

Balthasar ^{Hans Urs von}
CHWAŁA

Estetyka teologiczna

2 Modele teologiczne

Część 2 Od Dantego
do Peguy

Przekład
Ewa Marszał
Jerzy Zakrzewski SJ

Wydawnictwo WAM
Kraków 2008

Tytuł oryginału
HERRLICHKEIT
EINE THEOLOGISCHE ÄSTHETIK
Band II
FÄCHER DER STILE
Teil 2
LAIKALE STILE

© Johannes Verlag Einsiedeln 1973, ³1984

© Wydawnictwo WAM, 2008

Książka ukazuje się dzięki pomocy
Szwajcarskiej Fundacji Kultury Pro Helvetia

PR ● HELVETIA



Arts Council of Switzerland

Weryfikacja tłumaczeń dzieł H. Urs von Balthasara
Dr JANINA ŁUCZAK

Redakcja naukowa
Prof. dr hab. ZDZISŁAW J. KIJAS OFMConv

Redakcja
TOMASZ GRODECKI

Projekt okładki
ANDRZEJ SOCHACKI

ISBN 978-83-7318-507-4

NIHIL OBSTAT. Prowincja Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego,
ks. Krzysztof Dyrek SJ, prowincjał. Kraków, 4 lipca 2008 r., l.dz. 177/08.

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 012 62 93 200 • faks 012 429 50 03
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 012 62 93 254-256 • faks 012 430 32 10
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Zapraszamy do naszej
KSIĘGARNI INTERNETOWEJ
<http://WydawnictwoWAM.pl>
tel. 012 62 93 260 • faks 012 62 93 261

Drukarnia COLONEL • Kraków

wydawnictwowam.pl

Spis treści

DANTE

1. Nieprzetarte drogi	11
2. Eros i agape, lub kim jest Beatrycze?	37
3. Czyściec. Spowiedź i inspiracja.	58
4. Raj. Kosmos antyczny i chrześcijański	70
5. Piekło. Między czasami	89
6. Wieczna kobiecość.	108

JAN OD KRZYŻA

1. Doskonała przygoda.	113
2. Paradoks poezji mistycznej	128
3. Znaczenie i granice dzieła	165

PASCAL

1. Tematy fundamentalne.	183
2. Figura w nieskończoności	196
3. Proporcja dysproporcji.	212
4. Ukrycie i miłość.	224
5. Estetyka Pascala.	239

HAMANN

1. U progu idealizmu	247
2. Piękno i kenoza	255
3. Analogia protestancka	281

SOŁOWJOW

1. Wizja i forma dzieła	287
2. Logika i metafizyka	305
3. Etyka i eklezjologia	328
4. Estetyka i apokalipsa	341

HOPKINS

1. Oxford, Ignacy i Szkot.	357
2. Myśl Boga o świecie i Jego spojrzenie na świat.	382
3. Poezja sakramentalna.	396

PÉGUY

1. Zasadnicza postać.	407
2. Prawdziwy Izrael i prorocтво.	422
3. Metamorfozy piekła.	441
4. Zakorzenie chrześcijaństwa.	468
5. Serce Boga.	495
6. Estetyka i świętość.	509

1. NIEPRZETARTE DROGI

Dante tworzy swe główne dzieła około 1300 r. Pisze je w języku narodowym mając równocześnie pełną świadomość tego, że tym samym dokonuje historycznego kroku¹. Jest on oczywiście dziedzicem łacińskiej scholastyki, jednak pozostawia ją z boku. Jeśli wykluczy się eksperymenty Kuzańczyka, to w historii średniowiecznej po Tomaszu z Akwinu (który bardziej jest filozofem niż teologiem), żaden teolog piszący po łacinie nie osiągnął takiego znaczenia jak on. Także Suarez działał jako filozof; a następujący po sobie komentatorzy Tomasza aż do Oświecenia charakteryzowani są jako epigoni. Dante studiował scholastykę, tak samo jak Arystotelesa, Averroesa i Sigera. Gdy później spotyka ich na wysokościach raju w świetle słonecznym, na najniższym stopniu „wyższego nieba”, wówczas wielkie wrażenie robi na nim taneczny korowód składający się z dwa razy po dwunastu nauczycieli mądrości – te dwie grupy prowadzone są przez Tomasza i Bonawenturę. Korowód ten tak działa na Dantego, jakby był on subtelnym, wzajemnie od siebie zależnym mechanizmem zegara i jego kurantów, *come orologio...*,

¹ Z uwagi na łatwiejszy dostęp, dzieła Dantego będziemy cytowali w oparciu o *Dzieła wszystkie* wyd. przez Inselverlag (Dantis Aligherii *Opera omnia*, ed. Heiner. Wengler, 2 Bde., Lpz. 1921). Rzeczą zbyteczną jest podawanie tu nawet pobieżnego porządku ogromnej literatury poświęconej Dantemu; por. *Bulletino della Società Dantesca Italiana 1890-1921, Bibliographia Dantesca N.D. Evoli: 1920-1930* (Florencja 1932), 1931-1934 (Mediolan 1938), 1935-1939 (Aevum IV, 1941), A. Vallone: *Gli Studi Danteschi dal 1940-1949* (Florencja 1950).

Na temat *Boskiej komedii* wielu badań dokonał Hermann Gmelin w 6-tomowym dziele *Die Göttliche Komödie* (Klett 1949-1957), jednak akcent tego dzieła położony jest na stronę literacką. Osobiście nie znam żadnego dzieła teologicznego w ścisłym tego słowa znaczeniu, które omawiałoby teologię Dantego. Istnieją następujące konkordancje słowne: *Commedia*: E. Allen Fay (Cambridge Mass. 1888), Pisma łacińskie: Rand Wilkins (Oxford 1912), pozostałe dzieła włoskie: Sheldon – White (Oxford 1905).

Cytowane są: Canz = *Canzoniere*, VN = *Vita Nuova*, Conv = *Convivio*, M = *Monarchia*, VE = *De Vulgari Eloquentia*. O ile nie podano inaczej, teksty na ogół cytowane są według tłumaczeń Voßlera i Gmelina, lecz często poprawiane. Dla tłumaczenia pożyteczniejsze od próżnego klecenia rymów byłoby dokonanie jasnego, dokładnego przekładu prozą. Przekład taki niestety dotąd nie istnieje.

Tłumaczenie polskie: Dante Alighieri, *Boska komedia*, tłum. Alicja Świdorska, wyd. Antyk, Kęty 1999.

*che l'una parte l'altra tira ed urge, tin tin sonando...*², tak działa, jak święty młyn, *sancta mola*³. Dlatego też dominikanin wyśpiewuje *encomium* na cześć Franciszka, a franciszkanin na cześć Dominika. W końcu zafascynowany Dante dostrzega, że z obu korowodów wyłania się korowód trzeci – tak jak przy zachodzie słońca świecą nam pojawiające się na niebie wciąż nowe gwiazdy, *si che la vista pare e non par vera*⁴ – który wydaje się mu *vero sfavillar del Santo Spiro*, prawdziwym iskrzeniem Ducha Świętego. Jego oczy osłepione tym zjawiskiem nie mogą znieść tego widoku, a Beatrycze śmiejąc się prowadzi go ku innej sferze. Nie jest rzeczą niemożliwą, ażeby sam Dante czuł się inicjatorem tej nowej, trzeciej teologii, być może w nawiązaniu do Joachima z Fiore, którego postrzegał jako dwunastego (ostatniego) nauczyciela Kościoła drugiej grupy, tak jak Sigera postrzegał jako ostatnią osobę należącą do grupy pierwszej. Przecucie tego trzeciego kręgu osłepia go i dlatego na jego temat nic nie mówi. Trzeba więc, abyśmy trzymali się jego własnego dzieła.

Dzieła Dantego nierozzerwalnie związane są z jego niepowtarzalną boską misją i egzystencją wyrzeźbioną jak statua, będącą znakiem upomnienia. Odczuwał je jako wyjście w nieznaną, jako wejście w coś nowego. „Chcę ukazać prawdy, których nikt inny nie odważył się przedstawić, *intemptas ab aliis ostendere veritates*. Jaka korzyść odniósłby ten, kto chciałby jeszcze raz udowodniać twierdzenie Euklidesa? Albo, jaka korzyść byłaby z tego, gdyby ktoś raz jeszcze starał się przedstawić szczęśliwość ukazaną już przez Arystotelesa?”⁵ Wypowiedź ta znajduje się na początku *Monarchii*! Natomiast wstęp do traktatu *O mowie pospolitej* brzmi: „Jak się wydaje, nikt przede mną nie omawiał nauki o języku pospolitym, a ja uważam tę sztukę mówienia za jak najbardziej konieczną dla każdego...”⁶. W dziełach Dantego aż mrowi się od obrazów wyjazdu, zupełnie jakby żył w wieku odkryć. Ciągłe, nawet w najwyższym raju, powraca fascynująca go legenda o Argonautach⁷. W piekle jego podziw wzbudza Jazon⁸, ale jeszcze większy podziw rodzi się w nim na widok Odyseusza, który wydaje mu się

² Raj 10, 142-143.

³ Raj 12, 3.

⁴ Raj 14, 72.

⁵ M 1, 1.

⁶ Ve 1, 1.

⁷ Raj 33, 94. E. R. Curtius: *Das Schiff der Argonauten. Kritische Essays zur europäischen Literatur*, 1950, 398-428.

⁸ Piekło 18, 85 n.

zuchwałym odkrywcą, jakby w przeczuciu tego, co dla Bloya i Claudela oznaczać będzie Kolumb. Nikt nie mógł w nim „wygasić żaru odkrywcy świata, *a divenir del mondo esperto*”⁹. „Tedy po wielkim morzu świata błędę sam w kruchej łodzi i z druhy wiernymi, co pozostali zawsze przy mym boku”, przechodząc obok ostrzegawczych kolumn Herkulesa, w szalonej jeździe, *follevo*, kierując się za słońcem, *dietro al sol*, doświadczając niezamieszkałego świata *l’esperienza del mondo senza gente*¹⁰. Również w piekle Dante wędruje przez dzikie rozstaje, *per la folle strada*¹¹, idzie stromym i wąskim przesmykiem, *lo cammino alto e silvestro*¹². Ostrzega upominając wielki tłum, który próbuje towarzyszyć mu w podróży *in piccioletta barca*, by zawczasu zawrócił. Tylko „wy zaś nieliczni... wam to łatwiej przyjdzie nad oną solą pomknąć w biegi skore”¹³, „nie jest to bowiem szlak dla małej łodzi ów, kędy płynie galera wspaniała, ni się tam żeglarz nie przewinie szparki”¹⁴. Dalej następują realistyczne, zapierające dech w piersi opisy niebezpiecznych wspinaczek górskich, wspinaczki do piekła ponad dzikimi rumowiskami zwalonych mas skalnych¹⁵, oraz opisy jeszcze bardziej ryzykownych wspinaczek na pionowe bloki skalne góry oczyszczeń¹⁶. Dante zna i opisuje odczucie życia, które toczy się wyłącznie dzięki zasobom woli, wtedy, gdy zostały już wyczerpane wszelkie siły cielesne, „powstałem z miejsca choć mię jeszcze pali znużenie w piersiach, ale go nie zdradzą słowa. – «Jam silny, panie, idźmy dalej!»”¹⁷. W końcu pojawiają się obrazy lotu: lot na ramionach potwora zwodziciela Gerjona, w obecności którego Dante odczuwał większą trwogę, *maggior paura*, niż Faeton i Ikar, mimo iż oni odczuwali topienie się skrzydeł¹⁸. Są to dwa tragiczne obrazy hybris; przecież na zaproszenie nieskończonej przestrzeni idą tylko nieliczni,

⁹ Piekło 26, 98.

¹⁰ Piekło 26, 116-117, 125.

¹¹ Piekło 8, 91.

¹² Piekło 2, 142.

¹³ Raj 2, 1-12.

¹⁴ Raj 23, 67-69. Obraz ten nieustannie powraca albo jako wstęp do *Czyśćca* 1, 1-3, albo jako wstęp do drugiego traktatu *Uczty* 2, 1: „żagiel ducha wzniosłem naprzeciw wiatru mojej żądzy i tak wypływam w morze z nadzieją na szczęśliwą podróż”. Por. *Czyściec* 24, 3.

¹⁵ Piekło 24, 1-60. Odnośnie tego fragmentu W. Heilermann von Heel, *Bergsteiger Dante*. Dt. Dantejahrbuch XIV, 1932, 82-99.

¹⁶ *Czyściec* 4, 22-51.

¹⁷ Piekło 24, 58-60.

¹⁸ Piekło 17, 79-82. Do tego U. Donati: *Il volo nella Div. Comm.*, Mediolan 1942.

*A questo invito vengon molto radi:
O gente umana, per volar su nata,
Perche a poco vento cosi cade?*¹⁹

Lot po niebie Dante podejmuje jako pierwszy²⁰, natomiast po piekle kroczy śladami Wergiliusza i Pawła. Oczywiście są też inni, którzy w zachwycie porwani są ku Bogu, jednak nikt inny nie podjął metodycznego badania raju i nikt też nie zdobył owej *esperienza* tamtego świata. Słowo to nieustannie powraca, określając rzeczywistość pomiędzy dawnym sensem mistycznego doświadczenia Boga²¹, pomiędzy jeszcze starszym, ireneuszowym znaczeniem doświadczenia łaski poprzez żywe doświadczenie jej przeciwieństwa²², a nowym, zwróconym ku nowożytności sensem eksperymentalnego badania rzeczywistości²³. Istnieje długa tradycja antycznych i chrześcijańskich podróży do tamtego świata oraz transcendentnych powieści przygodowych i ekstatycznych opowiadań²⁴. Jednakże Dante wyraźnie odróżnia się od wszelkiej literatury tego rodzaju. Odróżnia się on świadomością przedstawienia w sposób teologiczny i estetyczny czegoś, czego jeszcze nigdy nie było, oraz czegoś, czego nie da się naśladować. Przedstawione dzieło wzniesie go wysoko ponad jego własny czas, zakorzeni w przyszłości (*s'infutura la tua vita*)²⁵, a nawet w wieczności (*s'eterna*)²⁶. Jego świadomość misji w chrześcijaństwie jest bezprzykładna, ponieważ jest nie tylko przeżyta, jak choćby przez wielu świętych, ale też mocno odcisnięta na ludziach i potwierdzona przez największych poetów antyku oraz przedstawicieli chrześcijaństwa. W jaki sposób Dante żyłby ze świadomością, że jest gwiazdą przewodnią, gdyby nie doświadczył syntezy średniowiecza, którą przedstawia, zarówno jako coś nowego, jak i coś zwróconego ku przeszłości?

Jest on synteza: syntezą scholastyki i mistyki, antyku i chrześcijaństwa, sakralnej idei królestwa i franciszkańsko-duchowego Kościoła, a w sposób

¹⁹ Czyściec 12, 94-96.

²⁰ Raj 2, 7.

²¹ Raj 1, 72.

²² Por. Piekło 28, 48: Dante jest prowadzony przez piekło *per dar lui esperienza piena*. Czyściec 26, 74.

²³ Piekło 26, 98, 116, Raj 2, 95. Literatura u Gemlina komm. I, 389n. Allen Fay 240.

²⁴ A. Rüegg, *Die Jenseitsvorstellungen vor Dante*, 2 Bde., 1945.

²⁵ Raj 17, 98.

²⁶ Piekło 15, 85.

jeszcze bardziej zadziwiający, jest synteza świata miłości dworskiej opisanej w średniowiecznej poezji dworskiej i tak bardzo odmiennego od niej świata mądrości szkolnej. W pewnym sensie Dante wydaje się należeć do wielkich, średniowiecznych budowniczych katedr, u których po raz ostatni etyka i estetyka łączą się ze sobą oraz wzajemnie wspierają się i podnoszą. Jednak niezależnie od sposobu, w jaki rozważałoby się integrację dokonaną przez Dantego, zawsze znajdzie się w niej jakiś nadmiar tego, co sumowane. Przy całej swej strukturze, jego dzieło nie jest sumą, ale niepodzielną liczbą pierwszą, i ta właśnie nie dająca się podzielić tajemnica nadała jego dziełu historyczną moc. Właśnie tego dotyczą następujące rozważania. Na wstępie spróbujmy unaocznic to, co patrząc z zewnątrz reprezentuje on nowego.

1. *Zwrot ku językowi narodowemu* Dante odczuwał i przedstawiał jako nowość o największym znaczeniu historycznym. Z pewnością od już ponad wieku istniała poezja tworzona w języku narodowym – *Tristan* Gottfrida, czy epepeja o świętym Graalu Wolframa zostały napisane już dawno. Jednak Włochy znajdują się w zastoju, a co ważniejsze, Dantemu nie chodzi o to, by tworzyć powieści wierszowane, nawet gdyby za przedmiot miały one wielką symbolikę mistyczną, jak choćby Graal. Chodzi mu o wiedzę o rzeczywistości – ukrytej w siedmiu wolnych sztukach, filozofii, teologii i historii – by przenieść ją z martwego i ahistorycznego języka łacińskiego w żywy język mówiony. Nie stanowi to problemu dla dworskiego poety tworzącego kancony²⁷, a tym bardziej dla prozaika piszącego *Vita nuova*, ale problem taki wyłania się nagle i jednoznacznie przed twórcą *Convivio*, który podejmuje się alegorycznego komentowania swych kancon miłosnych odnosząc je do filozofii. W przeciwieństwie do języka narodowego subtelną łaciną nie nadaje się do tego, by podjąć służbę, która sprostaby interpretacji komentowanego tekstu. Łacinie brakowałoby do tego koniecznego posłuszeństwa²⁸. „Komentarz łaciński nie jest sługą, ale panem, jest szlachecciem pełnym męstwa i piękna. Jest szlachecciem, bo łacina jest wiekuista i niezmienna. I na odwrót, język narodowy jest niestały i poddany zmianom. W starożytnych komediach i tragediach, które nie mogą ulec zmianie, widzimy tę samą łacinę, z jaką spotykamy się dzisiaj. Nie tak przedstawia się sprawa z językiem narodowym, który zmienia się

²⁷ Wł. *Canzone* = lit. pieśń, kancona.

²⁸ Conv 1, 6-7.

dowolnie i w określonym celu. Jeśli tylko spojrzymy na włoskie miasta 50 lat wstecz, wówczas zobaczymy, że wiele słów wygasło, wiele powstało nowych, wiele zmieniło się. Jeśli już tak krótki czas wprowadza aż taką zmianę, to co powiedzieć o dłuższym okresie?²⁹ Dante, który przy tworzeniu swego dzieła myślał o sławie poety oraz o wieczności, ośmiela się wbrew wszelkim ostrzeżeniom podjąć ów niestały, falujący i przemijający element jakim jest język narodowy. Aby usprawiedliwić ten krok, pisze własną księgę. Jeśli w *Uczcie* łacina wydawała mu się bardziej szlachetna i piękniejsza od prostego języka narodowego, to w nowym piśmie zmienił swój punkt widzenia. Język ojczysty ma tu prawo pierwszeństwa (*nobilior*), ponieważ jest „językiem natury, natomiast łacina jest językiem sztucznym; język ojczysty jest pierwszym i wszędzie rozpowszechnionym językiem, którym posługuje się człowiek; jest językiem, którego dzieci uczą się od swych nauczycieli, gdy po raz pierwszy zaczynają formować głos, jest językiem, który otrzymują bez wyjątku, gdy naśladują mamkę³⁰. Język został podarowany pierwszemu człowiekowi przez samego Boga wraz z Jego prasłowem, na które odpowiedział Adam (*per viam responsionis*)³¹. Dante sądził wówczas, że skoro Żydzi nie uczestniczyli w budowie wieży Babel, to prajęzyk zachował się w hebrajskim, a Wcielony Syn rozmawiał z Ojcem w niebie właśnie w tym podarowanym przez Boga języku powszechnym³². Później zarzucił tę cudowną teorię. Sam Adam poucza go w raju, że również prajęzyk wygasł na długo przed budową wieży Babel i pomieszaniem języków, bo jak wszystko co przekazane człowiekowi, również język poddany jest zmianom³³.

Dante miłuje język ojczysty. Właśnie on, a nie łacina, jest współprzyczyną jego egzystencji, jest wlany w jego strukturę. „Ten mój ojczysty język był więzią łączącą moich rodziców, którzy w nim zwracali się do siebie; jak ogień pomaga kowalowi przygotować żelazo, z którego sporządza on nóż, tak też język ojczysty ma współudział w moim rodzeniu i jest współprzyczyną mego bytu³⁴. Dante miłuje go jako część siebie samego, która rośnie w nim wraz z jego pokoleniem, a każdy „najbardziej miłuje ziemię,

²⁹ Conv 1, 5.

³⁰ VE 1, 1.

³¹ VE 1, 4.

³² VW 1, 6.

³³ Raj 26, 124-129.

³⁴ Conv 1, 13.

na której mieszka³⁵, dlatego też pragnie ją „uczcić” (*magnificare*) i chce ukazać jej „wewnętrzne dobro”, jej szlachetność³⁶. Język ojczysty „będzie nowym światłem, nowym słońcem, które wejdzie tam, gdzie dawne zajdzie” (łacina scholastyczna)³⁷. Języka ojczystego, który jest „*illustre, cardinale, aulicum, et curiale*”³⁸, Dante poszukuje pośród niezliczonych włoskich dialektów (nawet każde z przedmieść Bolonii mówi swym własnym językiem)³⁹. Ma on jednak świadomość, że kuria cesarska znajduje się poza krajem. Gdy zagłębia się w niezliczoną ilość dialektów, to dokonuje tego z ukrytym pragnieniem, aby z niestałej, historycznej materii językowej samemu stworzyć coś takiego, jak obowiązującą formę językową, która połączy to, co żywe z tym, co obowiązujące. Tak jak wcześniej, również teraz teologia systematyczna będzie używać łaciny, ale Dante nie chce być systematykiem, lecz legislatorem żywej kultury, tak jak był nim Wergiliusz dla starożytnego Rzymu. Aby to zrealizować potrzebuje wiedzy o swoim czasie, ale ta wiedza służy jego działaniom, a nie odwrotnie. Pragnie też uchwycić historię i jest świadom, że przez wybór języka narodowego jest wyraźnie odpowiedzialny przed ludem⁴⁰.

2. *Zwrot ku historii*. Dla Dantego *Eneida* jest historią w ścisłym tego słowa znaczeniu, historią założycielską. Oznacza to, że zajmuje ona, według Dantego, pozycję wyższą od *minnesang* (który niekiedy obejmował pieśni polityczne) oraz od scholastyki i wszelkiej innej filozofii, która jako „badanie istoty” nie zajmowała się ani historią cesarstwa, ani historią Kościoła. Jednak Dante nie chce pisać ani historii przeszłej ani współczesnej, ale z wysokości wyboru mającego historyczne znaczenie chce odcisnąć swe własne piętno na historii obecnej i przyszłej. Dlatego też w *Boskiej komedii* historia, która wydarza się na płaszczyźnie świata, podzielona jest pionowym cięciem sięgającym od niebios aż po piekło i odsłaniającym absolutne miary. Już samo to cięcie jest historią i wydarzyło się w roku 1300 po Chr. Wszędzie, od piekła aż po najwyższe niebios, obecna jest realna historia: po drugiej stronie śmierci ukazują się historyczne osobistości w swej prawdziwej świa-

³⁵ Conv 1, 12.

³⁶ Conv 1, 10.

³⁷ Conv 1, 13.

³⁸ VE 1, 16. Odnośnie do całości: B. Nardi, *Il linguaggio, Dante e la cultura medievale*, Bari 1949.

³⁹ VE 1, 9.

⁴⁰ Conv 1, 11.

tłości i w swych rzeczywistych wymiarach. Linie ich historycznego losu nakreślone są do końca, a ich postać oddziałuje na ziemię. W podobny sposób jak osoby, ukazują się również rodziny, miasta, krajobrazy, kraje, a w końcu cesarstwo jako całość, Kościół jako całość, wszystkie wazone na wiekuiestej wadze i uznane za zbyt lekkie, a więc przyuczane i prostowane, odrzucane i obdarowywane nowymi obietnicami. Graal Wolframa jest bezczasowym opowiadaniem, poematy Dantego dotyczą historycznego czasu świata. Człowiek nie jest czystym duchem. Jako ciało organiczne „miłuje on miejsce i czas swego narodzenia”⁴¹. Czas jego ukazania się jest w istotny sposób współokreślony przez konstelację gwiazd. Autor wie już o tym pisząc *Vita nuova*. *Boskia komedia* niczego nie przedstawia bardziej szczegółowo niż każdorazową konstelację astronomiczną. Jeśli najwyższą władzą człowieka jest *la discrezione*, czyli władza rozróżniania jako właściwe „oko duszy”⁴², to najwyższą karą potępionych jest możliwość poznawania tego, co przeszłe, a być może nawet tego, co przyszłe, ale nigdy tego, co terażniejsze⁴³. Jeśli określenie chwili, czyli określenie jakościowo-kosmicznego czasu, ma zasadnicze znaczenie, to ma je również korzystanie z czasu, do czego nieustannie nawołuje *Boska komedia*: na jej drogach nie ma miejsca na marzenia i estetyczne pięknoduchostwo⁴⁴. Dante z troską przygląda się kolejnym etapom życia i odpowiadającemu im kanonowi *virtù*. To co przystoi dziecku, nie przystoi młodzieńcowi, mężczyźnie, starcowi⁴⁵. A przecież czas nie rozprasza się na fakty czysto empiryczne; w niebie przodek Dantego, Cacciaguida, ogląda w Bogu cały czas historyczny obecny w jednym punkcie⁴⁶, ale nie w taki sposób, żeby zagrażał przypadkowości i wolności wydarzenia, bo tutaj czasy tworzą razem *dolce armonia*⁴⁷.

Jeśli Dante bierze na serio wszystkie ważne osoby swej epoki, wszelkie miasta i krainy w ich indywidualności, to jego troska ostatecznie dotyczy historycznej całości, która dla niego jest całością w sposób podwójny:

⁴¹ Conv 3, 3.

⁴² Conv 1, 11.

⁴³ Piekło 10, 69n; 10, 103-108.

⁴⁴ Piekło 9, 13n; Czyściec 12, 84; 17, 84; 18, 103n (*rato, ratto, che il tempo non si perda!*); 23, 4n; 24, 91n (*che il tempo e caro / in questo regno...*) itd. Conv 4, 2: „gdy szukamy źródła wszelkich naszych trosk wówczas widzimy, że pochodzą one stąd, iż nie umiemy właściwie posługiwać się czasem, *dal non conoscere l'uso del tempo*”.

⁴⁵ Problemem tym zajmuje się zakończenie *Uczty* (4, 23-30).

⁴⁶ Raj 17, 16-18.

⁴⁷ Raj 17, 37-43, 45.

imperium i Kościół. Nieugięte trzymanie się cesarstwa – w *Uczcie*, w *Monarchii*, w *Boskiej komedii* – wbrew wszelkim późno-średniowiecznym, a szczególnie włoskim dążeniom narodowym, musiałoby wydawać się utopią historyczną, a przynajmniej uleganiem wstecznictwu, gdyby nie stanowiło pary z obrazem Kościoła, który ma swe żywe źródło we Franciszku i w spirytuałach. Dante dąży do przeprowadzenia znacznie wyraźniejszego rozróżnienia obu instancji, niż kiedykolwiek czyniono to w średniowieczu. Trzeba raczej powiedzieć: to, ku czemu Dante zmierza w *Monarchii*, jest ponadnarodowym zjednoczeniem ludzkości – z pewnością pomyślanym i wyrażonym w kategoriach średniowiecznych – jednak bardziej nowoczesnym niż wszelkie współczesne mu nacjonalizmy. W tym celu jednoznacznie formułuje on najpierw to, co Tomasz z Akwinu pozostawił w świadomym zawieszeniu, a mianowicie naukę o podwójnym celu ostatecznym człowieka, tzn. ziemskim i niebiańskim. Człowiek jest światem i nadświatem, jest „horyzontem” pomiędzy nimi oboma, „smakuje on istotę obu królestw”, *sapit utramque naturam*. W ten sposób, jako jedyny ze wszystkich stworzeń ma on „podwójny cel ostateczny” i jako jedyny jest „przyporządkowany dwom ostatecznościom”: jednej o tyle, o ile jest niszczytelny, a drugiej o tyle, o ile jest niezniszczalny. Niewypowiedziana Opatrzność dała więc człowiekowi dwa cele do osiągnięcia: szczęśliwość na tym świecie, która polega na pomnażaniu własnej cnoty, a którą uzmysławia ziemski raj, oraz szczęśliwość w życiu wiecznym, która z kolei polega na oglądaniu Boga, a do której nie dochodzi się dzięki własnej cnotie, chyba, że wspiera człowieka światłość łaski, a ta właśnie oznacza niebiański raj⁴⁸.

Imperium jest doskonałym urzeczywistnieniem i przedstawieniem porządku ziemskiego i ludzkiego prawa: *imperii fundamentum jus humanum est*⁴⁹. Swe korzenie ma ono w jedności rodzaju ludzkiego, która jest rzeczywista (opowiadanie o raju) i idealna (idea Platona o człowieku)⁵⁰. Prawo człowieka opiera się na tym, co w człowieku najbardziej pozytywne, czyli na sprawiedliwości. Sprawiedliwość i prawość człowieka polegają na wyrzeczeniu się swego egoizmu, są otwarciem się na to, co uniwersalne, a więc są miłością. Wspaniale jest to wyjaśnione przez cesarza Justyniana w niebie Merkurego:

⁴⁸ M 3, 16.

⁴⁹ M 3, 10.

⁵⁰ Conv 4, 13.

*Che, per voler del primo amor ch'io sento,
D'entro le leggi trassi il troppo e il vano*⁵¹,

i raz jeszcze potwierdzone przez wielkiego orła cesarskiego w niebie Jupitera⁵². Tak jak jednostka przyporządkowana jest do rodziny, rodzina do wsi, wieś do miasteczka, a miasteczko do królestwa, podobnie poszczególne królestwa muszą być włączone do ludzkiego królestwa powszechnego, ponieważ *totum humanum genus ordinatur ad unum*⁵³. Jedność ta nie jest pustą formą abstrakcyjnej mocy, ale, jak to już ukazaliśmy, jest integracją. Tym niemniej jest ona *forma ordinis*, najwyższą formą, tym, co wyciska swój ślad na wszystkim: pod swą zwierzchnością cesarz tworzy ludzkość nacechowaną jego szlachetnością⁵⁴. Jeśli władcy niżsi rangą w dużej mierze opanowani są pożądliwością, zazdrością, żądzą władzy i partyjnością, to cesarz, który panuje nad wszystkim, nie ma żadnego rywala, jest zasadniczo bezinteresowny, wolny i stoi nad wszystkim jako najwyższa sprawiedliwość. Przecież panuje nad ludźmi jako człowiek i w ten sposób może wcielać bezinteresowną miłość, czyli *caritas*, jak to Dante wyraźnie powiada⁵⁵. Ogólnie mówiąc, jego władza jest funkcją, jest równocześnie reprezentacją całości cesarstwa przed Bogiem i z tego najwyższego, najjaśniejszego punktu kształtowana jest cała etyka jako taka, czyli etyka wolnej, bezinteresownej służby⁵⁶. Według Dantego zasadę miłości ludzkiej oraz praw ludzkich można urzeczywistnić na płaszczyźnie naturalnej tylko wtedy, gdy partykularyzm – niszczący na jego oczach państwa włoskie – zostanie zwyciężony przez uniwersalizm. Podobnie jak na wszystkich stopniach urzeczywistniania Królestwa Bożego, uniwersalizm jest według niego miłością osobową, tak też jedność świeckiego królestwa może być tylko wtedy zdrowa, gdy na jego czele stoi jakaś osoba. Dante ma pełną świadomość tego, że tym samym przedstawia najlepszą z możliwych form, która sama w sobie nie zawiera rękojmi poprawnego urzeczywistnienia.

⁵¹ Raj 6, 11-12.

⁵² Raj 18, 116-117.

⁵³ M 1, 5.

⁵⁴ M 1, 13.

⁵⁵ M 1, 11.

⁵⁶ M 1, 12: *Quamvis consul sive rex respectu viae sint domini aliorum, respectu autem termini aliorum ministri sunt, et maxime Monarcha, qui minister omnium procul dubio habendus est.*

Nieustannie mówi on o *posse* i *debere*⁵⁷, czyli o szansie, którą monarcha otrzymuje dzięki formie swej godności, i w której pozwala uczestniczyć całej ludzkości. Forma ta nie wyklucza partykularyzmu na niższym poziomie, zgodnie z osobliwościami rządzonych narodów i miast, ale je obejmuje⁵⁸. Tak więc etyka, która w monarszej władzy jest wcieloną sprawiedliwością, dominuje nad wszelkimi względami politycznymi. Tylko tak ludzkość w sposób jednolity będzie reprezentować człowieka przed Bogiem, ponieważ człowiek potrzebuje *voluntas una, domina et regulatrix*, ażeby pragnienia, które ciągną go ku rzeczom szczegółowym, zostały pokonane i opanowane zgodnie z ludzką godnością⁵⁹.

Ten porządek jest prawem ludzkim płynącym ze stworzenia i dlatego u Dantego drzewo rajskie jest równocześnie drzewem imperium⁶⁰. Chrystus wyniesiony jest ponad to drzewo, które wskutek grzechu pierworodnego zostało pozbawione liści, a przez Kościół Chrystusa otrzymuje odmładzającą moc. Wszelako tajemnica stworzenia⁶¹ trwa nadal, a to oznacza, że imperium jest bezpośrednio powiązane z Bogiem i nie potrzebuje pośrednictwa kościelnego. Starożytny Rzym w całej swej potędze istniał już przed powstaniem Kościoła⁶². Bóg powierzył mu funkcję i moc wcielania w całym świecie sprawiedliwości, a tym samym ducha świata, ponieważ: *quicumque finem juris intendit cum jure graditur*⁶³. Tylko Bóg porządkuje i odpowiada za relacje między królestwem świata i Królestwem Bożym. Najwyższe uprawnienie władzy cesarskiej, wyższe niż Kościół kiedykolwiek mógł nadać cesarzowi, Dante widzi w fakcie, że Chrystus, który dźwigał winę całej ludzkości, zostaje skazany na śmierć przez prawowitego reprezentanta ludzkości, czyli przez cesarza, a więc jest skazany w sposób prawowity⁶⁴. Doktrynę tę raz jeszcze przedstawi w raju Justynian, jednak dodając, że jeśli mord dokonany na Bogu na Golgocie był „prawowity”, to również pomsta Boga dokonana rękami Trajana na Jerozolimie była prawowita⁶⁵. Jest to węzeł (*nodo*), którego Dante nie może rozwiązać i który

⁵⁷ M 1, 11. 12. 13.

⁵⁸ M 1, 14 w nawiązaniu do Arystotelesa i do państwa platońskiego.

⁵⁹ M 1, 15.

⁶⁰ Czyściec 32, 38-60.

⁶¹ Czyściec 33, 56n.

⁶² M 3, 13.

⁶³ M 2, 6.

⁶⁴ M 2, 12.

⁶⁵ Raj 6, 91-93.

według wskazówki cesarza również nie znajdzie swego rozwiązania inaczej jak tylko *nella fiamma d'amor* Boga, w misterium Jego postanowienia miłości⁶⁶. Jest to istotne, ponieważ całe odniesienie królestwa świata i Królestwa Bożego, które po ludzku biorąc zawsze pozostaje nierozwiązywalne, nie tylko jest samym Bogiem – *ipse Deus, in quo respectus omnis universaliter unitur*⁶⁷ – ale także Bóg niepojętej miłości, który ustanowił wszelką doczesną sprawiedliwość, posługiwał się nią do własnych celów poza swą własną istotą.

Cesarskie zadanie jednoczenia świata w sprawiedliwości i miłości, nadanie mu, mocą reprezentacyjnej służby, najwyższej formy ludzkiej, jest zadaniem płynącym ze stworzenia i dlatego nie należy go pomijać. Donacja konstantyńska, którą Dante uważa za historyczną – choć dokonana przez cesarza w dobrej wierze⁶⁸ – jest podwójnie nieważna, ponieważ chciała wyzbyć się prawa, którego cesarz wyzbyć się nie może, a Kościół zgodnie ze swą istotą nie może jej przyjąć⁶⁹. „Kościół pod każdym względem był nieprzydatny (*indisposita*) do przyjęcia tego, co świeckie i to na podstawie wyraźnego zakazu, który u Mateusza brzmi tak: «Nie powinniście mieć ani złota, ani srebra, ani pieniędzy w trzosie, ani żadnej torby podróźnej» itd. U Łukasza istnieje wprawdzie złagodzenie tego przykazania dotyczącego posiadania pewnych rzeczy, jednak, przy istnieniu tego zakazu, nigdzie nie znalazłem pozwolenia na posiadanie przez Kościół złota i srebra»⁷⁰.

Według Dantego, podobnie jak według Franciszka, *Kościół* formowany jest wyłącznie przez Chrystusa. „Kształt Kościoła nie jest niczym innym jak życiem Chrystusa, zarówno jeśli się patrzy na Jego słowa jak i na Jego czyny. Jego życie było bowiem ideą i prawzorem (*idea et exemplar*) Kościoła wójującego, szczególnie pasterzy, a wśród nich na pierwszym miejscu najwyższego pasterza, który ma paść owieczki i baranki. Dlatego też, według Jana, pozostawia On swe życie jako formę: «Dałem wam przykład, abyście czynili tak, jak Ja wam uczyniłem». A jeszcze wyraźniej mówi do Piotra podczas przekazania urzędu pasterskiego: «Ty, Piotrze, pójdz za mną». Przed Piłatem Chrystus wyrzekł się tego rodzaju [ziemskiego] rządzenia: «Królestwo moje» powiada On «nie jest z tego świata; gdyby królestwo moje było z tego

⁶⁶ Raj 7, 58-60.

⁶⁷ M 3, 12.

⁶⁸ Raj 20, 55-57.

⁶⁹ M 3, 10-13.

⁷⁰ M 3, 10.

świata, słudzy moi biliby się, abym nie został wydany Żydom, teraz zaś królestwo moje nie jest stąd». Nie można pojmować tego tak, jakby Chrystus, który jest Bogiem, nie był panem ziemskiego królestwa..., ale w taki sposób, że On jako praobraz Kościoła nie troszczy się o królestwo ziemskie⁷¹.

Wynika stąd, że Dante, będący wielkim miłośnikiem wszelkiej wyraźnej formy i promieniającego piękna, w najmniejszym stopniu nie interesuje się ukazującym się pięknem Kościoła ziemskiego. Całe piękno Kościoła tkwi w jego pokorze i niepozorności, a w żadnym razie nie w jego strukturze. Dante, który z wysokości raju poświęca dwie pieśni dziewięciu areopagitycznym hierarchiom anielskim, w żadnym ze swych dzieł nie podejmuje ich ziemskiego odbicia „w hierarchii kościelnej”, której stopnie, urzędy i święte funkcje rościły sobie prawo do własnego piękna i zasługiwały na to, by w sposób okazały wydobyć je na światło dzienne. Swemu zaprzysięgiemu wrogowi, Bonifacemu VIII, z gorzką ironią nadaje tytuł *servus servorum*⁷². Podobnie jak jemu i jego następcy, Klemensowi V, nie może wybaczyć teokratycznych manier, tak samo jego poprzednikowi, Celestynowi V, nie wybacza „wielkiej odmowy” (*il gran rifiuto*), zaniedbania służby kościelnej, w której dla papieża tkwi właściwe „wielkie wyrzeczenie”⁷³. Większość papieży znajduje się w piekle. Tylko dwóch spotykamy na górze oczyszczeń, a jednego w raju. U Dantego krytyka średniowiecznego, zeświecczonego Kościoła nie ma końca. Jeszcze z *empireum* Beatrycze i Piotr ciskają na upadły Kościół swe oskarżycielskie mowy. W przerażającej wizji poeta widzi przemienionego Piotra, który staje się nagle czerwony z gniewu i ciska gromy na „bezecności”, na Bonifacego VIII, który ze swego grobu czyni kloakę krwi i nieczystości. Całe niebiosa stają się czerwone, Beatrycze blednie, sfery zaciemniają się, ponieważ „Oblubienica Pana” stała się sprzedajną nierządnicą, którą można kupić za złoto⁷⁴. Piotr zarzuca papieżom żądzę władzy i lubowanie się w przepychu⁷⁵ oraz to, że dzielą Kościół, nadużywają władzy kluczy poprzez świeckie wojny, nakładają ekskomuniki dla celów politycznych⁷⁶ i popełniają symonię⁷⁷. Dopuszczają się cudzołó-

⁷¹ M 3, 15.

⁷² Piekło 15, 112.

⁷³ Piekło 3, 60.

⁷⁴ Raj 27, 19-45.

⁷⁵ Raj 21, 127-135; Czyściec 16, 106-111.

⁷⁶ Czyściec 3, 133-135; Raj 18, 127-129.

⁷⁷ Piekło 19: cała pieśń mówi o symonistach, którzy „przehandlowują” dar Boży: 4; Raj 18, 122-123; 27, 52-54.

stwa z Oblubienicą Chrystusa⁷⁸, przemieniają ją w babilońską nierządnicę i pozwalają, by królowie ziemi, przede wszystkim król Francji, który ją wkrótce zawlecze do Awinionu, uprawiali z nią nierząd. Dante, który doznawał oczyszczenia dzięki spowiedzi przed Beatrycze, otrzymuje przywilej oglądania w symbolicznych obrazach całego okrucieństwa historii Kościoła oraz oglądania stopniowej przemiany czystej Oblubienicy w *Magna Meretrix*⁷⁹. Ponadto w raju uroczyście otrzyma od Piotra misję, by pokazać na ziemi gniew niebios, i „nie kryć tego, com ja odkrył całe”⁸⁰. Podobnie jak nie oszczędza papieży, tak samo nie oszczędza biskupów i całego kleru. Kler znajduje się w piekle, umieszczony w przedziwny sposób pomiędzy hipokrytami⁸¹, chciwcami⁸² i homoseksualistami⁸³. „O cierpliwości, co znosisz tak wiele!”⁸⁴. Dalej słyszymy skargę na upadek zakonów, a zwłaszcza nowych, wielkich zakonów żebraczych⁸⁵, na godne pożałowania kazania, które już nie wykładają ewangelii, bo „trzódka pasiona w pustych słów zawiei wraca bez paszy, lecz na próżno powie, że nie wiedziała: to rysy nie skleci”⁸⁶. Ciągłe nowy okrzyk „biada” dźwięczy z królestw tamtego świata ku ziemskiemu Kościołowi. Biada, bo winna latorośl zmarniała zmieniając się w krzak ciernisty⁸⁷, święte miasto jest spustoszone⁸⁸, Rzym, który pragnie połączyć obie władze w jedno, ugrzązł w błocie⁸⁹. Następcy Piotra, nawet w sferze duchowej nie pełnią swego urzędu zgodnie ze swym misją, jeśli myślą, że im, którzy przecież są sługami, przyznano uprawnienia boskie. Straszna jest współwina Bonifacego VIII, „księcia nowych faryzeuszów”, w potępieniu Gwidona de Montefeltro, którego Bonifacy zachęcał do zdrady, rzekomo posługując się uprzedzającą absolucją⁹⁰. Jeśli papież

⁷⁸ Piekło 19, 57; 19, 100-114; Raj 9, 142; M 3, 3.

⁷⁹ Czyściec 32, 142-160.

⁸⁰ Raj 27, 66.

⁸¹ Piekło 23, 58n (cały passus pełen jest klerykałnych *termini*).

⁸² Piekło 7, 47-48.

⁸³ Piekło 15, 106: *in somma sappi che tutti fur cheri*.

⁸⁴ Raj 21, 138.

⁸⁵ Raj 11, 118-139 (przeciw dominikanom); Raj 12, 106-124 (przeciw franciszkanom); Raj 21, 119 (przeciw opustoszeniu klasztorów); Raj 22, 73-99 (mowa Benedykta o jego regule, która stała się bezużytecznym papierem).

⁸⁶ Raj 29, 85-126.

⁸⁷ Raj 24, 111.

⁸⁸ Czyściec 33, 1.

⁸⁹ Czyściec 16, 129.

⁹⁰ Piekło 27, 100-102.

byłby wszechmogący, „wówczas mógłby mnie rozgrzeszyć, nawet jeśli nie żałuję; lecz tego nie może uczynić nawet sam Bóg”⁹¹.

Dante na sposób dziecięcy trzyma się Kościoła Chrystusowego, jego sakramentów i głoszonego przezeń Słowa Bożego. I tak jak spodziewa się nadejścia imperatora wybawcy, tak też oczekuje oczyszczenia Kościoła⁹². Jego gniew z powodu nieporządków – i to nie tyle z powodu prywatnych grzechów osobistości kościelnych, jak choćby opata z San Zeno, albo Hadriana V, o których potrafi mówić z respektem, ile z powodu istotnych zaniedbań i nadużyć wspaniałej Oblubienicy Chrystusa⁹³ nie ma w sobie niczego sekciarskiego, niczego, na sposób heretycki, joachimowego. Pochodzi on z przepełnionej miłością gorliwości świeckiego chrześcijanina, który czuje się oszukany, jeśli chodzi o jego prawo do ducha i do dóbr Chrystusa. Ze względu na tych, którzy zostali wprowadzeni w błąd i ze względu na samego Pana Kościoła, oplakuje spustoszenie miejsc świętych.

3. U Dantego zwrot *ku laikatowi* oznacza zwrot od scholastycznych badań istoty do refleksji nad rzeczywistością i nad warunkami możliwości własnej egzystencji chrześcijańskiej – w przeciwieństwie do zakonów żebraczych i do rozwijającej się mistyki – a mianowicie oznacza zwrot do etyczno-politycznej egzystencji w świecie. Od czasów Dantego aż do dziś spotykają się na tej drodze wszelkie teologie, które wywierają wpływ na historię. Dla niego oznacza to potrójną refleksję: o własnej osobowości, o własnym losie i o własnym *erosie*. Są to trzy wybory, których konsekwencji nie da się przewidzieć.

W centrum dzieła Dantego stoi jego własna osobowość, w radykalnym przeciwieństwie do Tomaszowi z Akwinu, którego osobowość rozmyślnie znika za jego dziełem. Osobowości Dantego nie jest obce nic ludzkiego, ani też nic boskiego, dosięga ona nieskończoności kosmosu i zdobywa swą własną doskonałość chrześcijańską w ramach doskonałości całego, kosmicznego Królestwa Bożego. Od razu wskazuje to na zasadniczy paradoks, a mianowicie, że jego osoba, jako rzeczywistość stworzona, stoi w najwyższej światłości chwały, ale równocześnie jako rzeczywistość chrześcijańska zepchnięta jest w najgłębszą pokorę i upokorzenie. Według Dantego przesłankami tego paradoksu są

⁹¹ M 3, 8.

⁹² Raj 27, 61-63.

⁹³ Czyściec 18, 113n; Czyściec 19, 91n.

szlachetność (*nobiltà, onestade*) i posłannictwo, ponieważ z nich obu jasno wynika, że pojęcie wyższego rzędu stanowi dla niego jedność z większą łaską, a tym samym z większym posłannictwem i większą odpowiedzialnością. W czwartym traktacie *Uczty* autor usiłuje wyjaśnić pojęcie szlachetności – przecząc z szacunkiem, ale zdecydowanie słowu czcigodnego cesarza Fryderyka II – i dochodzi do wniosku, że szlachectwo nie polega na „*antica ricchezza e be'costumi*”, na starożytnym bogactwie i wyrafinowanych obyczajach, a więc na dobru dziedzicznym⁹⁴. Bogactwo i zewnętrzna władza nie mogą być źródłem szlachetności duszy i nie można dostrzec, dlaczego lud pospolity miałby stać się szlachetny dzięki samemu przemijaniu czasu⁹⁵. Szlachectwo jest przede wszystkim indywidualne i oznacza, że jednostce udało się osiągnąć doskonałość w obrębie sobie podobnych⁹⁶. Wraz z Arystotelesem odkrywa się, że doskonałość ta polega na zdobywaniu i osiągnięciu własnej cnoty (*aretê, virtù propria*). Zgodnie z myślą Arystotelesa do „najbardziej pierwotnych owoców człowieka” zalicza się „etyczne zdolności”: dzielność, samoopanowanie, szczodrość, upodobanie do przepychu (*magnificenza*), wielkoduszność (*magnanimità*), umiłowanie czci, łagodność, towarzyskość, prawdomówność, pogodę ducha (*eutrapelia*), sprawiedliwość⁹⁷. Wszelako wszystkie te cnoty wynikają z postawy, z dokonanego wyboru, z *abituale elezione*, jak skutki z przyczyny, *siccome effetto da sua cagione*. W tej postawie tkwi podstawa osobistej szlachetności, która „jest pojęciem bardziej ogólnym niż pojęcie cnoty”. Cnoty są jak gwiazdy, szlachetność jest niebem, na którym one jaśnieją. „Rozbłyskują na nim intelektualne i etyczne cnoty, błyszczą dobre dyspozycje, które są darem natury, jest *pietà* i religia. Podobnie błyszczą na nim godne pochwały postawy, takie jak wstydlivość i miłosierdzie oraz wiele innych. Rozbłyskują na nim cielesne dobrodziejstwa, takie jak piękno, odwaga i niezniszczalne zdrowie. Na tym niebie można znaleźć tak niezliczone gwiazdy, że nie dziwi, iż szlachetność człowieka rodzi tak wiele różnych owoców. Tak rozliczne są natury i sposoby wyrażania się szlachetności, zwłaszcza, jeśli są one streszczone i zebrane w jednej prostej substancji, poprzez

⁹⁴ Conv 4, 3.

⁹⁵ Conv 4, 10. 14.

⁹⁶ Conv 4, 16.

⁹⁷ Conv 4, 17.

którą przynosi ona owoce na różny sposób, jak gdyby w różnych odgałęzieniach. Tak, ośmielam się powiedzieć, że szlachetność człowieka, w odniesieniu do jej licznych owoców, przewyższa szlachetność anioła, choć szlachetność natury anielskiej w swej jedności jest bardziej boska”. Teraz jednak sprawą boskiej łaski i kosmicznej konstelacji jest to, w jaki sposób poszczególna dusza przysposobiona jest do wlanych w nią boskich mocy i zdolności i właśnie stopień owego przysposobienia określa bytowo-habitualną szlachetność duszy. „Przecież nasienie boskie nie pada na klan lub ród, ale na poszczególną osobę, dlatego też to nie klan czyni osobę szlachetną, lecz osoba uszlachetnia klan”. Wedle przejętej przez Dantego antycznej doktryny o rodzeniu, siły niebiańskie są decydującymi sprawcami, które byty żyjące wyłaniają z potencji materii, a Bóg tylko dopełnia to kosmogoniczne dzieło, pochylając się z miłością nad cudownym dziełem natury –

i wiedz, że z chwilą, gdy się u zarodka
mózg ukształtuje i cały, i żywy,
źródła wszechrzeczy zstąpi nań moc słodka
i tchnie weń ducha jako w doskonale
dzieło przyrody, ten zaś, co napotka
czynnego, garnie w swe jestestwo całe,
aby zeń duszę utworzyć jedyną⁹⁸

– tak więc naturalna i płynąca z łaski szlachetność duszy może być poświadczana tylko jako ich wewnętrzne zjednoczenie. Kosmologiczna strona, która zmierza ku arystotelesowskim cnotom, a także strona teologiczna, dążąca ku pełnemu łaskawości wianu darów łaski Ducha Świętego, to bez mała dwie strony tego samego wydarzenia⁹⁹. Dlatego też Augustyn wspólnie z Arystotelesem wezwani są, by dać świadectwo prawdzie, że człowiek powinien mieć odwagę przyznania się do swej własnej, wrodzonej szlachetności, urzeczywistniając dobro, którym jest on sam (*s'ausi a ben fare*), powierzając się w swym sercu *hormê*, która początkowo wydaje się podobna do czysto naturalnego instynktu. Dopiero, gdy się za nim postępuje, człowiek uczy się rozeznawać, że otrzymuje impuls łaski Bożej¹⁰⁰.

⁹⁸ Czyściec 25, 68-74.

⁹⁹ Conv 4, 21.

¹⁰⁰ Conv 4, 22.