracę wykonaną przez braci. Pracy bowiem, jako sposobowi zwalczania zgubnego lenistwa, przypisywał duże znaczenie. W zamian za nią pozwalał przyjmować datki tylko w naturze tak, by po zaspokojeniu potrzeb braci pozostałość mogła być przekazana innym potrzebującym. Bracia mieli być pozbawieni stałej siedziby. Przebywali więc w pieczarach okolicznych gór lub budowanych ad hoc szałasach. Ponieważ zaś stanowili typ wędrownych pokutników i kaznodziejów, niejednokrotnie korzystali również z przygodnych noclegów lub sypiali pod gołym niebem. Mieli oddziaływać zarówno przykładem własnego surowego bytowania, jak słowem, nawołując do przestrzegania chrześcijańskiego trybu życia czasów apostoelskich.

Nie mając stałej siedziby, spotykali się bracia periodycznie, zazwyczaj w dniu Zielonych Świątek i na św. Michała, w kościółku odbudowanym przez Franciszka w Porciunculi. Były to ich pierwsze kapituły, w których uczestniczyli podówczas wszyscy członkowie zgromadzenia. W czasie tych spotkań bracia dzielili się doświadczeniami i umacniali w wierności dla reguły.

Franciszek, poddając ostrej krytyce przywiązanie ludzi świeckich do dóbr doczesnych i zbytku, nie przemilczał również wad kleru. Ograniczał się jednak do strony moralnej, wstrzymując się przed dyskredytowaniem hierarchii kościelnej i poddawaniem krytyce obowiązujących dogmatów. A chociaż groził usunięciem ze zgromadzenia braci popadających w konflikt

z nauką oficjalnego Kościoła, działalność jego była obserwowana przez władze duchowne z wielką podejrzliwością. Wzrastała ona w miarę sukcesów i lawinowego powiększania się liczby członków zgromadzenia.

Nieudana wyprawa misyjna Franciszka do Egiptu (1219) oddaliła go na czas pewien od rzeszy nowo zgłaszających się braci. Toteż pogłoski o jego śmierci na Wschodzie wywołały głęboki ferment wśród członków zgromadzenia. Dały się wśród nich słyszeć głosy o konieczności złagodzenia surowej reguły. Doszło nawet między nimi na tym tle do ostrych rozdźwięków.

Docierające do uszu Franciszka wiadomości o kryzysie przeżywanym przez zgromadzenie, skłoniły go do przyśpieszenia powrotu do kraju i zajęcia się reformą dotychczasowej, nadmiernie liberalnej, reguły. Wówczas to na przełomie 1220 i 1221 roku powstała jej nowa wersja, znana powszechnie pod nazwą pierwszej reguły św. Franciszka. Zachowując wiele z postanowień reguły poprzedniej oraz podkreślając znaczenie pogody ducha, która winna cechować braci (*gaudentes in Domino*, stąd *joculatores Domini*) wprowadzała ona nową zasadę organizacyjną i zastępowała osobisty autorytet Franciszka przez władzę wybieranego na kapitule generała (*minister generalis, servus totius fraternitatis*) oraz podległych mu, mianowanych przez niego, ministrów prowincjonalnych (*ministri provinciarum*). Ustanawiała także wzorem istniejących zakonów instytucję nowicjatu.

Powstałą sytuację wykorzystała kuria rzymska. Pełniący z jej ramienia od roku 1220 obowiązki kardynała-protektora zgromadzenia biskup Ostii, Hugolin z Segni, starał się za wszelką cenę doprowadzić do osłabienia radykalizmu Braci Mniejszych i powstrzymania ich przed skrajnymi sposobami uprawiania ubóstwa. Znajdował poparcie wśród przeciwników nadmiernego rygoryzmu w zgromadzeniu, którzy dowodzili, że bracia po dobrowolnym wyzbyciu się własności pasożytują na bliźnich, pozbawiając chleba prawdziwie ubogich. Franciszek bronił się przed tymi zakusami na czystość swej nauki, stopniowo jednak ulegał wywieranemu naciskowi. Tak więc ostatecznie w roku 1223 po długotrwałych dyskusjach wśród członków zgromadzenia kardynał-protektor przedstawił papieżowi Honoriuszowi III projekt nowej reguły, uzyskując wydanie bulli zatwierdzającej.

Reguła miała zapobiec przede wszystkim ewentualnym konfliktom z hierarchią kościelną. Dlatego też podkreślała na wstępie posłuszeństwo wobec Rzymu i zarządzała surowe sprawdzanie prawowierności zgłaszających się kandydatów. Dopiero ci spośród nich, którzy zostali zakwalifikowani jako nadający się do przyjęcia w skład zgromadzenia, mieli zgodnie ze słowami Ewangelii wyzbyć się posiadanego majątku, a otrzymaną zapłatę rozdzielić między ubogich. Zakazane im było otrzymywanie pieniędzy bezpośrednio lub też za czyimś współdziałaniem. Jeśli zaś pracowali, mogli być wynagradzani tylko w naturze, uzyskując utrzymanie dla siebie i braci. Nie wolno im było mieć

żadnej w ogóle własności, nie posiadając zaś swego domu winni zachowywać się w świecie „jako przychodnie i goście”, którzy służą Bogu w ubóstwie i pokorze³⁵. Powołując się na słowa Ewangelii (Mat. V, 39), reguła wzywała braci do uprawiania pokory i niesprzeciwiania się złu. Równocześnie jednak ujmowała luźne dotąd, mimo wszystko, zgromadzenie uczniów Franciszka w ściślejsze karby dyscypliny zakonnej, nakazując im posłuszeństwo wobec ministra generalnego. Zobowiązywała nadto, ale już tylko starszyznę, do zbierania się co trzy lata na kapitułę dla omawiania spraw bieżących i wyboru generała zgromadzenia. Reguła stanowiła wreszcie, że działalność kaznodziejska braci mogła być prowadzona jedynie za zgodą miejscowego biskupa, kaznodziejstwu zaś pozwalano poświęcać się tylko temu spośród braci, który otrzymał aprobatę ministra generalnego. Inni członkowie zgromadzenia mieli oddziaływać na otoczenie przykładem własnego życia.

Tak więc nowa reguła stwarzała możliwość odizolowania zbyt radykalnych elementów zgromadzenia od wpływu na społeczeństwo i umożliwiała niedopuszczanie w przyszłości do bractwa żywiołu podejrzanego.

W ten sposób ocenił regułę z roku 1223 również chyba i sam Franciszek. Potwierdzeniem tej hipotezy jest całkowite odsunięcie się jego od zgromadzenia po tej dacie. Ostatnie lata życia (zm. 3 X 1226) starał się spędzić w odosobnieniu, uprawiając w ramach, na jakie pozwalał mu katastrofalny stan zdrowia, surową ascezę i spędzając czas na modlitwie.

W trosce o zachowanie przez Braci Mniejszych idei dobrowolnego ubóstwa, będącej podwaliną stworzonego przezeń zgromadzenia, sporządził Franciszek testament zawierający wskazania na przyszłość dla uczniów. Wzywał ich przeto do poprzestawania w myśl zaleceń Ewangelii na jedynej sukni łątanej, przypominał, że winni pozostać prostaczkami uległymi wobec wszystkich, nakazywał, by pracowali fizycznie nie dla zapłaty, lecz dla zwalczania próżniactwa. Podkreślał wreszcie, że jeśli nie otrzymają wynagrodzenia za swą pracę, wolno im będzie prosić o jałmużnę. A chociaż testamentu swego nie uważał ani za nową regułę, ani nawet za uzupełnienie obowiązującej, pragnął, by z jego treścią zapoznawano braci na kapitule bezpośrednio po odczytaniu reguły.

Postać Franciszka z Assyżu nie jest pozbawiona swoistego tragizmu. Podejmując w zgodzie z oficjalnym Kościołem dzieło odnowy społeczności chrześcijańskiej, przekonał się o sprzeczności występującej między wyznawanymi zasadami a rzeczywistością dnia codziennego oraz stwierdził, że głoszonych przez siebie ideałów, a więc dobrowolnego ubóstwa i stosunku do pracy, nie był w stanie zaszczepić w pełni nawet własnym swym uczniom. Przemawia za tym to chociażby, że nacisk kół kurialnych w kierunku złagodzenia surowych w tej mierze przepisów pierwotnej reguły nie napotkał oporu ze strony większości członków zgromadzenia. Przeciwnie, skłonił ich do dyskusowania problemu własności i pracy, co znalazło później tak dosadny wyraz w dziełach św. Bonawentury.

Ten wybitny przedstawiciel ruchu franciszkańskiego wystąpił bowiem w związku z atakami Wilhelma z St. Amour w obronie złagodzonej reguły Braci Mniejszych (1223). Pisał więc, że należy odróżniać własność (*dominium*) od użytkowania (*usus*). To ostatnie w odniesieniu do przedmiotów codziennego użytku jest przecież warunkiem koniecznym ludzkiego istnienia. Najlepszy tego przykład mamy w życiu ubogich, którzy nie dysponując własnością, korzystają przecież z dóbr codziennego użytku. Dlatego też Bonawentura skłonny jest uznać za słuszne twierdzenie o kontentowaniu się pożywieniem i odzieżą. Przy tej sposobności podkreślił jednak, że winien to być *usus pauper*, tzn. że przedmioty użytkowane przez braci mają tak co do liczby, jak ceny i jakości odpowiadać wymogom ubóstwa. Inaczej natomiast aniżeli Franciszek traktował on pracę. Stwierdzał bowiem w oparciu o wyżej przytoczone argumenty, że o ile nikt nie może wyręczyć bliźniego w jedzeniu, które jest koniecznym warunkiem utrzymania go przy życiu, to jeden człowiek potrafi zastąpić drugiego w pracy. Dlatego też uprawiający dobrowolne ubóstwo, nawet jeśli są w pełni sił fizycznych, nie są obowiązani do pracy ręcznej, lecz tylko do ćwiczeń duchowych. Podstawą ich egzystencji będzie przeto chleb żebraczy. W związku z tym twierdzeniem Bonawentura wyróżniał trzy rodzaje żebractwa. Pierwszy – wypływający z potrzeby naturalnej, tj. choroby lub ułomności. Drugi – mający na celu ochronę występku, tj. próżniactwa lub niegodziwego zysku. Trzeci wreszcie, który dąży do naśladowania Chrystusa

i umożliwienia pracy apostołskiej prowadzonej w jego imieniu. Ten ostatni rodzaj żebractwa Bonawentura pochwalał i zalecał członkom zgromadzenia Braci Mniejszych.

Poglądy sformułowane przez Bonawenturę w parę dziesiątków lat po śmierci Franciszka z Assyżu były przedmiotem rozważań wśród członków zgromadzenia już za jego życia. Nic więc dziwnego, że w testamencie założyciela zgromadzenia Braci Mniejszych obok wyrazów posłuszeństwa wobec przedstawicieli hierarchii kościelnej, nawet w wypadku prześladowania z ich strony, znalazł się dłuższy ustęp poświęcony pracy. Stwierdzał w nim Franciszek, że zawsze starał się pracować fizycznie i chce to czynić nadal. Zalecał taki tryb życia członkom zgromadzenia. Powinni oni tak postępować nie dla otrzymywanej zapłaty, ale dla służenia przykładem bliźnim oraz dla pognębiania lenistwa i próżniactwa. Uciekać się do żebrania można dopiero wówczas, gdy się nie otrzymuje zapłaty za swoją pracę.

W wytworzonej przez regułę roku 1223 sytuacji Franciszek mógł jednak tylko liczyć na oddziaływanie swego przykładu. Ten zaś, jak okazało się niebawem, był mimo rychłej kanonizacji twórcy ruchu franciszkańskiego niewystarczający dla zapobieżenia sporom wewnętrznym w łonie zgromadzenia.

CHILIASTYCZNE ROJENIA

Zwolennicy dobrowolnego ubóstwa, napotykając na bardziej lub mniej ukryte przeciwdziałanie hierarchii kościelnej, nie mieli możliwości zajmować się sami wizją społeczeństwa zreformowanego w myśl głoszonej przez nich ideologii. Stąd wielka popularność jaką cieszył się wśród nich kalabryjski opat Joachim z Fiore (1130–1202).

Kaznodzieja ludowy i pustelnik, egzegeta Pisma Świętego i mistyczny wizjoner, był on również autorem nowej periodyzacji dziejów ludzkości. W przeciwieństwie do Augustyna dzielił je na trzy okresy (status mundi): 1) od stworzenia świata do narodzin Chrystusa, 2) od narodzin Chrystusa do roku 1260 oraz 3) od roku 1260 do końca świata. Nazwał je okresami Ojca, Syna i Ducha Świętego, zaś ostatnią cezurę 1260 roku ustalił na podstawie dociekań z zakresu symboliki liczb oraz rachuby generacji biblijnych (w pierwszym okresie 21, w drugim 42 generacje po 30 lat każda). Pierwszy okres – jego zdaniem – cechowało panowanie ludzi świeckich i stosowana przez nich na podstawie surowych zaleceń Starego Testamentu niewola i ucisk. Drugi wprowadził rządy duchowieństwa i na mocy wskazań obowiązującego wówczas Nowego Testamentu przyniósł pewne polepszenie stosunków między ludźmi. Był to więc okres pośredni między niewolą a wolnością. Trzeci wreszcie spowoduje przejęcie władzy przez mnichów, działających wedle wskazań

Ewangelii wiecznej (Objawienie św. Jana XIV, 6) oraz kierujących się miłością ku bliźnim. Stanie się on przede wszystkim okresem pełnej swobody ducha. Na skutek tego ludzie będą mogli całkowicie poświęcić się życiu kontemplacyjnemu, zaniknie bowiem konieczność pracy a w związku z tym również pojęcie własności. Ten oczekiwany przełom urzeczywistni nowy zakon, który nie posiada żadnego majątku i przestrzega pilnie zasad ewangelicznego ubóstwa.

Wizja doskonałego ustroju przyszłego społeczeństwa oraz wskazanie aktorów, którym w zbliżającym się przewrocie przypadnie główna rola, wywarły duże wrażenie na apostołach ruchu ubogich. Doszukiwali się oni w prorocत्वach Joachima z Fiore samych siebie, dochodząc do przekonania, że bliski jest czas zwycięstwa głoszonej przez nich ideologii. Joachim z Fiore stał się z tych samych powodów popularny wśród Braci Mniejszych, którzy przeciwstawiali się zdecydowanie próbom złagodzenia przez hierarchię kościelną pierwotnej reguły franciszkańskiej.

Walka o utrzymanie zasady bezwzględnego ubóstwa toczyła się w ramach zgromadzenia Braci Mniejszych, przechodząc rozmaite etapy. Stanowisko rygorystów umocnił testament Franciszka z Assyżu, w którym twórca zgromadzenia wzywał swych uczniów do wiernego przestrzegania zasady ubóstwa, zakazując im zdecydowanie posiadania własnych kościołów, klasztorów oraz zabiegania o przywileje papieskie. Te zalecenia poddał jednakże w wątpliwość dawny kardynał protektor zgromadzenia, Hugolin, który obrany papieżem

pod imieniem Grzegorza IX w bulli z dnia 28 września 1230 roku oświadczył oficjalnie, że Braci Mniejszych obowiązuje reguła z roku 1223, zaś zalecenia testamentu Franciszka nie posiadają mocy wiążącej. Ze swej strony ówczesne władze zgromadzenia w osobie generała Eliasza z Cortony swym postępowaniem zdawały się popierać starania o dalsze złagodzenie nakazu ubóstwa. Nadto, nie chcąc dać się ubiec zakonowi kaznodziejskiemu, który dzięki uzyskanym przywilejom konkurował w akcji duszpasterskiej skutecznie z duchowieństwem diecezjalnym, zaczęły zabiegać w kurii rzymskiej o podobne uprawnienia dla siebie.

Dążenia te papieżstwo starało się popierać, stwarzając warunki materialne pozwalające minorytom skoncentrować się całkowicie na kierownictwie duchowym społeczności chrześcijańskiej. Tak więc papież Innocenty IV, dzięki zastosowaniu wybiegu prawnego, zlikwidował w praktyce zakaz posiadania przez zgromadzenie majątku. Uznał bowiem w dniu 14 listopada 1245 roku, że wszystko co zgromadzenie posiada stanowi własność Stolicy Apostolskiej, a Bracia Mniejsi są jedynie tej własności użytkownikami. Jego zarządzenie wydane w dwa lata później, tj. w roku 1247 stwarzało dalszy wyłom w zasadzie ubóstwa, zezwalało bowiem zgromadzeniu na prowadzenie interesów majątkowych. Małą pociechą dla rygorystów było to, że została utworzona funkcja skarbnika (*nuntius, bursarius*), który towarzyszył braciom załatwiającym sprawy majątkowe lub też wysyłanym w misjach oficjalnych i w ich zastępstwie przyjmował wpłaty pieniężne albo

też dokonywał wypłat. Tak więc leżący u podstaw reguły franciszkańskiej nakaz ubóstwa został w praktyce obalony. Zachowano natomiast nadal jego pozory.

Nie należy jednak przypuszczać, że odejście od franciszkańskiego ubóstwa odbyło się bez walki. W zgromadzeniu istniała spora grupa dawnych uczniów Franciszka z Assyżu, która nie zamierzała sprzeniewierzać się testamentowi mistrza. Stanowiła ona silną opozycję, która podjęła walkę z oportunistycznie nastrojonym generałem zgromadzenia. Na kapitule generalnej w roku 1227 rygoryści odnieśli zwycięstwo, zmuszając do ustąpienia Eliasza z Cortony. Został on zastąpiony na stanowisku generała przez czołowego przedstawiciela zwycięskiej opozycji, Jana Parenti. Opozycja nie zdołała jednak opanować kryzysu, przeżywanego przez zgromadzenie. Toteż poparta przez kurie rzymską grupa oportunistyczna odzyskała po paru latach utracone pozycje i doprowadziła na kapitule generalnej roku 1232 do ponownego wyboru Eliasza z Cortony. Pragnąc utrwalić odniesione zwycięstwo rozpoczął on rządy od ostrego prześladowania rygorystów. Najwybitniejsi z ich grona zostali z nakazu generała pozbawieni wolności. Nie cofano się przy tym przed użyciem fizycznej przemocy, której ofiarą padł w Niemczech Cezariusz ze Spiry, zatłuczony kijami przez swych przeciwników.

W tych warunkach dawni towarzysze Franciszka z Assyżu starali się iść w ślady mistrza, podejmując życie ascetyczne poza zgromadzeniem. Chętnie więc osiadali w odosobnionych pustelniach, gdzie uprawiali

surową ascezę. Nie rezygnowali jednak mimo to z walki w łonie samego zgromadzenia, co ściągało na ich głowy surowe represje ze strony zwierzchników. Z czasem dla tej grupy utarła się nazwa spirytuałów.

W roku 1247 spirytuałowie odnieśli w walce tej poważny sukces, doprowadzając do wyboru na generała Jana z Parmy, którego uważali za swojego stronnika. Pozostawał on pod wpływem pism Joachima z Fiore, które usposabiały go wrogo wobec dotychczasowych prób złagodzenia reguły franciszkańskiej i skłaniały do przywrócenia jej dawnej surowości. Okazało się jednak, że wyznawany przezeń joachimizm stał się poważną przeszkodą w realizacji tych zamierzeń. Był to wszak moment, kiedy poglądy Joachima z Fiore potępione oficjalnie przez kurię rzymską ściągały prześladowania na wszystkich, którzy im sprzyjali. Dotknęły one również i Jana z Parmy, który pod naciskiem papieża Aleksandra IV musiał ustąpić z zajmowanego stanowiska. Zastąpił go Bonawentura (1257), stawiający sobie jako zadanie pacyfikację zgromadzenia przy równoczesnym ratowaniu zagrożonej ideologii franciszkańskiej.

Wśród spirytuałów zaczął w tym czasie odgrywać poważniejszą rolę pochodzący z Langwedocji Piotr Jan Olivi. Podobnie jak Jan z Parmy był on także wyznawcą joachimizmu i pozostawał pod wrażeniem zapowiedzianego przez kalabryjskiego wizjonera przewrotu. Występując jako zwolennik rygorystycznego przestrzegania przez uczniów Franciszka z Assyżu nakazu ubóstwa i jak najsurowszej interpretacji tzw.

„usus pauper”, chciał by wskazania powyższe obowiązywały również wszystkich biskupów. Umożliwiłoby to, jego zdaniem, przywrócenie Kościołowi czystości czasów apostoelskich.

Spirytuałowie, którzy występowali w obronie zwalczanej przez władze kościelne zasady bezwzględnego ubóstwa, wysuwali tezę, że nawet papież nie jest władny modyfikować ustalonej przez Franciszka z Asyżu reguły. Takie ich stanowisko, jak również otwarta sympatia okazywana prorocत्वom Joachima z Fiore, ściągnęły na nich prześladowania a nawet oskarżenia o herezję ze strony hierarchii kościelnej. Przyczyniało się natomiast do wzrostu ich popularności wśród ludu, który niebawem obdarzył tę grupę franciszkańską mianem „fraticelli”.

Elekcja, która w lipcu 1294 roku wyniosła na Stolicę Piotrową pod imieniem Celestyna V sędziwego pustelnika Piotra z Murrone, ożywiła nadzieje rygorystów. Nowy papież wykazywał pełne zrozumienie dla ascetycznych dążeń spirytuałów i chociaż nie bardzo się orientował w subtelnościach bronionych przez nich odchyień od obowiązującej reguły franciszkańskiej uczynił poważny krok naprzód dla uporządkowania jątrzących się stosunków w zgromadzeniu. Zgodził się mianowicie na to, by spirytuałowie zostali zwolnieni z obowiązującego posłuszeństwa wobec władz zgromadzenia i stworzyli autonomiczną grupę „ubogich pustelników”. Z takim postawieniem sprawy nie chciała się zgodzić starszyzna zakonna, która traktowała spirytuałów jako apostatów i nie cofała się przed użyciem

siły fizycznej dla zmuszenia opornych do posłuszeństwa. A że Celestyn V, nie przygotowany do przełamania piętrzących się przed nim trudności, ustąpił z zajmowanego stanowiska już w dniu 13 grudnia 1294 roku, spirytuałowie zostali pozbawieni oddanego sobie obrońcy.

Następca Celestyna V, Benedykt Gaetani, który przyjął imię Bonifacego VIII, w niczym nie przypominał swego poprzednika. Przede wszystkim zaś nie zamierzał tolerować radykalizmu spirytuałów, kwestionujących legalność jego elekcji. Występując w obronie jedności zgromadzenia Braci Mniejszych, uznał papież spirytuałów za apostatów, a udzielił pełnego poparcia stronnictwu oportunistycznemu, które opowiadało się za złagodzeniem surowej pierwotnie reguły. Na tym tle doszło w kilkanaście lat później, około roku 1316, do zdecydowanego rozłamu wśród Braci Mniejszych.

Postępowanie Bonifacego VIII nie tylko nie usunęło istniejących tarć, lecz je spotęgowało. Wśród pospólstwa panowało wzburzenie. Coraz powszechniej kolportowano przerobione ad hoc proroctwa Joachima z Fiore. Przedstawiały one Bonifacego VIII jako antychrysta i głosiły, że prześladowania prawdziwych uczniów Franciszka z Assyżu, tzn. spirytuałów, są zapowiedzią zbliżającego się końca okresu Syna i ostatnimi próbami zwalczania sprawiedliwych przez moce piekielne.

Przykład Franciszka z Assyżu i toczący się spór w sprawie pojmowania nakazu ubóstwa sprawiły, że w ciągu XIII wieku zaczęły się mnożyć zgromadzenia

uprawiające ascezę według własnego rozumienia. Od jej form okoliczna ludność nadawała ascetom różne nazwy. Jednych więc zwała „boscaroli”, bo przebywali w zaroślach leśnych. Inni otrzymali nazwę „saccati”, bo za odzież służył im zgrzebny wór. Wszystkie te odmiany ascetów, hołdujących dobrowolnemu ubóstwu, utrzymywały się z jałmużny. Franciszkański kronikarz XIII-wieczny, Salimbene, przedstawiając ich jako konkurentów własnego zgromadzenia, pisał z goryczą – „my i bracia zakonu kaznodziejskiego nauczyliśmy ludzi żebraniny; teraz więc byle kto nakłada kaptur mnisi na głowę i chce tworzyć zakon żebrzący”. Ale nie tylko franciszkanie patrzyli złym okiem na ten stan rzeczy. Również i kuria rzymska była niechętna zarówno tworzeniu nowych zakonów w ogóle, jak żebrzących w szczególności. Papież Grzegorz X przeprowadził na soborze lyońskim 1274 roku zakaz dalszego powoływania ich do życia i wydał polecenie, by wszystkie te zgromadzenia, które nie uzyskały papieskiej legalizacji, zaprzestały swej działalności. Werdyktowi temu poddali się zarówno wspomniani wyżej „boscaroli”, jak „saccati”. Nie uznali go natomiast tzw. „Bracia Apostolscy”.

Dzieje powstania tego ostatniego zgromadzenia są znamienne dla nastrojów nurtujących pospólstwo włoskie w połowie XIII wieku i mogą świadczyć o szerokiej popularności, jaką cieszyły się wśród niego pro-roctwa Joachima z Fiore.

Salimbene, wrogo nastrojony dla Braci Apostolskich, przedstawia twórcę tego zgromadzenia, Gerarda

Segarellego z Parmy, jako pospolitego półgłówka. Nie przyjęty do zgromadzenia Braci Mniejszych z powodu swej ograniczonej umysłowej, spędzał długie godziny na medytacjach w kościele klasztornym. Ich rezultatem była decyzja samodzielnego wejścia na drogę wiodącą ku ewangelicznej doskonałości i samowolne przywdzianie szat mających przypominać odzienie, w jakie na malowidłach kościelnych miejscowi artyści przybrali postacie apostołów. Segarelli rozpoczął swą działalność od sprzedaży niewielkiej posiadłości, która doń należała, i rozdania pieniędzy na ulicach Parmy między przypadkowych przechodniów. Salimbene utrzymuje z oburzeniem, że pieniądze te dostały się nie tyle w ręce ubogich, co sprytnych łobuzów, wykorzystujących naiwność ofiarodawcy. Wyzbywszy się w ten sposób własności, utrzymywał się Segarelli z jałmużny, nawołując pospólstwo do czynienia pokuty. A że zaraza mrowa, szalejąca we Włoszech w roku 1259, wydawała się wielu mieszkańcom tego kraju zapowiedzią przewidywanego przez Joachima z Fiore na rok 1260 przełomu dziejowego, wywołując masowe wystąpienia pokutujących biczowników – nie brakło Segarellemu ani słuchaczy, ani oddanych uczniów. Rekrutowali się oni przede wszystkim z gminu miejskiego i wiejskiego, krowiarzy i świniopasów, jak mówił o nich z ironią Salimbene. Niewątpliwie niektórych z tego grona pociągała nie tyle ideologia, co perspektywa nieróbstwa i łatwego życia. Segarelli, wychodząc z założenia, że jego uczniowie powinni prowadzić tryb życia zalecony przez apostołów, nazwał swe zgromadzenie Braćmi

Apostolskimi. Starał się też bezskutecznie o jego legalizację w Rzymie.

Posługując się jako jedynym źródłem kroniką niezycznego Segarellemu Salimbene lub jednostronną mimo wszystko opinią inkwizytorów, trudno bez obawy popełnienia błędu przyjmować za dobrą monetę wszystkie ich twierdzenia. Tak więc np. Salimbene utrzymuje, że Segarelli dla okazania siły woli i wstrzemięźliwości sypiał wraz z kobietami, nie doprowadzając jednak nigdy do stosunku cielesnego z nimi. Te praktyki stosowane przez jego uczniów dawały jednak mniej budujące rezultaty i przyczyniały się do oskarżania Braci Apostolskich o rozwiązłość płciową. Miała ona nawet przybierać niekiedy formą pederastii. Kto wie jednak czy w zarzucanej Braciom Apostolskim swobodzie stosunków płciowych nie kryły się niezauważone przez obserwatorów problemy innego rodzaju. Być może chodziło tu o odrzucenie jeszcze jednego przejawu prawa własności, jakim było podówczas niewątpliwie małżeństwo. Jeśli przypomnimy sobie, że z zarzutem rozwiązłości płciowej spotykały się wszystkie niemal skrajne ruchy społeczne aż do współczesnych nam czasów – to interpretacja taka wydaje się możliwa do przyjęcia. Ubocznym motywem wspomnianego postępowania mogła być poza tym chęć równouprawnienia kobiet, cechująca wielu zwolenników ruchu ubogich.

Dziwacznie przedstawiał się ceremoniał przyjmowania nowych adeptów do zgromadzenia Braci Apostolskich. Oto bowiem dla podkreślenia ubóstwa, jakie

zgłaszający się ślubowali, musieli oni w obecności współwyznawców zebranych w kościele a czasem nawet pod gołym niebem rozbierać się do naga. W czasie tej symbolicznej ceremonii wyrzekali się wszelkiej własności i zobowiązywali prowadzić życie zgodne z nakazami apostołskiego i ewangelicznego ubóstwa. Przyrzekli nadto nie uznawać poza Chrystusem żadnej władzy.

Wynikały stąd poważne konsekwencje organizacyjne. Bracia Apostolscy bowiem wypowiedzieli zdecydowanie posłuszeństwo papieżowi, odmawiając mu w szczególności prawa ekskomuniki. Utrzymywali, że od czasów Sylwestra I Kościół po zrezygnowaniu z przestrzegania ubóstwa utracił swoją pierwotną świętość i popadł w niewolę szatana. Dodawali jednak, że obok kościoła widomego, materialnego, który został nazwany w Apokalipsie Babilonem, wielką matką wszeteczeństw i bestią siedmiogłową o dziesięciu rośtach, istnieje kościół duchowy. Ten ostatni reprezentują Bracia Apostolscy oraz wszyscy wierni, którzy przestrzegają nakazu ubóstwa i są posłuszni wskazaniom Ducha Świętego.

Uprawiana przez Braci Apostolskich propaganda, a zwłaszcza prymitywny w swej naiwnej formie sposób zwalczania własności, spopularyzował ich wśród mieszkańców Parmy, miasta w którym rozpoczęli w swoim czasie działalność. Przejawem tej popularności była między innymi obfitsza jałmużna od tej, jaką dawano franciszkanom i dominikanom.

Zaniepokojone takim rozwojem sytuacji władze kościelne uzyskały w roku 1286 potępienie zgromadzenia i jego nauki przez papieża Honoriusza IV. Utrzymał je w mocy papież Mikołaj IV zarządzeniem z roku 1290. Bulle te zahamowały wzrost liczby zwolenników Segarellego, ale mimo późniejszego uwięzienia nie położyły kresu wpływom apostoła ubóstwa. Dopiero energiczna akcja Bonifacego VIII doprowadziła w roku 1300 do postawienia Segarellego przed sąd inkwizycji i spalenia go na stosie jako heretyka. Jego zwolennicy częściowo podzielili los mistrza, częściowo zaś musieli uchodzić z kraju.

Szukał schronienia w niedalekiej Dalmacji również następca Segarellego, Dolcino. Nieprawy syn księdza z diecezji Nowary, był podobno nowicjuszem franciszkańskim w Trydencie, opuścił jednak klasztor pociągnięty ideologią Braci Apostolskich. Wybił się wśród nich na czołowe miejsce, skupiając wokół siebie grono oddanych towarzyszy, wśród których znalazła się także eks-mniszka Małgorzata.

Uwięzienie a potem śmierć Segarellego oraz represje w stosunku do jego zwolenników rozproszyły i zmusiły do ukrywania się Braci Apostolskich. Ich działalność skierował dopiero na nowe tory Dolcino, który dla podniesienia współwyznawców na duchu wystosował do nich z wygnania w Dalmacji trzy listy. Dwa znamy na podstawie streszczenia podanego przez inkwizytorów.

Tak więc w pierwszym, datowanym w sierpniu 1300 roku, Dolcino przypominał braciom, że są zgro-

madzeniem i winni prowadzić żywot apostołski, poddając się jedynie dyscyplinie wewnętrznej i przestrzegając nakazu ubóstwa. Dowodził, że Bóg wybrał ich zgromadzenie dla zbawienia ludzkości i że on sam jest wybranym Bożym. Bóg mu w tym charakterze odkrył tajniki przyszłych losów świata i zlecił wyjaśnianie proroctw biblijnych. Twierdził z kolei, że nie tylko prześladowcy Braci Apostolskich, ale również dominikanie i franciszkanie są sługami szatana. Wszyscy oni jednak jak również całe duchowieństwo świeckie ulegną w niedługim czasie zagładzie.

W dalszym ciągu swych wywodów zajmował się Dolcino rozważaniami historiozoficznymi, pozostającymi niewątpliwie pod wpływem proroctw Joachima z Fiore. Dzieje ludzkości dzielą się jednak według niego nie na trzy, ale na cztery okresy. Pierwszy do narodzenia Chrystusa, scharakteryzowany zgodnie z koncepcją Joachima z Fiore. Drugi od narodzenia Chrystusa do pontyfikatu Sylwestra I cechowały cnoty prawdziwego kościoła apostołskiego. Z chwilą jednak, gdy za czasów Sylwestra I Kościół zerwał z nakazem ubóstwa, rozpoczął się trzeci okres – demoralizacji i zepsucia. Sprawa ulegnie radykalnej poprawie dopiero wówczas, gdy zostanie wygubione całe duchowieństwo. Będzie to początek czwartego okresu dziejów ludzkości, który winien trwać do końca świata. Nadejścia tego przełomowego momentu oczekiwał Dolcino w niedalekiej przyszłości. Tak więc w ciągu najbliższych trzech lat miała nastąpić zatrać grzesznego duchowieństwa, a Bonifacego VIII miała spotkać

śmierć. Sprawcą tego przewrotu wedle Dolcina będzie przyszły cesarz, którym zostanie Fryderyk II król Sycylii. On to po odniesionym zwycięstwie ustanowi dziesięciu nowych królów i zaprowadzi pokój. Wówczas to z wyboru Boga a nie kardynałów obejmie rządy nad Kościołem święty papież. Inkwizytorzy utrzymywali, że Dolcino widział samego siebie w tej roli. Temu papieżowi podporządkują się Bracia Apostolscy i ci spośród duchowieństwa, którzy się do nich przyłączą. Wymienieni wyżej władcy duchowni i świeccy utrzymają się przy władzy aż do nadejścia antychrysta.

Uzupełnieniem tych wywodów była treść drugiego listu z grudnia 1303 roku. Wobec wypadków, jakie zaszły między rokiem 1300 a 1303, a zwłaszcza wobec katastrofy, która spotkała Bonifacego VIII, Dolcino uznał za konieczne zaktualizować i uzupełnić swoje dawniejsze, częściowo sprawdzające się przepowiednie. Zajął się więc z kolei charakterystyką czterech ostatnich w dziejach świata papieży. Pierwszy z nich, Celestyn V, oraz ostatni, jeszcze nie znany, są dobrymi papieżami, podczas gdy drugi, Bonifacy VIII, i nie wymieniony z imienia jego następca (był nim eks-generał dominikanów, Benedykt XI) reprezentują złych. Następnie rozwodził się szerzej nad rolą Fryderyka II, którego nazywał lwem. Władca ten miał już w roku 1304 podjąć ofensywę przeciwko złemu papieżowi. Jej rezultatem będzie wyzwolenie zarówno Braci Apostolskich, jak spirytuałów oraz odnowa moralna Kościoła. Dolcino zapowiadał na rok 1303, zresztą już po zamachu na Bonifacego VIII, upadek Karola II kró-

la Neapolu, na rok 1304 ztratę wszystkich kardynałów i śmierć następcy Bonifacego VIII, zaś na rok 1305 całkowite wygubienie kleru zarówno świeckiego, jak zakonnego.

Katastrofa Bonifacego VIII podniosła wybitnie prestiż Dolcina i przyczyniła się do wzrostu liczby jego zwolenników. Na ich czele stanął on osobiście po powrocie z Dalmacji. Działalność Dolcina objęła głównie Lombardię, wywołując duże poruszenie zarówno wśród pospólstwa miejskiego, jak chłopstwa. A że w środowisku tym panował od pewnego czasu ferment, wywołany uciskiem klas posiadających mesjanistyczne prorocstwa Dolcina zyskiwały coraz większą liczbę zwolenników. Wobec rozmiarów ruchu papież Klemens V ogłosił przeciwko Braciom Apostolskim krucjatę, polecając jej zorganizowanie biskupowi Vercelli, w którego diecezji działał podówczas Dolcino.

Okazało się jednak, że sprawa nie była bynajmniej prosta. Dolcino wycofał się w góry z Gattinary nad Sesią, która w roku 1304 była ośrodkiem jego działalności i zadał tam ciężką porażkę wojskom próbującym opanować sytuację w tej okolicy. Wykazał przy tej sposobności duże uzdolnienia organizacyjne i wojskowe. Dzięki umiejętnie wybranym pozycjom zdołał oprzeć się kilkakrotnym atakom przeważających sił przeciwnika. Wymagało to nie tylko odpowiedniego przygotowania obrony, ale również zapewnienia aprowizacji licznej rzeszy Braci Apostolskich, towarzyszących mistrzowi. Można się domyślać, że okazało się to możliwe jedynie dzięki życzliwemu stanowisku okolicznej

ludności. W tych warunkach krzyżowcy musieli uciec się do zastosowania ścisłej blokady. Osłabionych głodem i zimnem towarzyszy Dolcina zaatakowały wojska biskupie dopiero w końcu marca 1307 roku, zdobywając ostatnie umocnienia i wycinając w pień stawiających opór obrońców. Oszczędzono jedynie przywódców, ale tylko w tym celu, by postawić ich przed sądem inkwizycji. Ten zaś skazał wszystkich oskarżonych na śmierć w wyszukanych cierpieniach.

DOBROWOLNE UBÓSTWO WOBEC PRÓBY
ŻYCIA

Minorycy oraz wzorujące się na nich zgromadzenia i bractwa uważały ewangeliczny nakaz dobrowolnego ubóstwa za środek do osiągnięcia doskonałości duchowej. Ten sam natomiast nakaz dla zakonu kaznodziejskiego był posunięciem taktycznym, mającym na celu zapewnienie uczniom św. Dominika tej popularności w społeczeństwie, jaką cieszyli się franciszkanie. Chodziło niewątpliwie również o zbliżenie się pod względem trybu życia do zwalczanych przedstawicieli herezji, zwłaszcza do odznaczających się surowością obyczajów albigensów. Nic więc dziwnego, że w tych warunkach problem ubóstwa nie był dla zakonu kaznodziejskiego sprawą najistotniejszą i że dominikanie bez większych wstrząsów o tym zaleceniu swego twórcy zapominali.

Nie jest przeto dla nas zaskoczeniem, że ten właśnie problem stał się przedmiotem ataku ze strony profesora uniwersytetu paryskiego, Wilhelma z Saint Amour. Broniąc swej uczelni przed majoryzacją zakonów zebrzących rozprawił się ostro z pseudo-ubóstwem swych przeciwników w napisanym przez siebie w roku 1255 pamflecie pt. *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum ex scripturis sumptus*.

Stwierdzał więc, że nie ma po temu dowodów, by Chrystus i jego apostołowie żyli z jałmużny. Dowodził, że jednostka doskonała, która wyrzekła się majątku, winna bądź utrzymywać się z własnej pracy, bądź też wstąpić do klasztoru, mogącego zabezpieczyć jej byt. Nie godzi się bowiem człowiekowi zdrowemu żebrać, a mnichom zakonów żebrzących, którzy nie dysponują sakramentami, utrzymywać się z dochodów ołtarza.

Wprawdzie w swoich wywodach Wilhelm z Saint Amour mówił stale o kaznodziejstwie, niewątpliwie jednak miał na myśli nie tylko dominikanów, ale i franciszkanów. Przemawia za tym wysunięcie nauki Joachima z Fiore jako jednego z przejawów zbliżającej się katastrofy. A że nauka ta posiadała zwolenników raczej w zgromadzeniu Braci Mniejszych, omawiane tu zarzuty ich również musiały dotyczyć.

W związku z krytyką postępowania zakonów żebrzących Wilhelm z Saint Amour zajął się bliżej problemem jałmużny. Analizując sprzeczne w tej mierze wypowiedzi Pisma Świętego, opowiedział się osobiście za tezą, że nie jest właściwe rozdawanie wszystkiego, co się posiada, bliźnim bez zachowania dla siebie podstawy egzystencji materialnej. Pociąga to bowiem za sobą konieczność żebraniny, a to nie jest słuszne. Przykład apostołów, którzy nie chcąc być dla bliźnich ciężarem pracowali fizycznie, jest tego najlepszym dowodem. Nieuzasadnione jest wobec tego stanowisko tych, którzy uprawiając dobrowolne ubóstwo mówią, że lepiej żebrać aniżeli przebywać w klasztorze, dysponującym jakimś majątkiem.

Wilhelm z Saint Amour potępia w sposób zdecydowany udzielanie jałmużny jednostkom zdrowym i mogącym pracować fizycznie. Dowodzi, że liczba młodych i zdrowych osobników płci obojga, oddających się zebraniu pod pretekstem poświęcenia całego czasu modlitwie, jest tak wielka, że nabiera cech prawdziwej klęski społecznej.

Wystąpienie Wilhelma z Saint Amour spotkało się z namiętnymi atakami Braci Kaznodziejskich. Poruszyli oni wszystkie sprężyny tak, że w rezultacie mimo energicznej obrony tezy Wilhelma z Saint Amour zostały uznane przez Kościół za nieprawomyślne, jego traktat *De periculis...* uległ spaleni, a on sam stał się ofiarą cenzur kościelnych. Niemniej jednak zasada uprawiania dobrowolnego ubóstwa kosztem społeczeństwa uległa istotnemu podważeniu. Odtąd też w praktyce reformatorzy życia społecznego coraz częściej zastępowali jałmużnę przez własną pracę zainteresowanych.

Ten pogląd nie zwyciężył wszelako od razu. Ścieranie się zwolenników jałmużny i pracy daje się obserwować przez długi jeszcze okres czasu. Na marginesie zaś toczącej się walki wypływa ponownie sprawa własności. Staje się ona przedmiotem żąrtanych sporów, które do połowy XIV wieku będą wstrząsać nie tylko organizacjami zakonnymi, ale również licznie powstającymi w tym czasie bractwami osób świeckich o charakterze na pół zakonnym.

Zwolennicy idei dobrowolnego ubóstwa wśród świeckich występują na kontynencie europejskim pod

mianem beginów i begardów. Nazwy te, zwłaszcza pierwsza, były mylące nawet dla ludzi średniowiecza. Są one też niekiedy przyczyną nieporozumień również i w dzisiejszej historiografii.

Pierwsza z nich występuje początkowo w odniesieniu do zgromadzeń kobiecych. Ich powstanie było skutkiem swoistej sytuacji społecznej, spowodowanej przewagą liczbową elementu kobiecego nad męskim w tym czasie. Wzrastająca na skutek tego liczba niezamężnych kobiet wymagała zajęcia się nimi przez społeczeństwo. Trudności stąd wynikłe rozwiązywały, ale tylko częściowo zakony żeńskie, ofiarowujące przytułek samotnym kobietom. Przyjmowały one jednak głównie przedstawicielki świata feudalnego, natomiast mieszczyki i chłopki zarówno ze względu na swój stan majątkowy, jak pochodzenie miały zazwyczaj utrudniony dostęp do klasztorów. W związku z tym powstała koncepcja powołania do życia tzw. beginiaży (*curiae beghinarum*), instytucji na poły zakonnych, na poły zaś dobroczynnych, stawiających sobie za zadanie rozwiązanie coraz bardziej palącej kwestii kobiecej.

Trudno jest dziś wysledzić w sposób nie budzący wątpliwości początki tej instytucji. Być może powoływano ją do życia niezależnie od siebie w różnych miejscowościach. Tradycyjnie jednak wiąże się ją z osobą kaznodziei ludowego z Liège, Lamberta le Bègue, tzn. Jąkały, który założył około roku 1170 zgromadzenie pobożne wdów i sierot. Kobiety te przebywały w odrębnych domach, nie składały jednak ślubów zakonnych i zachowywały prawo wystąpienia ze

zgromadzenia w razie wejścia w związki małżeńskie. Członkinie zgromadzenia prowadziły żywot purytański, nie uprawiały na ogół żebractwa, lecz utrzymywały się z pracy rąk własnych. Nazywano je zgodnie z podaną wyżej wersją od przezwiska założyciela beginkami, chociaż zwolennicy doszukiwania się dawności różnych zgromadzeń pobożnych starali się tę nazwę powiązać z imieniem Beggi, matki Pepina z Heristalu (VII w.), rzekomej założycielki omawianej organizacji. Beginki były rozpowszechnione przede wszystkim na północy, tzn. we Flandrii i Holandii. Z czasem pojawiły się także we Francji i Niemczech oraz przeniknęły do krajów słowiańskich.

Na podobieństwo beginek organizowano „również bractwa męskie, które we Flandrii i Niemczech występowały pod nazwą begardów (*boni pueri, boni homines, boni valeti, fratres obedientiae*), w południowej natomiast Francji były nazywane podobnie, jak stowarzyszenia kobiece, beginami (*apostolici*).

Pozostawały one w braterskich związkach z żeńskimi organizacjami, aczkolwiek ich ustrój był inny i bynajmniej niejednolity. Nazwa bowiem begardów, która po raz pierwszy jest poświadczona źródłowo w roku 1252, obejmowała w zasadzie różne ludowe ruchy religijne. Pozbawione opieki i kierownictwa kleru ulegały one często wpływom działających na danym terenie herezji. Szerzyły się wśród nich zwłaszcza poglądy „Braci wolnego ducha”, panteistycznej sekty, wywodzącej się od Amalryka z Bene.

Istniały dwa główne odłamy begardów. Jeden stanowili wędrowni pokutnicy, żyjący z jałmużny. Od niej wywodzi się powszechnie nazwę begardów, która miała się wyprowadzać od słowa *beg* czy *beggen* oznaczającego w dialektach germańskich prośzenie, żebranie. Gdyby ten wywód etymologiczny okazał się słuszny wskazywałoby to na starszeństwo tej formy ruchu begardowskiego. Wiadomo, że cieszył się on dużą popularnością wśród ubogiego chłopstwa i drobnych rzemieślników.

Obok wspomnianego wyżej nie zorganizowanego odłamu istniał jednak również inny, zdyscyplinowany, którego członkowie tworzyli własne gminy. Składali oni przyrzeczenie, że w czasie przynależności do gminy będą przestrzegać czystości i podporządkują się obowiązującym przepisom. Begardzi tej grupy utrzymywali się z pracy ręcznej, a nadwyżki uzyskanych stąd dochodów rozdzielali między ubogich.

W okresie nasilenia prześladowań ze strony inkwizycji część begardów zdecydowała się na podporządkowanie trzeciemu zakonowi św. Franciszka.

Inna natomiast była historia powstania i rozwoju beginów południowej Francji i Włoch. Wywodzili się oni bezsprzecznie z trzeciego zakonu św. Franciszka i w okresie sporów wśród Braci Mniejszych o sposób stosowania nakazu ubóstwa opowiedzieli się zdecydowanie po stronie spirytuałów. Stąd popularność, jaką cieszył się w tym środowisku Piotr Jan Olivi i jego pisma nawiązujące do historiozoficznej koncepcji Joachima z Fiore. Tym też dadzą się wytłumaczyć pewne

podobieństwa, jakie można zaobserwować między ideologią beginów i Braci Apostolskich.

Autorowi podręcznika inkwizytora, Bernardowi synowi Gwidonowemu, piszącemu około roku 1322, zawdzięczamy dokładne zreferowanie ideologii beginów. Inkwizytor, zgodnie z tym cośmy wyżej stwierdzili, wywodzi tę grupę heretycką z trzeciego zakonu św. Franciszka, a jako twórcę jej nauki wskazuje Piotra Jana Olivi. Stwierdza, że begini w osiedlach, w których przebywają, zajmują wspólne pomieszczenia, nazywane przez nich domami ubóstwa. Inkwizytor podkreśla, że podczas gdy jedni begini zebrzą otwarcie, aby tą drogą poznać ewangeliczne ubóstwo, inni tego nie czynią, utrzymując się z pracy rąk własnych, przestrzegając jednak zasady ubogiego życia.

Wyznawane przez beginów błędy polegały zdaniem inkwizytora na tym, że wierzyli oni, że Chrystus w ludzkim wcieleniu, jak również jego apostołowie nie posiadali własności ani indywidualnej, ani wspólnej. Takie stanowisko w przekonaniu beginów jest przejawem doskonałego ubóstwa ewangelicznego. Dowodzili też w dalszym ciągu, że reguła św. Franciszka jest właśnie przykładem takiego życia, jakie Chrystus prowadził w świecie. Św. Franciszek, przekazując do naśladowania ten wzór swoim uczniom, potępił wszelką własność, wyjąwszy tzw. *usus pauper*, niezbędny dla utrzymania życia. Begini odmawiali papieżowi i nawet soborowi powszechnemu prawa przeprowadzenia jakichkolwiek zmian, a tym bardziej unieważnienia reguły franciszkańskiej, zatwierdzonej przecież w swoim

czasie przez Stolicą Apostolską. Uważali przeto, że papież Jan XXII łamie nie tylko ewangelię ubóstwa, ale również ewangelię Chrystusową. Z tego więc powodu traktowali zarówno jego, jak popierających go prałatów, jako heretyków. Opowiadali się natomiast w całej rozciągłości za nauką teoretyka spirytuałów Piotra Jana Olivi, którą uznawali za prawowierną. W szczególności uważali, że kościół rzymski stawszy się Babilonem i wielką wszeteczną, winien ulec zniszczeniu i być odrzucony tak jak ongiś w początkach chrześcijaństwa odrzucona została Synagoga. Ale obok kościoła materialnego tzn. rzymskiego istnieje duchowy, który tworzą wierni zachowujący chrystusowy i apostolski tryb życia. Podobnie jak Dolcino oczekiwali begini obalenia i zniszczenia Kościoła Rzymskiego od Fryderyka II, króla Sycylii. Zapowiadali, podobnie jak przywódca Braci Apostolskich, zniszczenie wszystkich zakonów z wyjątkiem franciszkanów, spośród których jednak zostanie zachowany tylko zakon trzeci oraz zdecydowani rygoryści wśród spirytuałów. Papieża Jana XXII uważali begini za pierwszego antychrysta, który spowodował prześladowanie sprawiedliwych. Spodziewali się jednak nadejścia drugiego, jeszcze groźniejszego. Miał on wystąpić wedle jednych w roku 1325, wedle innych w 1330, lub nawet dopiero w 1335. Głosili, że w momencie następującej katastrofy kościoła materialnego dojdzie do wielkich wojen i wyniszczenia zarówno prawowiernych chrześcijan, jak wyznawców kościoła materialnego. Następnie, zdaniem beginów, ma dojść do inwazji Saracenów z obszaru Hiszpanii. Najeźdźcy

ci zaczął zniewalać chrześcijańskie kobiety, wiele zaś z nich uprowadzą w niewolę. W obliczu tak strasznych klęsk większość chrześcijan wyrzeknie się swej wiary, głosząc, że gdyby Chrystus naprawdę był Bogiem, nie dopuściłby do takiego rozpanoszenia się zła. Na skutek tych odstępstw Kościół skurczy się liczebnie do 12 wiernych, tzn. tylu, ilu było apostołów. Ci jednak po śmierci antychrysta zdołają nawrócić całą ludzkość na wiarę Chrystusową, dzięki czemu świat stanie się dobry i szczęśliwy. Wszystko będzie wówczas wspólne i nie znajdzie się nikt, kto by obrażał bliźniego i nakłaniał go do grzechu, gdyż miłość zapanuje między ludźmi, jeden też będzie pasterz i jedna owczarnia. Ale stan taki utrzyma się tylko przez sto lat. Potem zaś, gdy nie stanie miłości, zacznie zwolna odradzać się zło. W końcu też, na skutek jego zdecydowanej przewagi, Chrystus będzie musiał zstąpić na ziemię dla przeprowadzenia sądu ostatecznego.

Zarówno uprawiane w rozmaity sposób dobrowolne ubóstwo, jak zwłaszcza ideologia przesyciona apokaliptycznymi zapowiedziami groźnych wstrząsów religijnych i powszechnych katastrof społecznych, wywołała ostrą reakcję ze strony hierarchii kościelnej. Nie posiadała ona początkowo wystarczającego rozeznania w rozmaitych odcieniach omawianego ruchu i kierowała się wyłącznie nazwą. Na skutek tego zostały dotknięte represjami także spokojne domy beginek flandryjskich.

Najwcześniej ulegli prześladowaniu begini, których wprowadzie Bonifacy VIII nazywał w swej bulli

bizochi, stwierdzał jednak, że występowali także pod innymi nazwami. Zestawił je w swej bulli z roku 1317 Jan XXII, wyjaśniając, że są oni niekiedy nazywani *fraticelli* lub *fratres de paupera vita*. Oficjalne potępienie zarówno begardów, jak beginek wiąże się jednak z Klemensem V, który oskarżył ich w roku 1311 o wyznawanie błędów „Braci wolnego ducha”. Ponieważ jednak bulla nie czyniła żadnej różnicy między istniejącymi odłamami beginek, prześladowaniom uległy zarówno związane z ruchem begardów, jak te, które w swych domach pędziły pobożny żywot w najzupełniejszej zgodzie z Kościołem. Gorliwi wykonawcy założeń papieskich zmuszali je do wyrzekania się wspólnego życia i powrotu do obyczajów świeckich. Takie postępowanie wywołać musiało apelacje kierowane do kurii papieskiej, w parę lat bowiem później Jan XXII stwierdził w roku 1318, że popełniono błąd, traktując wszystkie beginki w identyczny sposób. Były wśród nich przecież również i takie, które z omawianą herezją nie miały nic wspólnego. Cechowały je natomiast pobożność i posłuszeństwo wobec nakazów Kościoła. Tych więc beginek nie należało w żadnym wypadku prześladować. Dla lepszego rozróżnienia obu odłamów papież stwierdzał w następnej bulli, że potępione przez beginki występują niekiedy pod nazwami *poenitentes* (pokutniczki) lub *sorores liberi spiritus et voluntariae paupertatis* (siostry wolnego ducha i dobrowolnego ubóstwa) oraz, że podobnie jak begardzi włączają się nie mając stałej siedziby i dysputują o Trójcy Świętej, artykułach wiary, sakramentach i dyscyplinie kościel-

nej⁵¹. Z innej bulli (1326) tegoż samego papieża okazało się jednak, że nazwy beginek poza wymienionymi przezeń dwoma odłamami używały także we Włoszech *sorores de poenitentia beati Dominici*, tzn. tercjarki dominikańskie. Ze względu na swą nazwę wzbudziły one podejrzliwość gorliwych inkwizytorów, którzy zaczęli je traktować jako niebezpieczne heretyczki. Już z cytowanych wyżej bulli można wyrobić sobie pogląd na stosunek kurii papieskiej do świeckich wyznawców dobrowolnego ubóstwa. Należy w związku z tym stwierdzić, że nasilenie represji wzmogło się za pontyfikatu Jana XXII (1316–1334). Dotknęły one również spirytuałów, powodując w końcu opowiedzenie się ich po stronie skłóconego z papieżem Ludwika Bawarskiego.

Aktywność spirytuałów zaważyła na nastrojach panujących w zakonie franciszkańskim, przyczyniając się niewątpliwie do wznowienia dyskusji dotyczącej sposobu realizowania nakazu ubóstwa. Zaostrzyły się na skutek tego przeciwieństwa między zwalczającymi się wśród Braci Mniejszych grupami. Obie strony, a więc zarówno spirytuałowie, jak popierający nowo obranego generała, Michała z Ceseny, konwentuałowie (pod tą nazwą występuje w tym czasie grupa opowiadająca się za złagodzoną regułą), odwołały się do papieża z prośbą o rozstrzygnięcie zastarzałego sporu. Na skutek tego Jan XXII po uzyskaniu opinii komisji kardynalskiej ad hoc wyłonionej w bulli z 13 kwietnia 1317 roku wypowiedział się za złagodzeniem pojęcia ubóstwa stosowanego przez Braci Mniejszych. Równocześnie we-

zwał spirytuałów do bezwzględnej podporządkowania się legalnym władzom zgromadzenia.

Decyzja papieska nie położyła kresu istniejącym sporom. Większość spirytuałów przeszła na pozycje otwartej walki z papieżem, ściągając na siebie represje inkwizycji. Co gorsza, interpretacja ewangelicznego ubóstwa doprowadziła z kolei do fermentu wśród konwentuałów. Oto bowiem w związku z sądzonym przez inkwizycję z Narbonne beginem zarysowała się w roku 1321 zasadnicza różnica zdań między sędzią dominikaninem a franciszkańskim rzeczoznawcą. Podczas bowiem gdy inkwizytor domagał się uznania poglądu odrzucającego posiadanie własności przez Chrystusa i apostołów za heretycki, rzeczoznawca bronił jego prawowierności. Sprawa została skierowana ostatecznie przed forum papieskie, gdzie do jej wyświe-tlenia Jan XXII wezwał uczonego franciszkanina Uber-tino da Casale. Ten zaś w swej odpowiedzi stwierdził dwojaki stosunek Chrystusa i apostołów do własności. Dowodził więc, że jako naczelnicy Kościoła musieli oni dysponować dla zaspokojenia jego potrzeb pewną własnością, natomiast jako osoby prywatne poza posiadaniem przedmiotów niezbędnych dla egzystencji fi-zycznej – własności nie uznawali. Orzeczenie to kapi-tuła generalna Zgromadzenia Braci Mniejszych, obra-dująca w Perugii w dniu Zielonych Świątek 1322 roku, uznała za prawowierne i podała w formie encykliki do publicznej wiadomości.

Papież dotknięty do żywego takim postępowaniem franciszkanów unieważnił uchwałę kapituły generalnej

i aby wykazać całą obłudę zgromadzenia poddał gruntownej analizie w bulli z dnia 8 grudnia 1322 roku praktykę Braci Mniejszych w sprawie własności. Podkreślając fikcję oddzielenia własności i użytkowania przedmiotów zniszczalnych i ulegających wymianie, zrzekł się w stosunku do nich prawa własności przysługującego teoretycznie papieżowi. A ponieważ prawo to przelał na zgromadzenie, podważył zasadę ubóstwa, jakiej w tej formie hołdowali nawet konwentuałowie. Mało tego, w bulli z 12 listopada 1323 roku uznał za herezję drogie franciszkanom twierdzenie, jakoby ani Chrystus, ani apostołowie nie uznawali własności i to zarówno indywidualnej, jak wspólnej. Decyzja ta wywołała ostry ferment wśród Braci Mniejszych, kiedy zaś Jan XXII potępił publicznie uchwałę kapituły generalnej z roku 1322 jako heretycką, doszło w kwietniu 1328 roku do ostrego starcia między papieżem a generałem zgromadzenia, który zakładając apelację przeciwko decyzjom papieskim opuścił Ina znak protestu Awinion.

Był to moment kiedy na tle zaostrzającej się rywalizacji we Włoszech doszło do otwartego konfliktu między Janem XXII a Ludwikiem Bawarskim, W obozie wyklętego przez papieża króla rzymskiego znaleźli się więc wszyscy, którzy nie mogli lub nie chcieli pogodzić się z polityką kurii. Tak więc obok fraticellów i spirytuałów skorzystał z opieki Ludwika generał Michał z Ceseny. Został z tego powodu w dniu 6 czerwca 1328 roku pozbawiony przez papieża swego stanowiska, usunięty ze zgromadzenia i ekskomunikowany

⁵⁸. Nie poprawiło to jednak sytuacji wśród franciszkanów, tym bardziej że Ludwik Bawarski oskarżył z kolei papieża o herezję z powodu zajętego przezeń stanowiska w sprawie ubóstwa, uznając go tym samym za pozbawionego tiary.

Na miejsce usuniętego w ten sposób Jana XXII Ludwik wprowadził pośpiesznie franciszkanina Piotra Rainalluci, który jako antypapież przyjął imię Mikołaja V (1328). Schizma papieska trwała jednak zaledwie dwa lata i została zakończona na skutek abdykacji i upokorzenia się antypapieża. Natomiast ferment wśród franciszkanów okazał się o wiele bardziej długotrwały. W prowadzonej walce Jan XXII nie cofał się przed oddawaniem opornych sądom inkwizycji i siłą zmuszał domy franciszkańskie we Francji do podporządkowania się swej woli. Część prześladowanych szukała więc opieki pod skrzydłami cesarza w Niemczech. Wobec jednak uzyskania przewagi przez papieństwo w toczącym się sporze nawet najbardziej oporni starali się w latach czterdziestych pojednać z kurią.

Obiór Karola IV na króla Niemiec pogorszył położenie zwolenników ubóstwa w Rzeszy. Rozpoczęto tam nawet prześladowanie beginek i begardów, którzy cieszyli się dotąd w tym kraju pełną tolerancją.

Spory wśród franciszkanów odżyły raz jeszcze kiedy to na skutek zarazy morowej lat 1348–1350 uległy wyludnieniu klasztory Braci Mniejszych. Dla przyciągnięcia kandydatów, mających zapełnić powstałe luki w poszczególnych konwentach, złagodzone raz jeszcze przepisy obowiązującej reguły. Wywołało to prote-

sty niektórych braci, którym, dla uniknięcia gorszącej walki pozwolono wyodrębnić się w grupę obserwantów (*fratres de observantia*). Mieli oni wiernie przestrzegać reguły św. Franciszka. Natomiast większość członków zgromadzenia, przyjmąwszy złagodzoną regułę, zachowała dla siebie oficjalnie nazwę konwentuałów (*fratres conventuales*). Podział ten zalegalizował Grzegorz XI w roku 1373, chociaż łączność między obu odłami utrzymywał jeszcze przez czas dłuższy wspólny generał zakonu.

Tak oto w ogniu zaciętych sporów ideologicznych ulegała ewolucji koncepcja dobrowolnego ubóstwa. Radykalni jej wyznawcy poczęli ją wiązać z obowiązkiem pracy ręcznej. Takie stanowisko narzucało ruchowi odnowy moralnej konieczność podjęcia również reformy społecznej. W tym duchu wystąpią też późniejsi kontynuatorzy badanej przez nas ideologii, angielscy lollardowie, husyci i wreszcie anabaptyści.

WNIOSKI KOŃCOWE

Poznanie trudności, z jakimi w okresie od XI do XIV wieku włącznie walczyć musieli wyznawcy dobrowolnego ubóstwa, pozwala na udzielenie odpowiedzi na pytanie, czemu hierarchia kościelna traktowała ich w sposób wybitnie nierówny. Podczas bowiem gdy jednych potępiała jako heretyków, innych przeciwnie, otoczywszy nimbem świętości, wynosiła na ołtarze.

Wielką niewątpliwie rolę odegrała tu sama względność pojęcia herezji. Uznanie bowiem jakiejś ideologii za nieprawomyślną zależało przecież nie tyle od jej treści, co od czasu i okoliczności, w jakich była głoszona. Poglądy, które w pewnych warunkach ścigały gromy na głowy ich zwolenników, w innych nie wywoływały żadnych w ogóle reakcji. Tezę tę potwierdzają w zupełności dzieje ruchu ubogich.

Ewangelicznego nakazu dobrowolnego ubóstwa Kościół bowiem nigdy nie potępił. Przeciwnie, ustosunkowywał się przychylnie do wyznawców tej ideologii, ale dopóki stosowali ją oni indywidualnie, nie czyniąc z niej przedmiotu propagandy masowej. Wyniesienie na ołtarze pokaźnej liczby pustelników jest tego najlepszym dowodem.

Problem ten nabierał jednak innego aspektu z chwilą kiedy te same zasady zaczynano głosić szerokim rzeszom wiernych. Nakaz dobrowolnego ubóstwa przestawał być wówczas prywatną sprawą jednostki a stawał się zagadnieniem społecznym. Jako taki nabierał niekiedy również cech politycznych.

Tę zmienność aspektu dobrowolnego ubóstwa należy rozważać na tle następującej w XI wieku odbudowy znaczenia centralnej władzy Kościoła Rzymskiego. Zaważyła ona przecież w poważny sposób na ujednoczeniu kryteriów prawowierności i wytknięciu jednolitej linii postępowania papieżstwa w sprawach społecznych i politycznych.

Dopóki bowiem Kościół Zachodni przy osłabionym papieżstwie był konglomeratem bardziej lub mniej autonomicznych metropolii, dopóty trudno było również mówić o jednoznacznym pojęciu ortodoksji. Każda przecież metropolia w tych warunkach żyła w większym lub mniejszym stopniu tradycjami lokalnymi, które zazwyczaj przesądzały o odmiennym traktowaniu jednej i tej samej doktryny. Trzeba nadto pamiętać, że zeświecczone duchowieństwo miejscowe nie było na ogół skłonne popierać wysiłków reformatorskich dążących do ujednoczenia tej dziedziny. Odbudowa znaczenia władzy papieskiej i przywrócenie jej uprawnień w zakresie obrony ortodoksji przyniosły więc jako bezpośredni skutek wzrost liczby poglądów uznanych za heretyckie.

Powyższe obserwacje pozwolą nam zrozumieć względy jakimi kierowało się papieżstwo, uznając jedne poglądy za prawowierne, a inne o niemal identycznej treści za heretyckie. Wśród paru przyczyn najistotniejszą rolę odgrywało niewątpliwie posłuszeństwo wobec władz kościelnych¹. Ono, a nie treść wyznawanych poglądów, decydowało w początkowym przynajmniej okresie o stanowisku zajmowanym przez pa-

pięstwo wobec głosicieli nowinek. Zazwyczaj więc bezapelacyjne podporządkowanie się Rzymowi pozwalało nowinkarzom na zachowanie wyznawanej ideologii bez popadnięcia w konflikt z Kościołem. Natomiast wyłamanie się z obowiązującej obediencji przesądzało z góry o potępieniu poglądów głoszonych przez oporną jednostkę i uznaniu ich za heretyckie.

Tak więc granica między ortodoksją a herezją była płynna. W początkowym zaś okresie rozwijania się każdej ideologii istniała możliwość, jak to stwierdzają poczynania Innocentego III, przejścia z grupy potępionej do tolerowanej przez Kościół. Dlatego też trudno mówić dosłownie o narodzinach herezji. Kształtowała się ona zwolna, a proces jej doktrynalnego powstawania był często dość długi. Punktem zwrotnym w dziejach każdej herezji stawało się wypowiedzenie posłuszeństwa władzom kościelnym przez jej głosicieli. Od tej chwili dopiero herezja oderwana od pnia doktrynalnego Kościoła Rzymskiego zaczynała tworzyć swoją odmienną naukę. Była ona tylko częściowo tworem samodzielnych dociekań przywódców potępionego kierunku. W dużym natomiast stopniu sięgała do zasobów ideologicznych zarówno znanych kierunków filozoficznych, jak innych herezji.

Zbadanie tych nawarstwień i ich wzajemnego stosunku jest celem badań historyka ideologii.