

Dobrowolski, Paweł T.

Fides ex auditu: uwagi o funkcji kazania w późnym średniowieczu

Przegląd Historyczny 81/1-2, 27-58

1990

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

PAWEŁ T. DOBROWOLSKI

Fides ex auditu: uwagi o funkcji kazania
w późnym średniowieczu

Chrześcijanin wieków średnich czerpał swą wiedzę religijną z dwóch podstawowych źródeł: ikonografii, która przemawiała do niego językiem obrazu oraz z kazania, pouczającego jak żyć. W ustawodawstwie kościelnym szczególna rola głoszenia słowa bożego została podkreślona przez konstytucje IV Soboru Laterańskiego w r. 1215¹. Wraz ze zwycięstwem papieżstwa w sporze z władzą cesarzy i stabilizacją feudalnego porządku w wieku XIII nadszedł czas rozwoju nauczania i sięgnięcia ku umysłom i sercom wiernych. Wdrożenie do życia wedle nauk Kościoła wymagało znacznego wysiłku teoretycznego mającego przygotować duchownych do przeobrażania mentalności wiernych. Podjęły go nowopowstałe zakony żebrzące, zwłaszcza dwa najliczniejsze, dominikanie i franciszkanie. Własna sieć szkół zakonnych realizujących wielostopniowy program kształcenia zapewniała dopływ do Kościoła ludzi uczonych. Wedle słów dominikanina Jana z Fryburga, autora jednej z wielkich *summae* — podręczników wykładających zasady chrześcijańskiego sposobu życia — bracia stawali się *animarum medici*, biegłymi w sztuce szerzenia wiary i wyczulonymi na codzienne sprawy parafian². Wielokrotnie wyjaśniana rola mendykantów w ożywieniu życia duchowego Europy wynikała w znacznej mierze z wiedzy jaką posiadali. Wyposażeni w narzędzia refleksji scholastycznej, czytani, znający biegle Pismo św., instruktarze głoszenia kazań i słuchania spowiedzi zepchnęli w cień niewykształcony kler parafialny odnosząc wielki sukces. Miarą jego nie były jedynie wzrost powołań i liczba fundowanych konwentów³. W zbiorowej świadomości bracia byli „lepsi” niż ich konkurenci o rząd dusz, pewniej gwarantowali świeckim niebieską nagrodę, głębiej wnikali w społeczne potrzeby i oczekiwania, sprawniej peł-

¹ N. Beriou, *Autour de Lateran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion*, [w:] *Pratiques de la Confession des Pères du désert à Vatican II*, Paris 1983, s. 73—93.

² L. E. Boyle, *The „Summa Confessorum” of John of Freiburg and the popularisation of moral teachings of St. Thomas and some of his contemporaries*, [w:] *Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law*, London 1981, s. 251 nn. Por. H. Woller, H. G. Beck, *Civitas medievale. La scolastica. Gli ordini mendicanti*, Milano 1976; D. Berg, *Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert*, Düsseldorf 1977; M. O’Carroll, *The educational organization of the Dominicans in England and Wales 1221—1348: a multidisciplinary approach*, „Archivum Fratrum Praedicatorum” 50, 1980, s. 23—62; P. Kielar, *Studia nad kulturą szkolną i intelektualną dominikanów prowincji polskiej w średniowieczu*, [w:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce t. I*, pod red. J. Kłoczowskiego, Warszawa 1975, s. 271 nn.

³ R. W. Emery, *The Friars in Medieval France*, New York—London 1961; J. B. Freed, *The Friars and the German Society in the Thirteenth century*, Cam-

nili funkcje pośredników między ludem a Bogiem⁴. Znakiem tego procesu był pisany i wykorzystywany tekst. Rację ma Hervé Martin pisząc, że wykształcenie wywiedzione z lektur ksiąg i programujące intelektualną sprawność braci było wyrazem postępującej od XIII wieku ewangelizacji⁵.

Dalsze uwagi pragniemy skierować ku osobie średniowiecznego kaznodziei, zwłaszcza należącego do zakonów żebrzących, który — jak wywodzi to etymologia — głosił przykazania, a więc nauczał, wykładał podstawowe prawdy wiary i objaśniał wynikające z nich obowiązki chrześcijanina. Skoncentrujemy naszą uwagę na kilku zagadnieniach, chronologicznie dotyczących okresu XIII—XV wieku, merytorycznie zaś związanych ze spo-

bridge, Mass. 1977, s. 48 nn.; H-M. Vicaire, *Le développement de la province dominicaine de Provence 1215—1295*, „Annales ESC” 28, 1973, s. 1017—1040; tenże, *Elements de démographie dominicaine de Provence au XIII^e et au début du XIV^e siècle dans la France du Nord et du Midi*, [w:] Vicaire, *Dominiques et ses Precheurs*, Fribourg—Paris 1977, s. 370—391; A. Guerreau, *Observations statistiques sur les créations de couvents Franciscains en France, XIII^e—XV^e siècle*, [w:] *Mouvements Franciscains et société Française, XIII^e—XX^e siècle*, Paris 1984, s. 27—60; tenże, *Analyse factorielle et analyses statistiques classiques: le cas des ordres mendiants dans la France médiévale*, „Annales ESC” 36, 1981, s. 869—912; J. Kłoczowski, *Bracia mniejsi w Polsce średniowiecznej*, [w:] *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, pod red. J. Kłoczowskiego, Lublin 1982, s. 13—108; tenże, *The mendicant orders between the Baltic and Adriatic seas in the Middle Ages*, [w:] *La Pologne au XV^e Congrès International des Sciences Historiques à Bucarest*, Wrocław 1980, s. 95—110.

⁴ Prowadzone badania korzystają przeważnie z materiału testamentowego. Zob. M. S. Nucé de Lamothe, *Piété et charité publique à Toulouse de la fin du XIII^e au milieu du XV^e siècle d'après les testaments*, „Annales du Midi” 76, 1964, s. 3—39; J. A. Thomson, *Piety and charity in late medieval London*, „Journal of Ecclesiastical History” 16, 1965, s. 178—95; P. Adam, *La vie paroissiale en France au XIV^e siècle*, Paris 1964, s. 220—227; R. Hill, „A chanteire for soules”: London chantries in the reign of Richard II, [w:] *The Reign of Richard II*, ed. F. R. H. Du Boulay, C. M. Barron, London 1971, s. 242—255; N. Coulet, *Jalons pour une histoire religieuse d'Aix au bas Moyen Age, 1350—1450*, „Provence Historique” 22, 1972, s. 255 nn.; M.-T. Lorcin, *Les clauses religieuses dans les testaments du plat pays lyonnais aux XIV^e et XV^e siècles*, „Le Moyen Age” 78, 1972, s. 287 nn.; M. Bastard-Fournié, *Mentalités religieuses aux confins du Toulousain et de l'Albigeois à la fin du Moyen Age*, „Annales du Midi” 85, 1973, s. 280 nn.; A.-M. Hayez, *Clauses pieuses de testaments Avignonnais au XIV^e siècle*, [w:] *La Piété populaire au Moyen Age* t. I, Paris 1977, s. 137 nn.; M.-T. Lorcin, *Trois manières d'enterrement à Lyon de 1300 à 1500*, „Revue Historique” 261, 1979, s. 13 nn.; F. A. Roca Traver, *El tono de vida en la Valencia medieval*, „Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura” 59, 1983, s. 46 nn.; J. P. Derégancourt, *L'élection de sépulture d'après les testaments douaisiens 1295—1500*, „Revue du Nord” 65, 1983, s. 343—352; P. Heath, *Urban piety in the later Middle Ages: the evidence of Hull wills*, [w:] *The Church, Politics and Patronage in the Fifteenth century*, ed. R. B. Dobson, Gloucester 1984, s. 209—234; K. L. Ryerson, *Changes in the testamentary practice at Montpellier on the eve of the Black Death*, „Church History” 47, 1978, s. 253 nn.; J. Chiffolleau, *Pour une économie de l'institution ecclésiastique à la fin du Moyen Age*, „Melanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen Age-Temps Modernes” 96, 1984, s. 254 nn.; C. Burgess, „For the increase of divine service”: chantries in the parish in late medieval Bristol, „Journal of Ecclesiastical History” 36, 1985, s. 46 nn.; M. Murphy, *The high cost of dying: an analysis of pro anima bequests in medieval Dublin*, [w:] *The Church and Wealth*, ed. W. J. Sheils, D. Wood, Oxford 1987, s. 111 nn.; C. Burgess, „By Quick and by Dead”: wills and pious provision in late medieval Bristol, „English Historical Review” 102, 1987, s. 837 nn.

⁵ H. Martin, *Les procédés didactiques en usage dans la prédication en France du Nord en XV^e siècle*, [w:] *La Religion populaire*, pod red. G. Dubosq i in. Paris 1979, s. 68 nn.; por. tenże, *Le prédication et les masses au XV^e siècle: Facteurs et limites d'une réussite*, [w:] *Histoire vécue du peuple chrétien* t. II, pod red. J. De-lumeau, Toulouse 1979, s. 9—41.

łącznymi uwarunkowaniami towarzyszącymi głoszeniu słowa. W kręgu zasygnalizowanych tu pytań — odpowiedzi wymagać będą dalszych, porównawczych badań — podniesione zostaną takie problemy jak zakres kaznodziejskiej edukacji, sposoby opisywania społecznej rzeczywistości, miejsca i czas mówienia, konsekwencje popełnienia błędu oraz środki budowania propagandowego obrazu za pośrednictwem wypowiadanego słowa.

Dla zakonnika kontakt z książką jest fragmentem życiowej drogi i narzędziem zawodu, niezbędnym na wszystkich etapach kariery. Mieszczka z prowansalskiego miasta Grasse zapisała w testamencie swemu synowi, nowicjuszowi u minorytów, sto florenów na zakup Biblii „koniecznej mu w celu głoszenia kazań” oraz dziewięćdziesiąt dalszych na komentarze do Pisma Św. „potrzebne aby kazania głosił dla wzrostu wiary chrześcijańskiej”⁶. Testatorka zakładała, iż syn dokona wystarczającego postępu i osiągnie godność kaznodziei. Trzeba jednak pamiętać, że nie wszyscy bracia docierali do tego najwyższego pułapu w hierarchii nauczycieli wiary. W Anglii około 1300 r. na dwa tysiące dominikanów żyjących w konwentach prowincji co trzeci mógł starać się o uzyskanie biskupiej zgody na publiczne głoszenie kazań⁷. Pozostanie w szeregach *fratres communes*, których nie kierowano na studia prowincjonalne, oznaczało jednak także dalszą naukę w macierzystych konwentach. Wśród predykantów bracia ci, zwani *iuniores* uczyli się wymogów praktyki duszpasterskiej, głównie spowiedniczej, wedle uproszczonych wypisów z „Summa de casibus” Rajmunda z Peñaforte⁸.

Na wyższych etapach nauki — studia u mendykantów trwały po kilkanaście lat — wzrastało nasycenie tekstami oraz ich różnorodność. Nauka mówienia do zebranych słuchaczy wymagała od przyszłego kaznodziei nie tylko erudycji w Piśmie św. — co zrozumiałe — ale także dogłębnej znajomości konkordancji, komentarzy, słowników haseł biblijnych oraz zbiorów exemplów⁹. Niccolò Galgani, sienieński dominikanin z początków XV wieku notował w swoim pamiętniku obrót traktatami, zbiorami kazań i żywo-

⁶ P. L. Malausséna, *La ville en Provence orientale aux XIV^e et XV^e siècles. Un Exemple: Grasse à travers les acts notariés*, Paris 1969, s. 310.

⁷ W. A. Hinnebusch, *The early English friars preachers*, Roma 1951, s. 313 nn.

⁸ L. E. Boyle, *Notes on the education of the „fratres communes” in the dominican order in the Thirteenth century*, [w:] *Xenia Medii Aevi historiam illustrantia oblata Thomae Kaeppeli*, pod red. R. Creytens, P. Kunzle, t. I, Roma 1978, s. 249—267.

⁹ Na temat pomocy kaznodziejskich i ich wykorzystania zob.: H. G. Pfander, *The medieval friars and some alphabetical sermonbooks for sermons*, „Medium Aevum” 3, 1934, s. 19—29; G. H. Russell, *Vernacular instruction for the laity in the later Middle Ages*, „Journal of Religious History” 2, 1962, s. 98—119; R. H. Rouse, *Biblical distinctions in the Thirteenth century*, „Archives d'histoire doctrinelle et littéraire du Moyen Age” 41, 1974, s. 22—37; J. P. Renard, *La formation et la désignation des prédicateurs au début de l'ordre des Prêcheurs, 1215—1237*, Freiburg 1977, s. 98 nn.; J. Bougerol, *Les sermons dans les studia des mendiants*, [w:] *Le Scuole degli Ordini Mendicanti (sec. XIII—XV)*, Todi 1978, s. 251 nn.; A. Maierù, *Tecniche di insegnamento*, [w:] *Le Scuole*, s. 307 nn.; G. Severino Pollica, *Libro, lettura, lezione negli studi degli ordini mendicanti, sec. XIII*, tamże, s. 375 nn.; P. Marangon, *Gli studi degli ordini mendicanti*, [w:] *Storia e Cultura a Padova nell'età di San Antonio*, Padova 1985, s. 343—380; V. Gillespie, „*Doctrina et Predicatio*”: *the design and function of some pastoral manuals*, „Leeds Studies in English” 11, 1980, s. 36 nn.; R. H. Rouse, M. A. Rouse, *Preachers, Florilegia and Sermons. Studies on the „Manipulus Florum” of Thomas of Ireland*, Toronto 1979, s. 3—42; C. v. Nolcken, *Some alphabetical compendia and how preachers used them in Fourteenth century England*, „Viator” 12, 1981, s. 271 nn.

tami świętych. Wśród lektur, którymi posługiwał się w celu wzbogacenia własnego repertuaru techniki mówienia, znajdujemy bardzo popularne *sermones dominicales* Jakuba z Varezzo, wypożyczone innemu bratu, „Logikę” Alberta Wielkiego, sprzedaną pewnemu konfratrowi z Wenecji oraz spisana *in vulgari* Legendę Katarzyny sieneńskiej, której kopie rozprowadzał pośród pobożnych kobiet związanych z swoim konwentem¹⁰. Przyszli kaznodzieje czytają, piszą i osiągają szczególne wytrenowanie pamięci. Słuchacz Wincentego Ferrera, dominikanina wykształconego wedle typowego wzorca zakonnej edukacji, stwierdzał że „wielce był [on] wymowny, Pismo św. na pamięć [pro intellectu] znał na każdą okazję a głosił je tak doskonale jakby czytał”¹¹. Erudycja mendikantów owocowała powstawaniem licznych komentarzy biblijnych obudowujących tekst Pisma wielowarstwową wykładnią. Jacques Verger ustalił, że przeważająca część komentarzy powstałych w kregach uniwersyteckich, w których bracia wcześniej zajęli przodujące miejsce, pochodziła spod piór przedstawicieli czterech zakonów. W Paryżu — pierwszym ośrodku myśli teologicznej — 60% tekstów napisano w zakonnych skryptoriach¹². Biblia zawierała podstawowy arsenał wyobrażeń używanych przez kaznodziejów. Za jej pomocą wyjaśniano świat współczesny i przyszłość. Święta księga dostarczała też wzorów postaw i zachowań aprobowanych przez Kościół. Rajmund z Kapui, spowiednik Katarzyny ze Sieny i generał swego zakonu, budował biblijne personifikacje dla podkreślenia zalecanych cnót chrześcijanina. W jego wykładzie, typowym dla epoki, Jan Chrzciciel uosabiał wzorzec życia ascetycznego i ubóstwa, Maria Magdalena była symbolem pokuty, św. Piotr — wiary, Hiob — cierpliwości, Abraham — posłuszeństwa a św. Stefan — nadziei¹³. Wykształcony zakonnik znał także autorytety, których powagą uzasadniał swoje nauki. Humbert z Romans, jeden z twórców dominikańskiego programu edukacji dla wiernych pisał, że *arma praedicatorum sunt auctoritates sumptae de libros*¹⁴. Niepodważalna moc słów napisanych przez Augustyna, Hieronima i innych ojców a także i bardziej współczesnych teologów, nakazuje ich dokładną znajomość i umiejętne wykorzystanie.

Przygotowany zakonnik wyrusza ażeby mówić. Fakt ten miał znaczące konsekwencje dla rozwoju kultury europejskiej. Do ubogich jak dotąd środków szerzenia informacji włączone zostało, w masowej skali i w rosnącym natężeniu, nowe narzędzie — mówione słowo, stwarzające odmienną matrycę obiegu dydaktycznego przekazu i będące — obok obrazu — podstawowym kanałem *mass media*. Publiczne głośnie mówienie — i słuchanie

¹⁰ V. J. Koudelka, *Spilogature dal memoriale di Niccolò Galgani OP († 1424)*, „Archivum Fratrum Praedicatorum” 29, 1959, s. 123—137.

¹¹ *Procès de la Canonisation de Saint Vincent Ferrier*, pod red. P. H. Fages, Paris—Louvain 1904, s. 38 [dalej: *Procès*]; por. F. Yates, *Sztuka pamięci*, Warszawa 1977, s. 73—92, 95 nn.; J. Berlioz, *La mémoire du Prédicateur. Recherches sur la memorisation des recits exemplaires (XIII^e—XV^e siècles)*, [w:] *Temps, Mémoire, Tradition au Moyen Age*, Aix en Provence 1983, s. 159 nn.

¹² J. Verger, *L'exégèse de l'Université*, [w:] *Le Moyen Age et la Bible*, pod red. P. Riché, G. Lobrichon, Paris 1984, s. 199—234.

¹³ M. v. Uytfaanghe, *Modèles bibliques dans l'hagiographie*, [w:] *Le Moyen Age*, s. 454 n.; por. N. Frye, *The Great Code: the Bible and Literature*, London 1982.

¹⁴ B. Humberti de Romanis, *Opera de vita regulari* t. I, wyd. J. J. Berthier, Roma 1888—1889, s. 421; por. P. Amargier, *Le livre chez prêcheurs dans la province de Provence au XIII^e siècle*, [w:] *Enseignement et vie intellectuelle, IX^e—XVI^e siècle* t. I, Paris 1975, s. 405—417; K. W. Humphreys, *The book provisions of the medieval friars, 1215—1540*, Amsterdam 1964.

tego przez wiernych — otwiera perspektywę reprodukcji kulturowej łączącą co elitarne i zamknięte na kartach ksiąg dostępnych dla nielicznych z oczekiwaniami mas i poziomami ludowej kultury. Wiek XIII, nazwany

Częściej cytowane autorytety biblijne
w kazaniach Antoniego z Padwy i Wincentego Ferrera¹⁵

Źródło	Antoni (%)	Wincenty (%)
1. Stary Testament	61,0	44,5
Nowy Testament	39,0	55,5
2. Psalmy	9,5	8,6
Proroctwa Izajasza	9,8	6,4
Księga Hioba	5,6	2,1
Księga Wyjścia	5,3	3,0
Apokalipsa św. Jana	2,1	2,7
Listy św. Pawła	12,9	16,7
Ewangelie	23,2	33,0

przez J. Le Goffa i J.-C. Schmitta, „złotym wiekiem słowa” był okresem kiedy refleksja mendykancka dokonała rozróżnienia na wiele typów mowy. Jej interpersonalny i zbiorowy wymiar kształtowały podręczniki spowiadania i instruktarze głoszenia kazań. Mowę uczoną zapisywano w uniwersyteckich *determinationes* i *questiones*. Do głosu doszła także mowa nauczanych, język i mentalność ludu uchwycone w kaznodziejskim *exemplum*¹⁶. Wyuczony przez lata studiów zakonnik postrzegał tłum przede wszystkim jako zbiorowość jednostek wpisanych w określony socio-profesjonalny wzorzec wypełniający obraz pojęcia „społeczeństwo”. Słuchacze to swoista piramida ról i funkcji spełnianych przez poszczególnych ludzi. Powstałe w XIII w. kaznodziejstwo dla stanów — *ad status* — rodzi kategorie społeczne. Ich gradację odtwarzają w perspektywie nadawców wielkie zbiory exemplów. Servasanto z Faenza, XIII-wieczny franciszkanin pisał w jednym ze swych tekstów *etsi sapientes intelligent argumenta, populus tamen magis intelligit per exempla*¹⁷. Nie wdając się w dobrze już rozpoznany problem funkcji i miejsca kaznodziejskiej anegdoty w przybliżaniu obrazu średniowiecznej rzeczywistości zwróćmy

¹⁵ Obliczenia dla kazań św. Antoniego według: J. Longère, *La Prédication du langage latine*, [w:] *Le Moyen Age*, s. 524—526, Frekwencje cytatów w kazaniach Ferrera ustalono na podstawie *Sermones S. Vincentii... de tempore, pars hyemalis, Venetiis 1496*, k. 1^v—192^v, biorąc pod uwagę 129 kazań.

¹⁶ J. Le Goff, J.-C. Schmitt, *Au XIII^e siècle: une parole nouvelle*, [w:] *Histoire vécut* t. I, s. 257—279.

¹⁷ B. ab Amsterdam, *Servasanti de Faenza O. Min. sermones dominicales*, „Collectanea Franciscana” 37, 1967, s. 15; por. L. J. Bataillon, *Similitudines et exempla dans les sermons au XIII^e siècle*, [w:] *The Bible in the Medieval World*, ed. K. Walsh, D. Wood, New York—Oxford 1985, s. 191 nn.; P. Michaud-Quantin, *Les méthodes de la pastorale du XIII^e au XIV^e siècle*, [w:] *Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters*, Berlin—New York 1970, s. 76 nn.; A. Forni, *Giacomo da Vitry: predicatore e „sociologo”*, „La Cultura” 17, 1980, s. 34 nn.; Z. Zafarana, *La predicazione ai laici del secolo XIII al XV*, „Studi Medievali”, 3 ser. 24, 1983, s. 265 nn.; R. W. Rouse, M. A. Rouse, *Preachers*, s. 43—64; R. Rusconi, *Dal pulpito alla confessione. Modelli di comportamento religioso in Italia tra 1470 circa a 1520 circa*, [w:] *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma, a cura di P. Prodi, P. Johaneck*, Bologna 1984, s. 272 nn.

uwagę na „socjologizujące” cechy exemplów. Twórcy wielkich zbiorów, gromadząc narracje pomocne w pracy duszpasterza, przekazują zakodowany przez siebie obraz społeczeństwa. Lektura XIII-wiecznych kolekcji pozwala na dostrzeżenie do kogo zwracali się nauczyciele wiary i jakie wartości starali się utrwalić¹⁸. Katalog społecznych odniesień ukazuje daleko idącą standaryzację. W „Tabula Exemplorum”, anonimowym zbiorze franciszkańskim z około 1277 r. wśród postaci wybranych przez kompilatora przeważają moiżni i rycerstwo, ukazani w typowych dla siebie czynnościach, na turniejach i łowach. Wśród ludzi miasta pisarz dostrzegał lekarza, sędzięgo oraz kupca-lichwiarza, nie wartościował jednak zawodowej struktury tego środowiska. Umykał jego uwadze wieśniak, przywołany jako stereotyp naiwności i ciężkiej pracy a moralizatorski gniew przyciągały bardziej zawody rozrywki i marginesu: błazen, żongler czy złodziej. Podobny obraz postrzegania społeczeństwa rysuje się w innych zbiorach. W „Alphabetum Narrationum”, wielkiej kolekcji spisanej w początkach XIV w. przez dominikanina Arnolda z Liège na 272 *exempla* o precyzyjnej społecznej atrybucji statusu bohatera przeważają postaci duchownych (40,0⁰/o) i rycerzy (26,4⁰/o). Mniejsze znaczenie mieli dla autora mieszkańcy miasta a osoba wieśniaka rysowała się niewyraźnie. Podporządkowany dydaktyce świat ludzi zamieszkujących *exempla* rządził się prawami grzechu i cnoty, potępianymi i pochwalanymi zależnie od moralizatorskiego zamysłu. Funkcja literacka gatunku determinowała zarówno dobór bohaterów jak i ich postawy, korygując społeczną obserwację. W repertuarze zachowań potępionych widać ślady motywów sięgających wcześniejszych katalogów grzechów. Arnold z Liège najsurowiej ganił przejawy *luxurii* i *superbii* (30⁰/o wszystkich grzechów). Walka z tymi dwoma grzechami posiadała, jak pokazywał to L. Little, wczesny, benedyktyński, rodowód¹⁹. Dominował on w wielu XIII-wiecznych zbiorach mendykanckich. Zdają się one zwracać niewiele uwagi — tak w kontekście narracji jak i w potępianych postawach — na przejawy grzechu *avaritiae*, znaku rozwijającej się kultury miasta i środowisk kupieckich. Stopniowo rosnące potępienie pieniądza i lichwy, wyzysku i miejskiego stylu życia wskazuje na kruszenie perspektywy świata trzech *ordines*. W zbiorach exemplów pochodzących z północnej Europy mniej jest śladów „agresji kulturowej wobec miasta”, o jakiej pisał C. Delcorno określając XIII-wieczny obraz kaznodziejskiej dydaktyki zakonów żebrzących w Italii²⁰. Odmienne

¹⁸ Pod uwagę wzięto następujące zbiory: *Liber exemplorum ad usum praedicatorum*, wyd. A. Little, Aberdeen 1908; J. Th. Welther, *Le „Speculum Laicorum”. Edition d'une collection d'exempla composée en Angleterre à la fin du XIII^e siècle*, Paris 1914; J. Th. Welther, wyd., *La „fabula Exemplorum secundum ordinem alphabetici”*. *Recueil d'exempla compilé en France à la fin du XIII^e siècle*, Paris—Toulouse 1926; J. Th. Welther, *Un nouveau recueil franciscain d'exempla de la fin du XIII^e siècle*, „*Etudes Franciscaines*” 42, 1930, s. 432—476, 595—629; J. Le Goff, *Le vocabulaire des exempla d'après L'Alphabetum Narrationum (début du XIV^e siècle)*, [w:] *La Lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen Age*, Paris 1981, s. 321—331. Por. J.-C. Schmitt, *Recueils franciscains d'exempla et perfectionnement des techniques intellectuelles du XIII^e au XV^e siècle*, „*Bibliothèque de l'École des Chartes*” 135, 1977, s. 5—21.

¹⁹ L. Little, *Pride goes before Avarice; Social change and the vices in Latin Christendom*, „*American Historical Review*” 76, 1971, s. 16—49.

²⁰ C. Delcorno, *Predicazione volgare e volgarizzamenti*, [w:] *Les ordres mendiants et la ville en Italie centrale (v. 1220—v.1350)*, „*Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age-Temps Modernes*” 89, 1977, s. 679—680, 687. Por. C. Delcorno, *Società e pubblico nell' prediche di Giordano da Pisa*, „*Rivista di Storia e Lettera-*

warunki społeczne sprawiały, że franciszkańskie kazania skierowane *ad mercatores* wcześniej podkreślać zaczęły kulturową a także etyczną odmienność miejskiej egzystencji, mówiły o wartości pracy oraz o obowiązku opieki nad ubogimi. Mendykancka teologia praktyczna pozwoliła miastu i jego mieszkańcom znaleźć swoje miejsce w społeczeństwie chrześcijańskim²¹.

Kaznodzieje posługujący się schematem wykładu *ad status* starali się ująć w swych klasyfikacjach możliwie największą ilość kategorii. Zwracali się *ad nautas* — marynarzy uznawano bowiem za ludzi szczególnie bezbożnych — *ad pauperes in hospitali*, *ad coniugatos* czy *ad mulieres*. Rosnąca świadomość faktu, iż masy chrześcijańskie składają się przede wszystkim z ludzi prostych kazała adresować modelowe kazania *ad simplices*, *debiles*, *agrestes*. Autor tych określeń, Tomasz z Akwinu, mimo różnych konotacji oscylujących od środowiskowego do jednostkowego wymiaru podkreślał iż ich wspólną cechą była ignorancja oraz brak chrześcijańskiego wykształcenia. W przechodzeniu od wyuczonygo modelu do wygłoszonego tekstu słowo stawało się precyzyjnym narzędziem modelowania oraz miarą postrzegania społecznej rzeczywistości. Powstały w końcu XIII wieku podręcznik duszpasterski, zwany „Fasciculus Morum” przedstawiał postaci przede wszystkim ze społecznych dołów²². Nauczyciel wiary powinien zająć się więc rzeźnikiem, młynarzem a także świniopasem, włóczęgą i młodocianym przestępcą-żłodziejaszkiem. Autor podręcznika nakażywał często aby duszpasterz zwracał baczną uwagę na kowali sugerując, zgodnie z często pojawiającym się myślowym nałożeniem wiedzy o warunkach jego doczesnej pracy z utrwalonym stereotypem piekła, że w jego postaci chętnie ukrywał się diabeł. Zebrane anegdoty ukazują świat ludzi

tura Religiosa” 10, 1974, s. 289 nn.; A. Ghinato, *La predicazione francescana nella vita sociale e religiosa del Quattrocento*, „Picenum Seraphicum” 10, 1973, s. 24—98; G. B. Bronzini, *Le prediche di Bernardino e le tradizioni popolari del suo tempo*, [w:] *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, Todi 1976, s. 140—143; D. R. Lesnick, *Dominican preaching and the creation of capitalist ideology in late medieval Florence*, „Memorie Domenicane” 8—9, 1977/78, s. 199 nn.; D. L. D’Avray, *Sermons to the upper bourgeoisie by a Thirteenth century Franciscan*, [w:] *The Church in Town and Countryside*, red. D. Baker, Oxford 1979, s. 187 nn.; Z. Zafarana, op. cit., s. 265 nn.; R. Rusconi, op. cit., s. 280.

²¹ Na temat miejsca mendykantów w życiu miejskim zob. F. Rapp, *Christianisme et vie quotidienne dans les pays germaniques au XV^e siècle. L’empreinte du sacré sur le temps*, [w:] *Histoire vécue* t. I, s. 335—364; B. Neidiger, *Mendikanten zwischen Ordensideal und Städtischer Realität*, Berlin 1981, s. 162—187; A. M. Orselli, *Vita religiosa nelle città medievale italiana tra dimensione ecclesiastica e „cristianesimo civico”*, „Annali dell’Istituto storico italo-tedesco in Trento” 7, 1981, s. 361—398; E. Guidoni, *Città e ordini mendicanti. Il ruolo dei conventi nella crescita e nella progetazione urbana del XIII al XIV secolo*, „Quaderni Medievali” 4, 1977, s. 69—106; J. Wiesiowski, *Problemy społeczne klienteli bernardynów polskich na przełomie XV/XVI wieku*, [w:] *Franciszkanie*, s. 337—367; tenże, *Dominikanie w miastach wielkopolskich w okresie średniowiecza*, [w:] *Studia nad historią dominikanów*, t. I, s. 195—269.

²² S. Wenzel, *Verses in sermons. Fasciculus Morum and its Middle English poems*, Cambridge, Mass. 1978, s. 50—59; J. Le Goff, *Le vocabulaire des catégories sociales chez Saint François d’Assise et ses biographes du XIII^e siècle*, [w:] *Ordres et Classes*, Paris—La Haye 1973, s. 93—123; H.-M. Vicaire, *La prédication nouvelle des prêcheurs méridionaux au XIII^e siècle*, [w:] H.-M. Vicaire, *Dominique*, s. 101 nn.; M. Corti, *Ideologie e strutture semiotiche nei sermones ad status del secolo XIII*, [w:] Tenże, *Il viaggio testuale*, Torino 1978, s. 221 nn.; M. A. Moisa, *Fourteenth century preachers vis-à-vis of the poor: class or status group?*, [w:] *Culture, Ideology and Politics*, red. R. Samuel i in., London 1983, s. 160 nn.

prostych, ich drobnych spraw i przewin. Wśród grzeszników zjawia się często kobieta, istota wykrętna i przebiegła. Franciszkański autor pisał m.in.: „są też niektóre kobiety, zwłaszcza ubogie które, zapytane dlaczego brzuch poczyna im nabrzmiwać i rosnać odpowiadają, że tak być musiało bo przeznaczenie było takie. Dobrze można takim odpowiedzieć jak brat pewien jednej grzesznicy: Prawda córko — mówił — ten, kto taki worek w ten sposób nad twym brzuchem skroił złym był krawcem”²³. Słowo boże w ustach kaznodziei ma moc pouczającej dyrektywy. Świeccy, zbiorowy podmiot nauczania, zajmują w teokratycznie urządzonym społeczeństwie określone miejsca, których nie wolno im przekraczać. Humbert z Romans, generał dominikanów (1245—1263) wyraźnie stwierdzał, że nie wolno im sięgać po wiedzę zastrzeżoną dla duchownych. Pisał, że „osły, to jest prostacy winni kontentować się nauką wyższych od siebie”²⁴. Walka o zdominowanie publicznego mówienia została przez Kościół wygrana w XIII wieku i, mimo okresowej rywalizacji na niektórych terenach z grupami heterodoksów, hegemonia ta pozostała niezachwiana przez późne średniowiecze. Pochodną sukcesu było zakorzenienie pewnego modelu społecznego, w którym nadmiar wiedzy nie był cnotą pokornych, nieprzygotowanych na subtelności teologiczne. Franciszkański arcybiskup Canterbury Jan Peckham nakazywał duchownym w swojej prowincji aby kazania głosili *vulgariter, absque cuiuslibet subtilitatis textura fantastica*²⁵. Model ugruntowany w XIII w. i długo obecny w refleksji społecznej nauczycieli wiary²⁶ to wzór chrześcijaństwa „statycznego” w którym wiernym wyznacza się role i obowiązki. Albertino z Werony, franciszkanin, powiadał „sprawiedliwi winni chodzić na kazania, często spowiadać się i nawiedzać kościół”. Wtórował mu Giordano da Rivalto, słynny florencki kaznodzieja z początku XIV w. mówiąc swoim słuchaczom: „błogosławieni są ci, którzy przychodzą na kazania, czytają dobre księgi i Pismo św., ale przede wszystkim słuchają kazań”²⁷. Giordano i Albertino, podobnie jak wielu innych kaznodziei w Italii, zwracali się do słuchacza miejskiego. Humbert z Romans, Francuz, określając swoją wizję wzorowego chrześcijanina XIII w. bierze za przykład wieśniaka, który — przynajmniej w tym okresie — rzadziej miał okazję wysłuchać nauk uczonego kaznodziei. Opis ten pozwala dostrzec w jaki sposób mendykanci tworzyli wzorce stereotypu społecznego. Pobożny wieśniak Humberta mówił o sobie następująco: „Rolnikiem jestem i żyję z pracy swojej. Z łaski bożej prócz żony żadnej innej kobiety nie znam. Ustrzeż mnie Panie bym nie krzywdził sąsiada mego i nigdy nie dopuścił by woły moje w pole innego poszły. Pierwej im w pyski paszę kładę by nie jadły z cudzej niwy. Każdego ranka nim do pracy ruszę idę

²³ S. Wenzel, op. cit., s. 205—206.

²⁴ A. Murray, *Religion among the poor in Thirteenth century France: the testimony of Humbert de Romans*, „Traditio” 30, 1974, s. 298.

²⁵ *Councils and Synods with other Documents relating to the English Church* t. II, red. F. M. Powicke, C. R. Cheney, Oxford 1964, s. 900—901.

²⁶ Relację między kaznodzieją a prostym słuchaczem następująco ustalał Wincenty Ferrer: *Primo debetis abundare in scientia. Si dicat rusticus: et quomodo ego poterō abundare in scientia? Respondeo: nos qui habemus predicare, habemus abundare in scientia theologie quia alias faceremus errare populum sed vobis simplicibus sufficet scire Credo in Deum in quo sunt omnes articuli fidei, Sermones S. Vincentii...*, Colonia 1485, k. 86v.

²⁷ A. Murray, *Piety and Impiety in Thirteenth century Italy*, [w:] *Popular Belief and Practice*, red. C. J. Cuming, D. Baker, Cambridge 1972, s. 93—94.

do kościoła pomodlić się, po pracy zaś podziękowanie tam składałam za wszystko co za dnia mi się przydarzyło”²⁸. Religijny „agraryzm” Humberta dostrzega jednak, że chłopci winni są występków ciała oraz drobnych oszustw i nieprzestrzegania dni świąt. Inaczej jest z mieszkańcami miast. Biedota, jak twierdził Humbert, rzadko odwiedza kościoły, kobiety zaś — zwłaszcza służące po domach — gadają w czasie mszy, na przemian to stoją to klęczą, tłoczą się i przepychają nie umiejąc okazać uszanowania. W celu przewyciężenia tych zachowań wśród kobiet należących do miejskiego proletariatu propagowano odpowiednie wzory, zwłaszcza żywot św. Zyty z Lukki, archetypu robotnej i pobożnej służącej²⁹.

Kaznodzieja musi być ciągle czujny, wysiłek dydaktyczny powinien być stale ponawiany, zło czeka bowiem tylko aby zapanować. Brat Giordano narzekał że „mało jest dziewic, mało męczenników i mało kaznodziejów”³⁰. Historykowi trudno jest udzielić odpowiedzi — zwłaszcza kwantytatywnej — na dwa pierwsze zastrzeżenia uczonego dominikanina, nie ulega jednak wątpliwości, że w XIV i w XV w. liczba kaznodziejów głoszących słowo do ludu wzrosła i rozszerzył się także zasięg ich oddziaływania. Późne średniowiecze cechuje eskalacja kaznodziejstwa wędrownego, zwróconego do jak największych mas wiernych³¹. Mówcy świadomi są własnej, ważnej roli. Tomasz Cyrretur, wiejski wikary w angielskiej parafii z początku XV w., ale także wykształcony w Oxfordzie bakałarz teologii twierdził że *inter omnia opera misericordie predicare maximum est placens Deo*³². Sposób przekazywania nauk staje się coraz bardziej zbliżony do języka słuchaczy. Obok wielokrotnie cytowanych exemplów przepisywanych ze starszych zbiorów posługiwano się doświadczeniem własnym. Analizując grupę 756 exemplów cytowanych przez Bernardyna ze Sieny, jednego z najwybitniejszych wędrownych kaznodziejów, Carlo Delcorno obliczył, że franciszkanin korzystał głównie z opowiadań mających podłoże historyczne (291 exemplów), z własnego, często spowiedniczego, doświadczenia (120) oraz z tradycji swego zakonu (104)³³. Same teksty kazań także dowodzą bliskości ze światem laików. Realizm opisów i wierność rzeczywistym sytuacjom są cechą kaznodziejstwa XV wieku. Pod uwagę bierze się miejsce, czas i okoliczności głoszenia słowa. Franciszkanin Piotr „od wołów” (*ad boves*), żyjący w okresie Wielkiej Schizmy, wspominał o ulicy na której mówił, zwracał się do anonimowych *laboratores* — paryskich rzemieślników i ubogich — narzekał na kryzys i zubożenie wywołane trwającą wojną³⁴. W narracji exemplów i w sytuacjach, które opisują, tkwi

²⁸ A. Murray, *Religion*, s. 300.

²⁹ M. Goodich, *Ancilla Dei: the servant as saint in the late Middle Ages*, [w:] *Women of the Medieval World*, red. J. Kirshner, S. W. Wemple, Oxford—New York 1985, s. 119—136.

³⁰ A. Murray, *Piety*, s. 106.

³¹ H. Martin, *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Age 1350—1420*, Paris 1988, s. 49.

³² R. M. Ball, *Thomas Cyrretur, a Fifteenth century theologian and preacher*, „*Journal of Ecclesiastical History*” 37, 1986, s. 221.

³³ C. Delcorno, *L'„exemplum” nella predicazione di Bernardino*, [w:] *Bernardino predicatore*, s. 79—80; por. C. Delcorno, *L'exemplum nella predicazione medievale in volgare*, [w:] *Concetto, Storia, Miti e Immagini del Medio Evo*, a cura di V. Branca, Firenze 1973, s. 393—408.

³⁴ H. Martin, *Un prédicateur franciscain du XV^e siècle: Pierre aux Boeufs et les réalités de son temps*, [w:] *Mouvements Franciscains*, s. 107 nn.

jeden z kluczy do zrozumienia zbiorowej mentalności³⁵. Bernardyn dobrze wiedział, że słuchacze najlepiej — zgodnie z jego zamiarem — reagują na rubaszne i celnie użyte słowo. Pisał: „te grube exempla lepiej trzymają się głowy niż racje i inne rzeczy”³⁶. W anegdotach i porównaniach stosowanych przez Wincentego Ferrera często padają słowa grubiańskie — zamtuz, dziewczka i zadek to tylko najczęściej używane. Kaznodzieja ludowy przyjmuje zatem świadomie językowy *usus* społecznych dołów, zniża się ze swą erudycją — i dzięki niej — do poziomu codzienności w której żyją jego słuchacze. Słowa kaznodziei, zarówno w perspektywie ich historycznego badania jak i współczesnego odbioru przez wiernych mogą być przewodnikiem po minionej rzeczywistości, odtwarzając nie tylko stany zbiorowej mentalności lecz również jej partykularne, przedmiotowe, wyznaczniki. Utożsamiając słowa z ich materialnymi desygnatami można traktować kazanie — rozumiane gatunkowo w postaci serii tekstów — jako zapis sięgający do podstawowego arsenału odniesień i wyobrażeń. Znany metodologicznie zabieg statystyki wyrazowej³⁷ odsłania, przy zastosowaniu go wobec zwartego *corpus* tekstów, przedmiotowy wymiar świata wspólnego mówcy i słuchaczom. Przyjmując to założenie i traktując słowa niczym rzeczy możemy zadać nazbyt może ogólne ale jakże pociągające pytanie — kim był anonimowy *populus*? Jakimi kategoriami myślenia operował? Pytamy w istocie o grupową tożsamość tłumu, rzeszy nie podlegającej zwykle historycznemu rozpoznaniu.

Kategorie pojęciowe w kazaniach Wincentego Ferrera
wygłoszonych po katalońsku³⁸

Kategoria	frekwencja (%)
1. Nazwy anatomiczne, choroby, defekty fizyczne, lekarstwa	18,5
2. Urzędy i zawody	21,5
3. Więzy rodzinne	3,9
4. Tekstylia, ubiory i naczynia	17,3
5. Rodzaje broni	3,9
6. Narzędzia tortur	2,6
7. Słowa pejoratywne i obraźliwe	3,4
8. Świat roślin i zwierząt	21,4
9. Gry i zabawy	3,4

Katalońscy słuchacze Wincentego Ferrera to głównie społeczność miejska o wykształconej wewnętrznej stratyfikacji tworzącej matrycę funkcji

³⁵ B. Geremek, *Exemplum i przekaz kultury*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, Wrocław 1978, s. 53 nn. Por. S. Lo Nigro, *L'exemplum e la narrativa popolare del secolo XIII*, [w:] *La letteratura popolare nella valle Padana*, Firenze 1972, s. 319—328.

³⁶ C. Delcorno, *L'exemplum*, s. 73 n.; por. J. Berlioz, *Le récit efficace: l'exemplum au service de la prédication, XIII^e—XV^e siècle*, „Melanges de l'École Française de Rome. Moyen Age—Temps Modernes” 92, 1980, s. 123—124.

³⁷ Zob. H. Chyliński, *Listy św. Pawła w świetle statystyki wyrazowej*, „Studia Religioznawcze” 8, 1973, s. 7—47. Por. J-Ph. Genet, *Une application de l'analyse factorielle à l'étude du vocabulaire*, „Le Médiéviste et l'Ordinateur” 5, 1981, s. 11—15; G. Matoré, *Le vocabulaire et la société médiévale*, Paris 1985, s. 214—219, 254 nn i *passim*.

³⁸ G. Schib, *Vocabolari de Sant Vicent Ferrer*, Barcelona 1977.

społecznych i rodzinnych, zawodów i urzędów. Takie widzenie dominuje w rzeczownikowym *vocabularium* Ferrera uwypuklając znaczenie miejsca działania samego kaznodziei. Kim są i co o sobie wiedzą ludzie do których mówił? Jakie wspólne parametry myślowe łączyły kupca-lichwiarza, rabiną gminy żydowskiej, kuglarza, wieśniaka i marynarza z barcelońskiego portu? Ludzi tych cechuje świadomość własnej fizycznej obecności — potwierdzają to częste odniesienia do anatomicznej terminologii ludzkiego ciała — jak i kruchości tej doczesnej powłoki, narażonej na choroby i słabości. W słownictwie, które tworzy warsztat kaznodziejskiej metaforyki dostrzec można, że tak Ferrer jak i jego słuchacze zdawali sobie sprawę z współobecności innych bytów w świecie stworzonym przez Boga. Człowiek na każdym kroku stykał się z rybami, ptakami, gadami i insektami doświadczając bogactwa natury pośród drzew i roślin. Obowiązkiem kaznodziei jest pouczanie i napominanie³⁹. Oznaczało to, że mówił o wadach i grzechach. Jego ziomkowie to ludzie zamożni, ubierają się bogato, tak w gatunku jak i w kroju, dając kaznodziei możność wielostronnego rozgrywania motywu potępienia dla luksusu objawionego w odzieniu. Pouczenie kaznodziejskie dotyczy zwłaszcza trybu życia. Katalończycy trawią czas na naganne gry — Ferrer jako pierwszy odnotował w języku katalońskim nazwę kart do gry — oraz słuchają muzyki. Są gwałtowni, noszą broń, obrzucają się wyzwiskami, przekraczają prawo i cierpią karani wymyślnymi narzędziami tortur. Obraz ten — na pierwszy rzut oka ubogi, możliwy zarówno do wzbogacenia jak i weryfikacji — budowany jest jednak w kategoriach najbardziej ogólnych, przynależnych zarówno elicie jak i społecznym dołom, nasycony pojęciami i terminami wywiedzionymi z językowej tkanki przenikającej całą społeczność. Wartość jego sprawdza się zarówno na poziomie horyzontu uogólnienia, tzn. społeczeństwa, jak i składających się nań poszczególnych grup. Można też dodać, że matryca języka jest na tyle pojemna, iż wchłania także rejestr dźwiękowych sygnałów. Gdy wymagał tego dydaktyczny zamysł kaznodzieja nie cofał się przed porzucaniem słowa na rzecz onomatopei: *ca, ca, ca* — gdacze Ferrer w jednym ze swych kazań naśladując głos wydawany przez [katalońskie] kury⁴⁰. Wszystko to ma jednak cel: edukację mas, nauczenie podstaw wiary i przypomnienie o rzeczach wiecznych.

Wieloletnie badania J. B. Schneyera pozwoliły na ustalenie ilościowej podstawy średniowiecznego kaznodziejstwa na ok. 15 tysięcy tekstów. Ustalenia te dotyczą jednak okresu do r. 1350, tj. przed kolejnym rozkwitem świętej retoryki. Być może liczebność owego *corpus* należałoby jeszcze

³⁹ *ego nescio peccata vestra, nescio quis est bonus vel malus — — contra peccatum facio bellum non contra personas, cum dilectione hominum et odio vitiorum. Si aliquando ego praedico contra peccatum luxurie aliqua persona diceret: Frater vos me diffamatis. Ego dicerem: Et tu ex illis es. Ego nescio homicidas et adulatores tamen praedico contra illa peccata quae sunt in mundo. Item nescio clericum concubinarium sed debeo declarare quale peccatum concubinatus est sed punitio spectat ad episcopum, declamatio autem ad praedicatorem, non ad capras!*, *Sermones*, Colonia 1485, k. 309r.

⁴⁰ R. Chabas, *Estudio sobre los sermones valencianos de San Vicente Ferrer que se conservan manuscritos en la Biblioteca de la Basílica metropolitana de Valencia*, „*Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*” 7, 1902, s. 134 nn. Por. J. Longère, *Le vocabulaire de la prédication*, [w:] *Lexicographie*, s. 303—320.

Główne motywy w 183 exemplach katalońskich z kazań
Wincentego Ferrera ⁴¹

Motyw	Ilość exemplów	
	n	%
1. Cnoty świętych jako wzorce życia	23	12,5
2. Zalety modlitwy, pokuty i postu	23	12,5
3. Grzechy i cnoty ludzi	20	10,9
4. Przewagi duszy nad ciałem	11	6,0
5. Wartości sakramentów	8	4,4
6. Kary piekielne	7	3,8

podwoić ⁴². Ta wielka ilość zapisanych tekstów dowodzi jak silnemu naciskowi słowa poddawano masy wiernych. Późnośredniowieczne wędrowne kaznodziejstwo, którego apostołskie tradycje trafnie określił H.-M. Vicaire, sięgało do wielu ludzi, w XV wieku zapewne także do wielu wieśniaków. Zwróćmy uwagę także i na to że zarówno literacki gatunek jak i samo narzędzie — publiczne mówienie — dokonały daleko idącej transformacji od czasów gdy XII-wieczna *vita apostolica*, pełna treści kontestacyjnych wobec doktryny i nauki Kościoła, ustąpiła w XIII wieku kontrolowanej instytucjonalnie wykładni prawdy.

Wędrowni kaznodzieje późnego średniowiecza, podpory misji Kościoła, byli jednak nie mniej ruchliwi niż ich wcześniejsi, nie zawsze aprobowani przez hierarchię poprzednicy. Zasięg geograficzny ich działalności był imponujący. Jan Kapistran głosił słowo w Italii i Niemczech, próbował odrodzić katolicyzm w husyckich Czechach a żywota dokonał na Bałkanach. Bernardyn bezustannie, przez wiele lat, przemierzał całą Italię a dwudziestoletnie wędrowki Wincentego Ferrera zawiodły go do alpejskich wsi zamieszkałych przez heretyków-waldensów, langwedockich miast i bretońskich wiosek. Słowo boże ściągało tłumy, które nie mieściły się już w kościołach, choć te — przy wielkim stłoczeniu słuchaczy — mogły pomieścić znaczną liczbę ludzi. Halowy kościół mendykantów był architektonicznym znakiem społecznej zmiany i obecności wiernych. U karmelitów w Tuluzie i dominikanów w Londynie zebrać się mogło ponad trzy tysiące, u dominikanów w Tuluzie do trzech tysięcy, w Krakowie i w Bristolu do dwu tysięcy ludzi ⁴³. Publiczne głoszenie słowa bożego często przełamywało jednak granice świątyni. Wyprowadzenie wiernych na ulice spełniało funkcję sakralizacji przestrzeni i podporządkowania całego miasta mocy

⁴¹ V. Almazan, *L'exemplum chez Vincent Ferrer*, „Romanische Forschungen” 79, 1967, s. 318—332.

⁴² J. B. Schneyer, *Repertorium der Lateinischen sermones des Mittelalter für die Zeit von 1150—1350*, Münster 1969 i nn.; por. K. Morvay, D. Grube, *Bibliographie der deutschen Predigt des Mittelalters. Veröffentlichte Predigten*, München 1974.

⁴³ M. Prin, *L'église des Jacobins de Toulouse: les étapes de la construction*, „Cahiers de Fanjeaux” 9, 1974, s. 185—208; tenże, *Le couvent des Jacobins de Toulouse*, „Archeologia” 77, 1974, s. 61—71; H.-M. Vicaire, *Le financement des Jacobins de Toulouse: conditions spirituelles et sociales des constructions (1229—ca. 1340)*, „Cahiers de Fanjeaux” 9, 1974, s. 209—253; S. Lesur, *Le couvent des Grands Carmes de Toulouse*, „Cahiers de Fanjeaux” 8, 1972, s. 101—110; W. A. Hinnebusch, op. cit., s. 41—44, 121 nn., 502—504; Z. Gołubiewowa, *Architektura dominikańska XIII wieku w Polsce*, „Nasza Przyszłość” 39, 1973, s. 193—212; A. Grzybkowski, *Wczesnogotycki kościół i klasztor dominikański w Sieradzu*, Warszawa 1979, s. 60—79.

słowa. W Clermont, w adwencie 1416 r. Ferrer głosił kazania za miastem między bramą Champet a budynkami konwentu swego zakonu, w Riom, na Boże Narodzenie, przemawiał na ulicy, w Tuluzie, Castres i w Albi na placach katedralnych, w Barcelonie w ogrodach klasztoru dominikanów, w Vannes na rozległym podzamczu⁴⁴. Jan Kapistran mówił w Krakowie przed kościołem Św. Wojciecha a we Wrocławiu z okna kamienicy⁴⁵. Tłumy słuchaczy są świadectwem głodu słowa o jakim pisał Jean Delumeau, określając cechy późnośredniowiecznego katolicyzmu⁴⁶. Przybycie wędrownego kaznodziei wywoływało święto, tworzyło czas odmienny i wyjęty z ram codzienności. Przed Bramą Floriańską w Krakowie witała Kapistrana para królewska, dwór i rzesze wiernych, na spotkanie Ferrera wychodziły kapituły katedr i duchowieństwo. Najistotniejsza jest jednak obecność wiernych. W Albi słuchało Ferrera 12 tysięcy ludzi, w Tuluzie i innych miastach Langwedocji masy liczone na 10 tysięcy⁴⁷. Słowo pociągało wiernych za kaznodzieją, ludzie wyruszali w drogę aby słuchać. Kaznodziejstwo wędrowne tworzy nowych pielgrzymów szukających pociechy nie u ołtarzy świętych ale w naukach kaznodziei. Za karmelitą Tomaszem Cornette, uczniem Ferrera, działającym w Pikardii i Flandrii podążały tłumy liczone, zapewne z przesadą, na 20 tysięcy ludzi. „Wszyscy ludzie okazywali mu cześć i poczuli mu służyć wszędzie gdzie szedł i opuszczali ojców i matki, żony i przyjaciół” — pisał współczesny kronikarz⁴⁸. Drogi Tomasz zawiodył go do Italii gdzie w 1434 r. został skazany na stos jako heretyk, jednak sława, jaką zyskał, kazała umieścić go w panteonie błogosławionych ojców zakonu wbrew infamii jaką nakładał nań wyrok⁴⁹. Wielu ze słuchaczy nie poprzestawało na jednorazowym spotkaniu z kaznodzieją tworząc niemożliwą do ustalenia stałą publiczność mówiącego. Opat Godfryd z benedyktyńskiego klasztoru św. Marcina koło Josselin w Bretanii słuchał dziesięciu kazań mistrza Wincentego, barcelończyk Ludwik Catalo uczestniczył w Hiszpanii w dwudziestu naukach, lekarz Juan Quintana wysłuchał w Leridzie około trzydziestu kazań, a sędzia miejski z Tuluzy, Jean Inardi uczestniczył w trzydziestu pięciu zbiorowych spotkaniach z kaznodzieją⁵⁰.

Publiczny wykład wiary trwał zwykle długo. Anonimowy franciszkanin, który głosił cykl kazań wielkopostnych we włoskim mieście Foligno w końcu XV w. mówił w dni powszednie przez godzinę, w święta przez

⁴⁴ R. Sève, *Saint Vincent Ferrer à Clermont*, [w:] *Mélanges d'Histoire du Moyen Age dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris 1951, s. 665—671; V. Carmarino, *I viaggi di S. Vincenzo Ferreri in Italia*, „Memorie Domenicane” 31, 1955, s. 273—288; P. T. Dobrowolski, *Kaznodzieja i słuchacze: Wincenty Ferrer (1350—1419) w ocenie swego audytorium*, KH r. XCIII, 1986, s. 37—40.

⁴⁵ A. Jelicz, *Życie codzienne w średniowiecznym Krakowie*, Warszawa 1966, s. 50—52; R. Kiernowski, *Życie codzienne na Śląsku w wiekach średnich*, Warszawa 1977, s. 157, 162; F. Šmahel, „Intra et extra muros”: społeczna rola franciszkanów obserwantów i klarysek na ziemiach czeskich od połowy XIV do końca XV wieku, [w:] *Franciszkanie*, s. 298—302.

⁴⁶ J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w. t. II*, Warszawa 1986, s. 203—206.

⁴⁷ Procès, s. 302, 315, 329.

⁴⁸ Cyt. za: J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1963, s. 128.

⁴⁹ J. Schevers, *Thomas „Connecte”*, *Carmelite Savonarola*, „The Sword” 15, 1952, s. 140 nn.; H. Martin, *Le métier de prédicateur*, s. 53—57, 173—174.

⁵⁰ Procès, s. 41, 52, 412, 424.

dwie a w Wielki Piątek wygłosił kazanie czterogodzinne⁵¹. Brat Ryszard, także minoryta, spowiednik Joanny d'Arc, głosił kazania na cmentarzu Niewiniątek w Paryżu przez dziesięć kolejnych dni w 1429 r. Rozpoczynał zawsze o piątej rano i mówił przez sześć godzin. Zgromadzeni, liczeni na sześć tysięcy ludzi, słuchali go w napięciu, kiedy stojąc na rusztowaniu gromił grzesznych i występnych⁵². Inni kaznodzieje przemawiali równie długo. Dominikanin Jan Petit który 8 marca 1408 wygłosił kazanie w paryskim Hôtel de St. Paul dla dworu delfina usprawiedliwiając mord popełniony na księciu orleańskim zastrzegając się co prawda, że „odbiegł mnie duch i pamięć a i to trochę rozumu o którym roilem że go posiadam całkiem mnie opuściło” — potem jednak przemawiał przez cztery godziny. Wybitny teolog i podpora paryskiego uniwersytetu Jean Gerson głosząc słowo do ludu 3 grudnia 1402 w kościele St. Germain potrzebował aż półtorej godziny aby rozprawić się z jednym tylko grzechem obżarstwa⁵³. Kapistranowi, który przemawiał w Krakowie i we Wrocławiu po włosku i po łacinie trzeba było — wraz z tłumaczeniem na język zrozumiały dla tłumu — około czterech godzin na wyłożenie swoich nauk⁵⁴. Wincenty Ferrer, w zależności od okazji i tematu mówił od dwu do sześciu godzin⁵⁵. Czy możliwe aby kaznodzieja bez przerwy tak długo i nie znudził słuchaczy? Próba przybliżonego policzenia czasu wydaje się możliwa. Kazanie Ferrera na temat *Colligite, que superaverunt fragmenta* poświęcone zawartym w Ewangelii wytycznym dla życia doczesnego, które mistrz wygłosił w niedzielę 6 marca 1418 r. w bretońskim Vannes trwało przez trzy godziny poczynając od wschodu słońca⁵⁶. Kazanie to — znane z pierwszych inkunabułowych edycji tekstów Katalończyka zachowujących zapisany przez kopistów wykład, zawiera ponad 3500 słów. Ile czasu potrzebował Wincenty aby je wypowiedzieć? Znaczący technik i sposobów mówienia w średniowiecznym teatrze religijnym twierdzą, że aktor pasywnego dramatu był w stanie powiedzieć w ciągu jednej godziny do trzech tysięcy słów⁵⁷. Porównanie z teatrem dla ludu ma tę zaletę, że podobnie jak kazanie, widowisko działo się w określonej przestrzennie ramie miasta. Oba skierowane były do najbardziej masowego odbiorcy i pełniły podobny, dydaktyczny cel. Przypomnijmy, że przedstawienie „Dziejów Apostolskich” z Bourges, znane z początków XVI w., wykonywało około 700 aktorów, w tym 494 miało role „mówiące”. Naoczni świadkowie szacowali tłum widzów na ponad dwadzieścia tysięcy⁵⁸. Średniowieczny aktor mówił jednak mniej niż kaznodzieja. Jezus z przedstawienia „Ostatniej Wieczery” wystawianej przez cech piekarzy z York w XV w. — postać pierwszoplanowa, mówiąca dwie trzecie tekstu całości, wypowiedział jedynie około 550 słów. Co zatem robi kaznodzieja? Na co pożytkuje resztę czasu? Co działo się na rusztowaniu brata Ryszarda na paryskim cmentarzu, na try-

⁵¹ M. Sensi, *Predicazione itinerante a Foligno nel secolo XV*, „Picum Seraphicum” 10, 1973, s. 146 n.

⁵² M. Defournaux, *Życie codzienne w czasach Joanny d'Arc*, Warszawa 1963, s. 126—127; G. Duby, *L'arte e la società medievale*, Milano 1977, s. 277.

⁵³ L. Mourin, *Jean Gerson. Prédicateur français*, Brugge 1952, s. 429.

⁵⁴ A. Jelicz, op. cit., s. 143; R. Kiersnowski, op. cit., s. 162.

⁵⁵ *Procès*, s. 279, 290, 302, 335, 372.

⁵⁶ *Dominica iv Quadragesime, sermo 1*, [w:] *Sermones*, Venetiis 1496, k. 149^r—151^r.

⁵⁷ A. H. Nelson, *Principles of processional staging: York cycle*, „Modern Philology” 67, 1970, s. 309—310; A. H. Nagler, *The medieval religious stage: shapes and phantoms*, N. Haven—London 1976, s. 22—25.

⁵⁸ Zob. R. Lebeque, *Mystère des Actes des Apôtres*, Paris 1929.

bunie Kapistrana przed kościołem w Krakowie i na *scadafallum* wzniesionym dla Wincentego? Odbywa się tam gra, pokaz aktorstwa mierzony nie tyle już treścią co sposobem mówienia i działania. Czas kazania wydłużał się zapewne jeśli mówca, przemawiając w kościele, mógł korzystać ze wsparcia znajdującej się tam ikonografii. Dobrze ujmował jej znaczenie minoryta Michele da Carcano wyjaśniając iż: „*Imagines* wymyślono ze względu na opieszałość waszych emocji. Ludzie nie pobudzeni ku pobożności słuchaniem historii o świętych, poruszeni zostają gdy je zobaczą na obrazach, jak żywe. Nasze bowiem uczucia bardziej są pobudzane przez rzeczy widziane niż słyszane — — *Imagines* używane są także ze względu na waszą niepewną pamięć ponieważ wielu ludzi nie potrafi zachować tego co usłyszy, lecz pamięta jeżeli zobaczy wyobrażenie”. Czy wypowiedź ta oznacza „wyrok” na słowo? Włoscy obserwanci z XV w. dobrze zdawali sobie sprawę z dydaktycznej wartości pobożnych *imagines* do których odwoływali się często, idąc za przykładem swego mistrza, Bernardyna, propagatora kultu imienia bożego, który posługiwał się w czasie kazania piktoqramem złożonym z liter IHS⁶⁰. Słowu towarzyszyły gest i ruch, pokazywanie i demonstracja kwestii o których mowa. Dominikanin Tomasz Caffarini, propagator kultu Katarzyny sienneńskiej, wspominał w jednym ze swoich traktatów, że kiedy przemawiał w Wenecji porywał tłumy mimiką, gestem i piosenką⁶¹. W kulturze duchownych znaczący gest miał dobrze ugruntowane miejsce. U cystersów i kanoników regularnych osiągnięto wysoki stopień kodyfikacji mowy pozawerbalnej. W klasztorze wiktorynów w Dublinie w XIII w. mnich chcący wyrazić radość zastępował słowo „Alleluja” podnosząc rękę i zginając palce. Księgę oznaczano wyciągając dłoń i obracając nią na podobieństwo przewracania kart. Bardziej szczegółową informację uzyskiwano za pomocą dobudowania ruchu. Aby wskazać na antyfonarz trzeba było wykonać znak książki oraz zgiąć kciuk, psalterz wymagał dodatkowo przykrycia głowy otwartą dłonią. Katalog mniszych znaków dotyczył także żywności (np. miód = oblizanie palców), sprzętów i przedmiotów codziennego użytku a także bardziej abstrakcyjnych pojęć (męczennik = dłoń przyłożona krawędzią do szyi)⁶². Komunikacyjne własności dłoni, dobrze znane już starożytnym, mogły podlegać racjonalnie zamierzonej kodyfikacji w mniszych wspólnotach, zakładały jednak również konotacje znane powszechnie. Rzymska *manu pantea*, współczesny znak ucznia zgłaszającego się do odpowiedzi — oznaczał początkowo znak

⁵⁹ Michele da Carcano, *Sermones quadragesimales...*, Venetiis 1492, k. 48v—49r; cyt. za: M. Baxandall, *Painting and experience in Fifteenth century Italy*, Oxford 1972, s. 41; por. uwagi Wincentego Ferrera: *presumptuosi reprobant imagines Dei quod est idolatria. Ecce ignorantia ex qua cadunt in heresiam. Nam ut dicit sanctus Thomas (Secunda secundae) quest. XCIII articulus II: imagines non sunt ad adorandum sed ad representandum res, et sunt libri laicorum. Unde quando venimus coram imagine crucifixi non adoramus illam imaginem simpliciter sed quod representat — — Unde sicut esset error removeare libros clericis sic imagines laicis (Sermones S. Vincentii...*, Lugduni 1516, k. 179r).

⁶⁰ P. T. Dobrowolski, op. cit., s. 37 (tam dalsza literatura). Por. F. Bisogni, *Iconografia dei predicatori dell'osservanza nella pittura dell'Italia del Nord fino agli inizi del Cinquecento*, [w:] *Il Rinascimento del francescanesimo: l'osservanza*, Assisi 1985, s. 229 nn.

⁶¹ P. T. Dobrowolski, „Alter Paulus”: *wzorzec kaznodziei w literaturze mendykanczkiej XIII—XV wieku*, „Roczniki Historyczne” (w druku).

⁶² [wyd. H. Rothwell,] *English Historical Documents 1189—1327*, London 1975, s. 751—755. Por. R. A. Barakat, *The Cistercian sign language: a study in non verbal communication*, Kalamazoo, Mich. 1975.

władzy sędziowskiej, od VI w. nabierając cech błogosławieństwa a wreszcie symbolu Trójcy Świętej⁶³. Kaznodzieje korzystali z obu tradycji. Ich gesty układają się w katalog wywiedziony z zaleceń podręczników głoszenia słowa, ale uzupełniony indywidualnymi preferencjami. Mówiąc o sprawach poważnych należało utrzymać ciało w bezruchu, mówiąc o Niebie wznoszono palec ku górze, motyw pokory akcentowała dłoń przyłożona do piersi, odniesienie do *sacrum* wymagało podniesienia rąk, które przypominało biblijny jeszcze gest modlitewny, zaś cierpienie i okrucieństwo kazały kaznodziei ścisnąć dłoń w pięść i potrząsać ramionami⁶⁴. Ślady tych zaleceń odnaleźć można w praktyce wielu mistrzów słowa. Jan Geiler, kaznodzieja katedry strasburskiej w końcu XV w. wchodząc na kazalnicę klękał i zdejmował kapelusz. Potem wstawał, czynił znak krzyża i podawał słuchaczom po łacinie temat kazania, wreszcie znów klękał i odmawiał „Ave Maria”⁶⁵. Widząc ciemne chmury zbierające się nad słuchaczami Ferrer prosił o powstrzymanie deszczu składając dłonie i wznosząc oczy ku niebu. Podczas kazań czynił też różne *signacula* co zapewne oznaczało ruchy rąk i ciała⁶⁶. Zapisem ich są także wypowiedzane słowa. Wnioskując z kontekstu kazań pewne okrzyki — *Ho, hoo, veh!*, *odà* — oznaczać miały dezaprobatę, ostrzeżenie lub zdziwienie i wypada w nich dostrzegać dźwiękowe korelaty ruchu⁶⁷. Jeszcze wyraźniej odtworzyć można gesty z następujących słów kaznodziei: „Kalwaria t a k a była wysoka, jak góra, a krzyż Jezusa stał t a k wysoko a krzyż łotra t a k nisko, po prawej”⁶⁸ [podkr. moje].

Czas trwania całego wywodu był w istocie dłuższy niż mogłyby świadczyć o tym zachowane teksty. Bywały one treściowo bogatsze niż postać zapisana. Dowiadujemy się że kaznodzieja „miał zwyczaj głoszenia ciekawych i nowych historii i przez to przyciągał słuchaczy”⁶⁹. W zapisanych tekstach często pomijano *exempla*, ponieważ biegły mówca sam wiedział w których miejscach ich użyć i osobiście dobierał sobie materiał. Anegdota takie mogły być rozbudowane i wydłużały czas trwania kazania. Słowa stawały się miarą czasu który, dla słuchacza, biegł niekiedy prędko, zwłaszcza jeśli dowiadywał się rzeczy ciekawych i nieznanych. Pewien mieszkaniec Tuluzy twierdził, że „kazanie trwało około trzech godzin ale zdało się że nie trwa nawet godziny”⁷⁰. Mówienie o sprawach nieznanych i często trudnych do pojęcia przez prostych wieśniaków i mieszczan pociągało za sobą potrzebę zachowania jasności i precyzji budowania wykładu. Można to było osiągać na różne sposoby, np. przybliżając relacjonowane wydarzenie „w przestrzeni” do miejsca zamieszkania słuchaczy. Na połu-

⁶³ J. A. V. Bates, *The communicative hand*, [w:] *The Body as the Medium of Expression*, wyd. J. Benthall, T. Polhemus, London 1973, s. 175 nn.

⁶⁴ M. Baxandall, op. cit., s. 64 n.; por. J.-C. Schmitt, *Entre texte et l'image: les gestes de la prière de saint Dominique*, [w:] *Persons in Groups. Social behavior as identity formation in medieval and Renaissance Europe*, wyd. R. C. Trexler, Binghamton 1985, s. 195—220.

⁶⁵ E. J. Dempsey Douglass, *Justification in late medieval preaching. A study of John Geiler of Keiserberg*, Leiden 1966, s. 31.

⁶⁶ P. T. Dobrowolski, *Kaznodzieja*, s. 36 n.

⁶⁷ G. Schib, op. cit., s. 243 n.

⁶⁸ M. de Riquer, *História de la literatura catalana* t. II, Barcelona 1964, s. 234.

⁶⁹ Zapiska dotyczy dominikanina Benedetto degli Ardinghelli z XIV w., zob. S. Orlandi, *Necrologio di S. Maria Novella 1235—1504* t. I, Firenze 1955, nr 514; t. II, s. 5—7.

⁷⁰ *Procès*, s. 320.

dniu Francji Ferrer opowiadał m.in. o świętej Marcie mówiąc, że kiedy przechodziła przez miasto Tarascon żył tam wówczas — warto zauważyć że czas pozostawał nieoznaczony — wielki smok albo wieloryb, pół-ryba pół-zwierzę. Bestia ta przewracała łodzie i pożerała ludzi. Wincenty szedł w istocie dokładnie za tekstem „Złotej Legendy” a mieszkańcy Langwedocji — gdzie tradycja o świętej Marcie pozostawała żywa⁷¹ — z ciekawością zapewne słuchali jak wyruszyła przeciw potworowi uzbrojona w krzyż i wodę święconą. Poskromiona bestia oddaliła się za Martą „niczym owca za pasterzem”. Taki sposób opowiadania, łatwy w odbiorze, używany bywał zwykle przy relacjonowaniu fragmentów z żywotów świętych. Aby dotrzeć do słuchacza kaznodzieja nie zaniedbywał okazji posłużenia się znanymi mu porównaniami. Angielski benedyktyn Piotr Pounteley, pełen dumy z osiągnięć swego narodu apologeta króla Henryka V mówiąc o scenach pasyjnych, czynił z Jezusa księcia walczącego na krzyżu w rycerskich zapasach z adwersarzem-diabłem⁷². Stopień trudności przekazu a także chyba i długość wywodu wzrastały, jeżeli kazanie traktowało o sprawach związanych z nauką i wiedzą znaną jedynie uczonym. Słuchacze musieli wówczas nadstawić uszu: „i chociaż treść kazania jest trudna i subtelna” — mówił Ferrer — „dobrze potraficie to zrozumieć jeżeli zechcecie posłuchać uważnie”. Dalszy wykład dotyczył korelacji między astrologią nauczającą o konstelacjach i znakach zodiaku a teologią, wyjaśniającą te zjawiska w kategoriach prawdy bożej⁷³. Warto zauważyć, że polecenie kaznodziei nakładało na słuchaczy wymóg czynnej intelektualnej partycypacji i tworzyło aktywną publiczność zdolną zapamiętać a może i częściowo zrozumieć. Częstym i należącym do trudnych tematów kazań był problem końca świata i Sądu Ostatecznego. Motyw ten pojawiał się zwłaszcza często na przełomie XIV i XV wieku, w czasie Wielkiej Schizmy, okresie zagubienia i zagrożenia jedności chrześcijaństwa. Wielcy kaznodzieje studiowali biblijne proroctwa i czytali Księgę Apokalipsy odkrywając w nich tajemnicze, zakodowane przesłania. Bernardyn ze Sieny, który wedle tradycji spędził dziesięć lat na studiach nad tym tekstem, wielokrotnie powracał do motywu nadejścia Antychrysta i Dnia Sądnego. Jego wczesne kazania przepojone radykalną interpretacją zmieniają się po 1417 r., odbudowie jedności Kościoła po soborze w Konstancji, na rzecz bardziej pragmatycznej wykładni, kładącej nacisk na doskonalenie się chrześcijan⁷⁴. Drugi z wielkich kaznodziejów pokutnych okresu Schizmy,

⁷¹ Ferrer adaptował przekaz „Złotej Legendy” następująco: *Dicetur hic cum recederet de territoria aquensi ut iret Avinionem transivit per Tharascum ubi erat ingens draco maior balena et erat semipiscis et semianimal. Iam vivebat in aqua et in terra. Et in aqua Rodani subvertebat naves transeuntes ut comederet homines. Super quod gentes illius terre scientes suam sanctitatem — — recurrerunt ad eam ut provideret de hoc. Dicetur quod beata Martha cum aqua benedicta et cruce ivit contra draconem — — et cum draco vellet eam invadere b. Martha subito cum scuto crucis dixit: Ecce crucem Domini, fuge, et ligavit eum. Et draco sequebatur eam ut ovis sequitur pastorem et interfecerunt eum (Sermones de temporibus et de sanctis..., Norimbergae 1492, k. 78^v). Por. R. Kiersnowski, *Moneta w kulturze wieków średnich*, Warszawa 1988, s. 406.*

⁷² R. M. Haines, *Church, society and politics in the early Fifteenth century as viewed from an English pulpit*, [w:] *Church, Society and Politics*, wyd. D. Baker, Oxford 1975, s. 145.

⁷³ Zob. *Sermones*, Venetiis 1496, k. 15^v.

⁷⁴ R. Manselli, *L'Apocalisse e l'interpretazione francescana della storia*, [w:] *The Bible in Medieval Culture*, wyd. W. Lourdaux, D. Verhelst, Leuven 1979, s. 156—170; S. M. Gozzo, *San Bernardino da Siena e la Sacra Scrittura*, [w:] *La*

mistrz Wincenty, uchodzi tradycyjnie za wieszczą nadciągającego końca świata. Jak przypomniał Jean Delumeau jego ulubionym zwrotem dotyczącym nadejścia Antychrysta były słowa: „rychło, niezwłocznie, już wkrótce” (*cito, bene cito ac valde breviter*). Słowa te szerzyły lęk⁷⁵. Po wielu latach wierni pamiętali jeszcze że „wielkim napełniał ich przerażeniem” mimo że — jak sądzi Francis Oakley — ładunek strachu w kazaniach Ferrera był znacznie mniejszy niż w głoszonych pod koniec XV wieku naukach Girolamo Savonaroli, dla którego nadejście końca miało nastąpić *cito et velociter*⁷⁶. Niełatwo jest wyważyć przerażenie, problematyka eschatologiczna zajmowała jednak w kaznodziejstwie Ferrera ważne miejsce. O nadejściu Antychrysta mówił często i z żarliwym przekonaniem wykształconego człowieka należącego do pokolenia kryzysu, urodzonego w latach Czarnej Śmierci i działającego wśród zdeorientowanych i zagubionych. Jego podstawowe przesłanie brzmiało: czas rozrachunku i sądu zbliża się nieuchronnie. W niedzielę 13 sierpnia 1413 w Barcelonie ostrzegł słuchaczy, że nadejście Antychrysta jest bliskie, poprzedzają je bowiem spotykani na każdym kroku fałszywi prorocy, heretycy których sam widział *in vallibus hereticorum* — w Alpach i Lombardii — gdzie odziani w owcze skóry, żyjąc o chlebie i wodzie zwodzą wiernych⁷⁷. Ludzie słusznie się boją, koniec świata będzie wydarzeniem wstrząsającym. „Głos Chrystusa” — mówił — „tak będzie pełen mocy, siły, grozy i grzmotu, że — ze względu na jego własność — wszyscy z martwych powstaną, gdziekolwiek by byli pochowani”. Słyszający te słowa ksiądz z Tuluzy wyznał, iż głos kaznodziei wołającego *Surgite mortui et venite ad iudicium*, tak był przenikliwy że serca mężczyzn i kobiet struchlały i zdrząły „potem zaś wszyscy płaczem wybuchli”⁷⁸. Prostych słuchaczy przerażały opisy pochodów Antychrysta przez świat w orszaku grzeszników, mężczyzn otoczonych wieloma żonami, bluźnierców, krzywoprzysięzców, hazardzistów, Żydów wywyższonych dla poniżenia prawdziwej wiary, wszystkich zbroczonych krwią mordowanych dzieci⁷⁹.

Mówienie o subtelnościach teologicznych niosło ze sobą ryzyko popełnienia błędu. Rozpatrując sposoby mówienia kazań można zapytać czy spotykamy się ze zjawiskiem „złego” użycia słowa. Na jakiej płaszczyźnie dyskursu i w jakich odniesieniach społecznych należałoby szukać przykładów „antykazania”. Zaznaczmy, iż mówimy tu o błędzie popełnianym rozmyślnie nie zaś o literackich *topoi* „erudycyjnego zawstydzienia”. Tego

Sacra Scriptura e i Francescani, Rome—Jerusalem 1973, s. 145—157; E. Delaruelle, *L'Antecrist chez S. Vincent Ferrer, S. Bernardin de Sienne et autour de Jeanne d'Arc*, [w:] tenże, *La Piété Populaire au Moyen Age*, Torino 1978, s. 329—354; R. Rusconi, *Apocalittica ed eschatologia nella predicazione di S. Bernardino da Siena*, „Studi Medievali” 3 ser., 22, 1981, s. 85—128.

⁷⁵ J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu XIV—XVIII w.*, Warszawa 1986, s. 197 nn.; por. E. Delaruelle, op. cit.; J. M. Garganta y Forcada, *San Vicente Ferrer, predicador de penitencia y de reforma*, [w:] *Agiografia nell'Occidente medievale cristiano secoli XIII—XV*, Roma 1980, s. 151 nn.; M. Reeves, *The influence of prophecy in the later Middle Ages. A study of Joachimism*, Oxford 1969, s. 171—174, 179—180, 275—276; B. McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic traditions in the Middle Ages*, New York 1979, s. 256—258.

⁷⁶ F. Oakley, *The Western Church in the later Middle Ages*, Ithaca 1985, s. 265; R. Rusconi, *L'attesa della fine*, Roma 1979, s. 219 nn.

⁷⁷ R. Rusconi, op. cit., s. 229—230.

⁷⁸ *Procès*, s. 382.

⁷⁹ S. Brettelle, *San Vicente Ferrer und Sein Literarischer Nachlass*, Münster in W. 1924, s. 178 n.

drugiego nurtu dotyczą np. wyznania mistrza Jana z Kluczborka poprzedzające jego *collatio* ku chwale króla Władysława. Uczony teolog zarzekał się, iż na poziom jego wypowiedzi wpływa wywołany upałem ból głowy (*propter caput dolere ex gravitate dierum canicularium*) oraz bełkotliwa wymowa (*propter — — balbucientem eloquenciam*⁸⁰). Szukając śladów błędów umyślnych jedna z odpowiedzi nasuwa się natychmiast: w optyce Kościoła — instytucji przestrzegającej swego monopolu interpretacji prawdy — wszelkie publiczne objaśnianie nauk uznawanych za hereetyckie może być uznawane za dyskurs obcy i naganny. Książd Jakub z poznańskiego stanął w 1405 r. przed sądem, ponieważ w burzliwej wymianie zdań z plebanem ze Strzelec twierdzącym iż Jan Hus był synem diabła odparł: „nie on jest synem diabła lecz wasz ziemski Bóg, papież”⁸¹. W celu wykazania błędów i ich potępienia Kościół powołał do życia własnych ekspertów.

Geneza zakonu dominikanów udziela w tej mierze znaczącej wskazówki. Ich erudycja oraz „dobrze” — zgodnie z doktryną użyte — słowa zwalczyć miały kłamstwa katarów i waldensów⁸². W nurcie „antydiskursu” widzieć także należy wypowiedzi rozlegające się w łonie samego Kościoła ale mające na celu forsowanie tez niesprawdzonych lub nadmiernie reformatorskich. Krakowski lektor dominikanów, Paweł, głoszący w 1361 r. kazanie w katedrze na sporny w XIV w. temat Poczęcia NMP zasłabł nagle i zmarł. Ten głośny wypadek został ok. 1390 r. włączony do zbioru cudów maryjnych zwanych „Defensorium Virginum”, który gromadził argumenty mające skłonić do ustanowienia dogmatu⁸³. Za równie delikatne doktrynalnie — i społecznie niebezpieczne uważano problemy związane z przekładem Biblii na języki narodowe i udostępnienie jej wiernym⁸⁴. Własny wykład prawd przez świeckich uderzał bezpośrednio w monopol słowa i burzył istniejącą hierarchię. Oburzony Piotr Paunteley z Oxfordu zżymał się na bezczelność świeckich którzy „stawiają duchownym trudne pytania dla rozwiązania”⁸⁵. W czasach gdy poziom wykształcenia kleru,

⁸⁰ Z. Budkowa, *Mowa mistrza Jana z Kluczborka na cześć króla Władysława Jagiełły*, [w:] *Mediaevalia. W 50 rocznicę pracy naukowej Jana Dąbrowskiego*, Warszawa 1960, s. 168; por. A. Bertelot, *Anti-miracle et antifabliau: la subversion des genres*, „Romania” 106, 1985, s. 399—419.

⁸¹ *Acta Capitulum...* t. II, wyd. B. Ulanowski, Kraków 1902, s. 15; J. Mikulka, *Polské země a hereze v době před reformaci*, Praha 1969, s. 51, 103; por. J. Longère, *Le pouvoir de prédicateur et le contenu de la prédication dans l'Occident chrétien*, [w:] *Prédication et Propagande au Moyen Age*, Paris 1983, s. 165—177.

⁸² H.-M. Vicaire, *L'action de l'enseignement et de la prédication des mendiants vis-à-vis des cathares*, „Cahiers de Fanjeaux” 20, 1985, s. 277—304.

⁸³ J. Fijałek, *Nasza nauka krakowska o Niepokalanym Poczęciu Panny Marii w wiekach średnich*, „Przegląd Polski” 34, 1900, s. 425; P. Kielar, *Studia nad kulturą*, s. 297, 324—325.

⁸⁴ Zob. F. M. Bartoš, *Hus, Lollardism and devotio moderna in the fight for a national Bible*, „Communio Viatorum” 3, 1960, s. 247—254; H. Kaminsky, *Wyclifism as ideology of revolution*, „Church History” 32, 1963, s. 57—74; M. Wilks, „Reformatio Regni”: *Wyclif and Hus as leaders of religious protest movements*, [w:] *Schism, Heresy and Religious Protest*, wyd. D. Baker, Cambridge 1972, s. 109—130; F. Šmahel, „Doctor evangelicus super omnes evangelistas”: *Wyclif's fortune in Hussite Bohemia*, „Bulletin of the Institute of Historical Research” 43, 1970, s. 16—34; A. Hudson, *The debate on Bible translation, Oxford 1401*, „English Historical Review” 90, 1975, s. 1—18; M. Aston, *Lollardy and Literacy*, „History” 62, 1977, s. 347—371.

⁸⁵ W swoich anglo-łacińskich kazaniach mówił: *isti laici qui nesciunt litteras volunt se smater de profundissima clarimonia, movebunt altas materias, petunt arduas questiones difficiles alicui clerico ad solvendas*, por. R. M. Haines, *Church, society*

zwłaszcza wśród proboszczów, niewiele odbiegał od wiedzy posiadanej przez pouczanych, obawa władz kościelnych przed opacznie użytym słowem widoczna jest w licznie zapisywanych zastrzeżeniach statutów synodalnych. „Głoszenie słowa bożego winno odbywać się, wedle ustaleń Kościoła, w świątyniach lub innym publicznym i godnym miejscu, nie zaś po domach prywatnych aby nie powstała okazja do podejrzenia o herezję” — głosił w swych nakazach biskup Wojciech Jastrzębiec w 1423 r. Dalsze surowe zakazy biskupa krakowskiego dotyczyły odsunięcia od kazań wszystkich świeckich, nawet bardzo uczonych, a tym bardziej takich, którzy głosili się wybrańcami Boga znajdującymi święte prawdy *per somnia aut visiones*⁸⁶. Na poziomie parafialnej codzienności dowolność kaznodziejskiej interpretacji nie zawsze prowadziła do naruszenia dogmatu. Owocem źle użytego słowa był jednak często zatarg. W 1437 r. proboszcz w Łybinie w Wielkopolsce obraził dziedzica Mikołaja Strzeleckiego śpiewając na Wielkanoc — należy wnosić że publicznie — następującą przyspiewkę: „Cristus zmarthwy wstal yesth, Strzeleczy zdrayca yesth, Kyrieleyson!”. Sprawa stała przed sądem, gdzie adwokat powoda zaznaczył, iż pozwany proboszcz popełnił bluźnierstwo wobec pobożnej pieśni⁸⁷.

Surowe oceny ferowane na źle mówiących kazania wynikały z utożsamienia bluźnierstwa z herezją. Perspektywę uznania mówienia „nie-prawdy” za grzech ciężki ugruntowali teologowie XIII w. Dla Tomasza z Akwinu bluźnierstwo wynikało z przypisania Bogu czegoś *quod ei non convenit*. Grzech ten pograżał tym bardziej, że grzesznik popełniał go świadomie, używając mowy w sposób niedopuszczalny⁸⁸. W zbiorach exemplów opowieści *de blasphemio* zajmowały wyraźnie oznaczone miejsce choć dotyczyły zwykle nie tyle błędów doktrynalnych ile przekleństw⁸⁹. Narracyjny mechanizm zastosowany w anegdotach polegał na podkreślaniu natychmiastowej kary zsyłanej przez Boga za obrazę. Upatrywać w tym można poszukiwanią sposobu unaocznienia wiernym wagi tego wykroczenia⁹⁰. Błąd kaznodziejski mógł brać się zarówno z nieuctwa, z niesłusznej interpretacji oraz z chęci popisu. Dla franciszkanina Salimbene z Parmy niewykształcony kaznodzieja to „piąte koło u wozu, bo mówi głupoty i sieje herezję”. Również Wincenty Ferrer potępiał braci którzy mówili *verba impropria et scandalosa*⁹¹. Radził też aby trzymać się pewnej

and politics in the early Fifteenth century as viewed from an English pulpit, [w:] *Church, Society and Politics*, wyd. D. Baker, Oxford 1975, s. 153, przyp. 75.

⁸⁶ *Statuta Alberti Jastrzębiec...*, [w:] *Statuta synodalia Episcopum Cracoviensium XIV et XV saeculi*, wyd. W. Heyzmann, Cracoviae 1875, s. 78—79.

⁸⁷ *Acta capitulorum...*, wyd. B. Ulanowski, t. I—III, Kraków 1894—1918, t. II, s.a. 1437.

⁸⁸ S. Doimi, *Il cattivo e il buono uso della lingua nei sermoni di S. Antonio di Padova*, „Il Santo” 3, 1963, s. 12—29; E. D. Craun, „Inordinata locutio”: *blasphemy in pastoral literature, 1200—1500*, „Traditio” 39, 1983, s. 135 nn.

⁸⁹ Por. J. Th. Welther, *Un nouveau recueil*, nr 46, 184, 185, 191, 213, 215.

⁹⁰ *Clericus quidam in Catalonia cum cumpelleratur a suo superiore ire ad vespas extracta lingua ut in contemplum dispueret blasphemavit Deum sed miser nec reducere linguam in os nec retrahere usquam potuit*, [w:] J. Th. Welther, op. cit., nr 190.

⁹¹ *Item multi sunt religiosi qui habent predicare et exeuntes de studio philosophie incipiunt theologiam et propter verecundiam non sunt ausi petere consilium et dant multos errores et inconvenientia in sermonibus suis et verba impropria et scandalosa*, *Sermones...*, Venetiis 1496, k. 140^v; D. C. West jr., *The education of fra Salimbene of Parma: the Joachimite influence*, [w:] *Prophecy and Millenarianism*, wyd. A. Williams, London 1980, s. 196.

wykładni wiary, tj. Biblii⁹² nie szafować zaś cytatai, zwłaszcza z autorytetów pogańskich które przyrównywał do plew wmieszanych w ziarno prawdy⁹³. Podobne stanowisko zajmował cysters Jan Szczekna, mówiąc że nie należy mówić rzeczy próżnych lecz jedynie wedle Pisma⁹⁴.

Spostrzeżenia te okazywały się wielokrotnie słuszne. Zaglądając do podręcznego dziennika inkwizytora Aragonii, Mikołaja Eymerich, odnaleźć można zapisy zadenuncjowanych błędów kaznodziejskich. Sumienny inkwizytor zanotował m.in. że franciszkanin Piotr Marin miał powiedzieć podczas kazania adwentowego na Majorce w 1377 r., iż żaden święty, ani nawet Jezus, tak jasno Boga nie postrzega jak człowiek. Inny zakonnik, karmelita Bartłomiej Perer, zadenuncjowany przez swego konfratra, mówił na Wielkanoc, że aniołowie nie widzą twarzy Joga wyraźnie lecz jakby przez zwierciadło. Powiedział on także, że ciało Jezusa „nawet przez godzinę nie pozostawało w Grobie a dusza Jego, schodząc do Piekieł, wskrzesiła i wywiodła zeń świętych Ojców i przed Zmartwychwstaniem zawiodła ich do nieba”. Zadenuncjowany karmelita wspierał się podobno wieloma autorytetami, w tym słowami św. Łukasza *Hodie mecum eris in Paradiso*⁹⁵. Warto przypomnieć że — jak to udowodnił Tadeusz Dobrzeńcki — Wincenty Ferrer był autorem nowego rozwiązania dobrze znanego pasyjnego motywu Chrystofanii Marii. Do wykładni tej sceny wprowadził on nowe motywy — nacisk na wyprowadzenie sprawiedliwych z Otchłani, objawienie się Chrystusa Matce w ich gronie oraz — co jest już własnym jego pomysłem — ujęcie, w którym sprawiedliwi adorują Marię⁹⁶. Wincentyński wykład nowej wersji doktrynal-

⁹² *verba ergo Bible sunt esca animarum. Et quis preparat istas escas? Solutio: predicatorum predicantes verba Dei. Ecce officium meum non est modicum sed precipuum in domo Christi. Et sicut coquinarius quando alii dormiunt iste preparat escas, ita predicator quando vos de nocte dormitis et quiescitis in lecto, coquinarius in coquina Spiritus Sancti preparat escas igne charitatis et devotionis in olla memorie. Sermones..., Colonia 1485, k. 200^r.*

⁹³ Za nagannych uważał Ferrer poetów Owidiusza i Wergiliusza i mówił: *paleis, id est, dicta poetarum ad triticum Scripture Sacre comiscendo — — quandoque raro possit allegari aliqua auctoritas poetarum ad propositum. Sed facere totum sermonem de dictis vel factis poetarum hoc est malum. Apostolus Paulus predicavit triginta-septem annis et non legitur alegasse auctoritas poetarum nisi ter, Sermones..., Venetiis 1496, k. 90^r. O wartości pogańskich filozofów Ferrer wypowiadał się jednoznacznie: *plus scit modo de Deo una vetula qui scit Credo in Deum etc., quam antiquitus sciverunt omnes philosophi*, tamże, k. 178^r. Podobną myśl, choć w innym kontekście, formułował Jan Hus, por. A. Molnár, *Aktywność ludu w ruchu reformatorskim, Świadectwo kazań husyckich*, [w:] *Kultura elitarna*, s. 83.*

⁹⁴ J. Wolny, *Uwagi o kaznodziejstwie dominikańskim w Polsce średniowiecznej*, [w:] *Studia nad historią*, op. cit., I, s. 550, przyp. 29. Problem ten był także żywy wśród czeskich reformatorów. Jakoubek ze Stíibra mówił: „*Prelati non debent populo multum alta et occulta predicare*”. Por. A. Molnár, op. cit., s. 84, przyp. 32.

⁹⁵ H. Omont, *Memorial de l'inquisiteur d'Aragon à la fin du XIV^e siècle*, „*Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*” 66, 1905, s. 267.

⁹⁶ T. Dobrzeńcki, *Legenda średniowiecza w piśmiennictwie i sztuce — Chrystofania Marii*, [w:] *Sredniowiecze. Studia o kulturze t. II*, Wrocław 1965, s. 83—90. O motywie Zejścia do Piekieł Ferrer mówił: „*Et quamdiu corpus eius (= Christi) fuit in sepulcro tamdiu fuit anima eius in limbo et crastina die anima Christi simul cum sanctis patribus exiit de limbo et assumpto corpore glorioso resurrexit*”. Wincenty zaznaczał, że św. Tomaszem, że podział duszy i ciała nie oznaczał podzielności boskiej natury (*divinitas*) Chrystusa, uwagi jego były jednak podobne do „herezji” karmelity Bartłomieja. Zob. *Sermones...*, Venetiis 1496, k. 190^r. Por. *Apokryfy Nowego Testamentu*, pod red. M. Starowieyskiego, Lublin 1986, t. I, s. 445—460, 499—500; J. D. Breckenridge, „*Et prima vidit*”: *the iconography of the Appearance of Christ to His Mother*, „*The Art Bulletin*” 39, 1957, s. 9—32.

nej prawdy nie został jednak potraktowany jako bluźnierstwo ani odstępstwo. Stopniowo jego interpretacja została przyjęta i znalazła realizację np. w malarstwie Katalonii w XV w., oraz — jak zauważył Dobrzeniecki — w Polsce (kwatery ołtarza wrocławskiego kościoła św. Elżbiety z około 1500 r.)⁹⁷. Czy to sława Ferrera przyczyniła się do pohamowania ewentualnych donosicieli? Wydaje się, że czujność delatorów nie ulegała argumentom z zakresu osobistej *vox et fama*. Opinie uznane za podejrzone gromadzono skwapliwie, przynajmniej po to, aby prowadzić z nimi polemikę. Dowodzą tego dzieje ideologicznych konfliktów czeskich intelektualistów doby reformy husyckiej. Wypisy z „heretyckich” twierdzeń angielskiej proweniencji posiadali m.in. kaznodzieja-satyryk Maurycy Rzaczk, zacięty wróg Husa, oraz Jan Protiva, pleban u Św. Klemensa w Pradze, również nieprzyjazny reformatorowi⁹⁸. W jedynym — nie do końca rozpoznany — przypadku kiedy Ferrer przekroczył granice dopuszczalnej wykładni sprawa nabrała poważnego znaczenia. Działo się to w czasie procesu wytoczonego przez sobór w Pizie w 1409 r. awiniońskiemu papieżowi Benedyktowi XIII, wieloletniemu patronowi Wincentego. W atmosferze oskarżeń samego papieża o czary⁹⁹ znalazło się także zeznanie w którym twierdzono, że *Ferrer asseruerat in sermone publice facto ad populum, quod anima Iudae erat salvata*¹⁰⁰.

Ludzie średniowiecza dostrzegali w postaci Judasza archetyp Żyda. W osobie tej spletały się dwie współistniejące tradycje: Wykład doktrynalny czynił zeń skalanego zdrajcą skąpca, teologiczne uzasadnienie potępienia lichwiarzy i samobójców. Na obraz ten nakładał się inny, zarysowany przez św. Augustyna, w którym był on jednym, choć ostatnim z Dwunastu oraz tragicznym narzędziem Opatrzności w makrodrامية Odkupienia. Ludowa opowieść o Judaszu, mniej surowa od ewangelicznego osądu Ewangelii Mateusza (27, 3—10), znajdowała uzasadnienie w apokryfach i krążących w obiegu ustnym anegdotach. Jako postać często występująca w parateatralnych spektaklach Judasz był też symbolem średniowiecznego antysemityzmu¹⁰¹. W procesie w Pizie zeznano, że w pewnym ka-

⁹⁷ T. Dobrzeniecki, op. cit., s. 103—110.

⁹⁸ R. Urbanek, *Mařik Rvačka jako protihusitský satirik*, „Časopis Společnosti přátel starožitnosti” 63, 1955, s. 1—24; J. Wolny, *Maurycy Rzaczk* i „*Floretus Theologicus*” w *rukopisach Biblioteki Jagiellońskiej i innych księgozbiorach*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 27, 1977, s. 5—20.

⁹⁹ M. Harvey, *Papal witchcraft: the charges against Benedict XIII*, in: *Sanctity and Secularity. The Church and the World*, wyd. D. Baker, Oxford 1973, s. 109—116.

¹⁰⁰ F. Ehrle [wyd.], *Martin de Alpartils: Cronica Actitatorum temporibus domini Benedicti XIII*, Paderborn 1906, s. 412—413.

¹⁰¹ Zob. W. Creizenach, *Judas Ischarioth in Legende und Sage des Mittelalters*, „Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur” 2, 1875, s. 177—207; P. F. Baum, *The medieval lives of Judas Ischarioth and Pontius Pilate*, „Publications of the Modern Language Association” 31, 1916, s. 481 nn.; P. Lehmann, *Judas Ischarioth in der lateinischen Legendenerlieferung des Mittelalters*, „*Studi Medievali*” 2, 1929, s. 289 nn.; D. G. Schueler, *The Middle English „Judas”: An interpretation*, „Publications of the Modern Language Association” 91, 1976, s. 840—844; J. Gutman, *Medieval Jewish image: Controversies, contributions, conceptions*, [w:] *Aspects of Jewish culture of the Middle Ages*, red. P. Szarmach, Albany 1979, s. 121 nn.; M. Accarie, *Le théâtre sacré de la fin du Moyen Age* (thèse Univ. de Montpellier III), Lille 1983, s. 251—263; S. Spector, *Anti-Semitism in the English Mystery Plays*, [w:] *The Drama in the Middle Ages. Comparative and Critical Essays*, red. C. Davidson et al., New York 1982, s. 328 nn.; por.: Apokryfy, op. cit., s. 441—443.

zaniu wygłoszonym w Wielki Piątek, Ferrer miał powiedzieć, iż Judasz — skruszony i targany wyrzutami za swój czyn, nie mogąc przepchać się przez tłum zdążający na Kalwarię rzekł do siebie (*in corde suo*): *Ex quo ad Christum accedere non valeo pedibus corporis, saltem occurram sibi in Calvaria gressu mentis, ibidemque sibi humiliter veniam postulabo*. Dokonał owego „skoku umysłem” w sposób bardzo szczególny — wieszając się (*laqueo se suspendens*), co pozwoliło jego duszy na udanie się na Kalwarię, gdzie Chrystus „bezwłocznie” (*indilate*) udzielił mu łaski. Po takim wywodzie Ferrer miał wyprowadzić ostateczną konkluzję: „Później zaś z Chrystusem do nieba wstąpił i tam z innymi wybranymi dusza jego jest błogosławiona”¹⁰². Trudno stwierdzić skąd Wincenty zaczerpnął taką interpretację. Mimo prób nie udało się odnaleźć podobnego w treści fragmentu wśród nauk Katalończyka. Postać Judasza przywoływał on zwłaszcza w kazaniu „Bonum erat”, należącym do cyklu Wielkiego Tygodnia¹⁰³. Pierwsza ocena postaci ucznia z Kariothu mieści się w dobrze ugruntowanym wzorcu sprzedawczyka, skalanego i potępionego za zachłanność pieniądza¹⁰⁴. W drugim, jedynym dłuższym fragmencie tego kazania, w którym grzechy Judasza poddane zostały analizie pobrzmiewały wprawdzie echa ludowych superstycji i niekanonicznych interpretacji, bardzo im jednak daleko do wniosku o wybielenie postaci zdrajcy. Koncentrując się na niewdzięczności Judasza Wincenty zwracał uwagę słuchaczy, że tym bardziej powinien być potępiony. Dalej następowało wyliczenie przebaczonych mu przez Pana występków: „Po pierwsze przebaczył mu zupełnie (*a pena et culpa*) wszystkie grzechy, wybaczył mu śmierć synów króla z Karioth i śmierć ojca którego zabił i kazirodztwo z matką którą poślubił, jak to mówią w opowieściach. Wyłożył mu też wiedzę, żeby nauczał i moc aby cuda pojmował, uczynił go uczniem i apostołem, rządcą swojej gromady i ochrzcił go i sam komunikował wraz z innymi”¹⁰⁵. Ferrer nie wyjaśnił z jakich „historii” czerpał swój wykład. Nie wynotowali tego także glossatorzy jego kazań, którzy zwykle nanosili źródła jego cytatów do przepisywanych kopii. Być może termin „historia” należy do arsenału obiegu ustnego. Czy w relacji o zabitym ojcu i splamionej hańbą matce wolno widzieć echo antycznej tragedii Edypa? Czy podobnie było z fragmentem zakwestionowanym w Pizie? Przyjmując, że zeznający mówił prawdę — wiarygodność potwierdzają liczni świadkowie nauk Ferrera, umiejący po

¹⁰² *Deinde cum Christo ascendit in celum et sic cum electis aliis eius anima est beata*, [w:] F. Ehrle, op. cit.

¹⁰³ *Sermones...*, Venetiis 1496, k. 179^v—181^v.

¹⁰⁴ *Judas autem ex peccato avaritiae iit ad infernum quia ex avaritia vendidit Christum*, [w:] *Sermones*, op. cit. k. 180^v. W innym kazaniu Wincenty uogólnił to zdanie: *Omnes Iudei sunt fures quia usura furtum est*, [w:] *Sermones de sanctis...*, Norimbergae 1492, k. 65^r.

¹⁰⁵ *Primo quita sibi remissit omnia peccata a pena et culpa, remissit sibi mortem filii regis Iscarioth et mortem patris sui et incestum matris quam duxerat in uxorem ut habetur historiis. Item declaravit sibi scientiam ad predicandum et potentiam sciendi miracula et fecit ipsum discipulum et apostolum, procuratorem societatis sue, baptizaverat eum et ipsum communicavit cum aliis*, [w:] *Sermones...*, Venetiis 1496, k. 180^r. O motywach samobójstwa, kazirodztwa i ojcobójstwa por.: J.-C. Schmitt, *Le suicide au Moyen Age*, „*Annales ESC*” 31, 1976, s. 3—28; D. Buschinger, *Das Inzest-Motiv in der Mittelalterlichen literatur*, [w:] *Psychologie in der Mediävistik*, red. J. Kühnel, H.-D. Mück, V. Müller, Göttingen 1985, s. 107—140; M.-L. Le Bail, *Images de la mort physique et rituelle: le châttiment du parricide*, [w:] *Le Corps Humain. Nature, Culture, Supernaturel*, Paris 1985, s. 143—154.

latach przypomnieć sobie szczegóły z jego kazań¹⁰⁶ — należałoby wnosić, że opowieść o wędrującej duszy czerpie analogie z rozpowszechnionego gatunku wizji zaświatów i eschatologicznych podróży¹⁰⁷. Wystarczy wspomnieć, że w rozpowszechnionej i tłumaczonej na wiele języków „Podróży św. Brendana” jedną z napotkanych przez świętego postaci był Judasz, któremu co siedem dni odkładano na chwilę męki piekielnej kary. Opowieści takie krążyły nawet w kręgach uczonych choć np. Winceny z Beauvais, encyklopedysta czytany przez Ferrera, nazywał je *deliramenta apocrypha*¹⁰⁸.

Sprawa Wincentego dotarła do uszu inkwizytora Mikołaja Eymerich, który rozpoczął wstępne śledztwo¹⁰⁹. Eymerich, sam płodny pisarz, komentator Ewangelii i Listów św. Pawła, wielokrotnie stykał się z doktrynami heterodoksyjnymi oraz nowymi próbami interpretacji. W r. 1396 napisał w Awinionie *responsio* w którym obalał błędną tezę, iż Jan Ewangelista był naturalnym synem Marii¹¹⁰. W swej wieloletniej karierze zwalczał alchemików, astrologów, nekromantów i proroków, traktując podejrzliwie

¹⁰⁶ Zob. P. T. Dobrowolski, *Kaznodzieja*, s. 27—29.

¹⁰⁷ G. Constable, *The vision of Gunthelm and other Visiones attributed to Peter the Venerable*, „Revue Benedictine” 66, 1956, s. 92—114; C. J. Holdsworth, *Visions and visionaries of the Middle Ages*, „History” 48, 1963, s. 141—153; D. D. R. Owen, *The Visions of Hell: infernal journeys in medieval French literature*, New York 1971; P. Piehler, *The visionary landscape: a study in medieval allegory*, London 1971; P. Burke, *L'histoire sociale des rêves*, „Annales ESC” 28, 1973, s. 329—342; R. Bastide, *La rêve, la transe et la folie*, Paris 1972; T. C. Gardner, *The theater of Hell: a critical study of some Twelfth century Latin eschatological visions*, Berkeley 1976; J. Le Goff, *Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval*, [w:] Le Goff, *Pour un autre Moyen Age*, Paris 1977, s. 299—306; M. Aubrun, *Caractères et portée religieuse et sociale des „Visiones” en Occident du VI^e au XI^e siècle*, „Cahiers de Civilisation Médiévale” 23, 1980, s. 109—130; G. Gatto, *Le voyage au Paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age*, „Annales ESC” 34, 1979, s. 929—942; P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981; A. M. Peden, *Macrobius and medieval dream literature*, „Medium Aevum” 54, 1985, s. 59—73; S. R. Fischer, *Dream-books and the interpretation of medieval literary dreams*, „Archiv für Kulturgeschichte” 65, 1983, s. 1—20; C. Carozzi, *La géographie de l'au-dela et sa signification pendant le haut Moyen Age*, [w:] *Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 29, Spoleto 1983, s. 423—485; A. Gurevič, *Oral and written culture of the Middle Ages: two „peasant” visions of the late Twelfth-early Thirteenth centuries*, „New Literary History” 16, 1984, s. 51—66; J. Le Goff, *The learned and popular dimensions of journeys in the Otherworld in the Middle Ages*, [w:] *Understanding Popular Culture*, red. S. Kaplan, Berlin—New York 1984, s. 19—37; S. R. F. Price, *The future of dreams: from Freud to Artemidorus*, „Past and Present” 113, 1986, s. 3—37; C. Lecuteaux, *Fantômes et revenants au Moyen Age*, Paris 1986.

¹⁰⁸ P. F. Baum, *Judas' Sunday rest*, „Modern Language Review” 18, 1923, s. 168—182; por. J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, s. 350.

¹⁰⁹ Szkiecowe noty o wstępnym śledztwie mieszczą się w: *Bibl. Apostolica Vaticana*, MS Ottob. lat. 2356 f. 401^{v-r}, 436^r—439^r.

¹¹⁰ *Responsio* Mikołaja w: *Bibl. Nat. ms lat. 3171, f. 98^v—101^v*. Taką interpretację sceny pod krzyżem prezentuje np. tzw. *Pasja z Lejdy z końca XII w.*, odgrywana zapewne jako widowisko liturgiczne. Por.: G. A. Runnalls, *The French Passion Play fragment in the University of Leiden*, „Romania” 105, 1984, s. 104. Zob. też L. Thorndike, *History of magic and experimental science* t. III, New York 1934, s. 414—515; A. Cazenave, *Aveu et contrition. Manuels de confession et interrogatoires d'inquisition en Languedoc et en Catalogne (XIII^e—XIV^e siècle)*, [w:] *La Piété Populaire au Moyen Age* t. I, Paris 1977, s. 342 nn.; A. Collet Costa, *Escritores dominicos del principado de Cataluña*, Barcelona 1975, s. 114—118.

wszelkie dywagacje na temat daty Sądu Ostatecznego. W tej materii postawa Wincentego mogła wydać mu się warta uwagi. Dlaczego zatem przed 1409 r. nie doszło do rozprawy inkwizytora z kaznodzieją? Odpowiedzi upatrywać można w kilku przyczynach. W czasach gdy Eymerich sprawował swój urząd Ferrer nie był jeszcze powszechnie czczonym kaznodzieją, otaczała go jednak protekcja dworu królewskiego oraz, co ważniejsze, wpływowego kardynała de Luna — od 1394 r. papieża Benedykta XIII. Dążąc do skutecznego wypełniania swego urzędu Eymerich często narażał się innym: przez wiele lat wiódł spór kompetencyjny z radą miejską Walencji o zasięg władzy inkwizytora¹¹¹. Zapewne już w tym czasie poznał Ferrera, który w 1389 r. pełnił funkcję przeora miejskiego konwentu dominikanów. Jeśli błąd Wincentego należy do tego okresu, można jedynie zastanawiać się dlaczego sprawa powróciła na światło dzienne tak późno, kiedy Katalończyk był już uznaną sławą. W ostatnim dziesięcioleciu XIV w. Eymerich wdał się w spór z liczną grupą uczniów i wyznawców nauk Rajmunda Lulla, którzy wytoczyli mu proces powodując, że sam oczyszczał się z zarzutów o herezję w traktacie „Confessio fidei christianae”¹¹². Uwikłanie w sprawy polityczne, liczne procesy, brak czasu oraz wiek — zmarł w 1399 r. mając blisko osiemdziesiąt lat — a także ochrona Ferrera przez wpływowych patronów były tarczą chroniącą błądzącego kaznodzieję przed karą inkwizytora.

Rola mówionego słowa jako elementu sakralizacji świeckiej społeczności często realizowała się w postaci budowy wzorców pobożnego życia. Kazanie należało do podstawowego oręża propagandy nie tylko jako narzędzie społecznych klasyfikacji ale również jako środek organizowania pobożności zbiorowej wokół postaw i cnót uznawanych za wzorcowe. Wypowiadane publicznie słowa miały tworzyć odpowiednią atmosferę, przyczyniać się do zrodzenia kultu i podtrzymywać uwagę wyznawców. O świadomym planowaniu takich zabiegów przekonuje działalność dominikanów w Italii. Na przykładzie szerzenia kultu sienieńskiej tercjarki Katarzyny odtworzyć można mechanizmy dyfuzji religijnego przesłania kierowanego do kobiet przez programujących ich pobożność braci. Można także ustalić miejsce kazania w tym łańcuchu informacyjnym. U podstawy religijnego wzorca stała produkcja hagiograficzna dotycząca Katarzyny. W swoistym „banku danych” gromadzonych przez braci znajdowała się początkowo przede wszystkim „Legenda Maior” napisana przez wieloletniego spowiednika Katarzyny, generała zakonu, Rajmunda z Kapui¹¹³, z czasem zasilona dalszymi wersjami żywota — „Legenda

¹¹¹ A. Ivars, *Los jurados de Valencia y el inquisitor fray Nicolas Eymerich*, „Archivo Ibero-Americano” 6, 1916, s. 68—159 (publikuje dokumentację archiwalną); J. Martínez-Millán, *En torno al nacimiento de la inquisición medieval a través de la censura de libros en los Reinos de Castilla y Aragón 1232—1480*, „Hispania” 40, 1980, s. 5—35; J. Perarnu i Espelt, *El „Tractatus brevis super iurisdictione inquisitorum contra infideles fidem catholicam agitantes” de Nicolau Eimeric. Edició i estudi del text*, *Arxiu de Textos Catalans Antics* 1, 1982, s. 79—126.

¹¹² Traktat znajduje się w: Paris, Bibl. Nat. ms lat. 3171 f. 6v—21v. Por. J. Vincke, *Lull und Eymerich*, „Estudis Franciscans” 46, 1934, s. 402—416; J. Puig i Oliver, *El procés dels lullistes valentians contra Nicolau Eimeric en el marc del Cisma d'Occident*, „Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura” 56, 1980, s. 319—463; tenże, *Documents inédits referents a Nicolau Eimeric i el Lullisme*, *Arxiu de Textos Catalans Antics* 2, 1983, s. 319—346; tenże, *La „Fascinatio Lullistarum” de Nicolau Eimeric. Edició i estudi*, tamże 3, 1984, s. 29—58.

¹¹³ Zob. F. Blimetzrieder, *Raimund von Kapua und Caterina von Siena*, „Historisches Jahrbuch” 30, 1909, s. 231—273; R. Fawtier, *Sainte Catherine de*

Minor” i tzw. „*Libellus de Supplementum*” pióra Tomasza Caffarini, głównego animatora nowego kultu i koordynatora działań zakonu¹¹⁴. Kopie żywotów, powielane *in vulgari*, trafiały do rąk kobiet żyjących w bezpośredniej styczności z konwentami. W „prywatnym” obiegu rękopisów dostrzec można pierwszy, największy krąg recypujący religijne przesłanie. Wykorzystanie tekstów nie musiało ograniczać się jedynie do lektury indywidualnej, zapewne w kręgach kobiecych wspólnot, dominikańskich mantel-latek, istniał zwyczaj głośnego czytania. Równoległym sposobem upowszechniania dydaktycznych treści była spowiedź. W konfesjonale można było stawiać przed penitentką wzory zalecanych cnót i tam też odbywała się wstępna „rekrutacja” do grona tercjarek i kół dewotek. Tomasz Caffarini wspominał, że „pewna mężatka, Mina Berengo, zamieszkała w parafii [weneckiej — P.T.D.] św. Hermagorasa cierpiała na dziwne ruchy i gesty na ciele, które pierwiej jeszcze straszniejsze i bardziej dziwne były. Wiele osób obu pici zbiegało się do niej. Jedni wrogo byli wobec niej nastawieni, inni — przypuszczając, że nieszczęście jakieś ją dotknęło wielce jej współczuli, inni zaś uważali to za dzieło diabła i że to działanie demona tak ją dręczy. Najpierw jej mąż, potem ksiądz Leonard [Pisani — P.T.D.] sprowadzili mnie abym ją odwiedził. Przyjęła mnie ze czcią i pobożnie i odtąd ją odwiedzałem, słuchałem spowiedzi i wielu szczególnych rzeczy się dowiedziałem. W kilka lat od tego, za objawieniem Pańskim, oblekła się habitem pokutników św. Dominika”¹¹⁵. Wydarzenie to miało miejsce w Wenecji ok. 1395 r. Tekst nasuwa dwa spostrzeżenia. Chora Mina, w ostateczności dominikańska *vestita nostra* jak zwykle się nazywać tercjarki, należała w oczach Caffariniego do potencjalnych naśladowczyń Katarzyny, reprezentowała typ społeczny którym interesowało się zakonne żywociarstwo widząc w nim materiał do tworzenia „nowej”, miejskiej hagiografii. Reakcje otoczenia wskazują, że — w razie nie pokierowania jej życiem przez brata Tomasza — mogła jednak stać się przypadkiem należącym do innej rzeczywistości: opętaną przez diabła, odrzuconą przez

Sienne. Essai de critique des sources t. I: Sources hagiographiques, Paris 1921, s. 118—130; F. Conti, *Le fonti per la vita di S. Caterina da Siena: La „Legenda B. Caterinae senensis” di frate Raimondo de Capua*, [w:] *Santa Caterina da Siena*, 1952, nr 1—2, s. 5—28; G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis. Confraternité e pietà dei laici nel Medioevo*, t. I, Roma 1977, s. 535—573.

¹¹⁴ Dominikanin Jan z Ivrea stwierdzał w r. 1411: *dico adhuc me vidisse multas scripturas in libreriis diversorum conventuum ad virginem pertinentes — et quasi omnes ex devotione mea seriose legisse*, [w:] *Processo Castellano*, a cura di M. H. Laurent, Siena 1942, s. 367. Por. O. Visani, *Nota su Tommaso d'Antonio Nacci Caffarini*, „*Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*” 9, 1973, s. 277—297; F. Sorelli, *La production hagiographique du dominicain Tommaso Caffarini: exemples de sainteté, sens et visées d'une propagande*, [w:] *Faire Croire Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Roma 1981, s. 195 nn.

¹¹⁵ *cum quaedam dicta domina Mina Berengo, quae virum habebat et tunc apud S. Marcolam morabatur mirabiles pateretur motus et gestus in corpore licet mirabiliores et terribiliores adhuc per prius passa fuit, in tantum quod multae personae utriusque sexus concurrerant ad eam, ex quibus aliqui compugnabantur, aliique optantes illam incurrisse infortunium singulare sibi plurimum compatiebantur, aliqui vero putabant illud esse opus diabolicum et operatione daemonis taliter vexaretur. Praefatus eius vir primo et inde dominus presbyter Leonardus me duxerant ad visitandum illam, quae me reverenter et devote suscepit et tunc aliquando visitavi eam, confessionem audivi et sic ab illa plurrima singularia reportavi. Indeque ad aliquos annos, Domino sibi revelante, habitum S. Dominici de Poenitentia est induta*, [w:] F. Cornelio, *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis nunc etiam primum editis illustratae ac in decades distributae, dec. XI, Venetiis 1749, VII, s. 178.*

środowisko na margines miejskiego życia. Dominikańska hagiografia kobieca, poszukująca nowej formuły świętości dla świeckich, posiadała już w końcu XIV w. znaczny dorobek. Propagowane wzory dotyczyły przede wszystkim kobiet z miasta — obecność zamurowanych przy kościołach *incarcerate* była cechą *contado* — zwłaszcza wdów i przedstawicielek grup uboższego *popolo* a także osób „źle adaptowanych” do życia w obywatelskiej komunie, tj. głównie chorych i upośledzonych. Modelujące znaczenie kobiecych *vitae* zasadzało się na próbie przeprowadzenia społecznego i prestiżowego awansu nieformalnych zgromadzeń, czyniąc z nich grupy o własnej tożsamości i znajdując miejsce w ustabilizowanej społeczności miasta¹¹⁶. Mina Barengo dołączyła do tej grupy dzięki spotkaniu z bratem Tomaszem i nawiązaniu — przez spowiedź — łączności ze środowiskami inspirowanymi przez dydaktykę zakonu. Umiejętności spowiednicze odgrywały ważną rolę w wizerunku zakonnika. Odnotowywano je często w zapiskach pośmiertnych. Brat Bartolomeo Montucci uchodził wedle zapiski nekrologu za spowiednika szczególnie lubianego przez kobiety. Był on *laudabiliter conversatus* co zapewne pomagało mu w subtelny przekazywaniu pouczeń i wskazówek¹¹⁷. Istotną rolę w poszerzaniu społecznego pola obiegu informacji miały osobiste więzi łączące zakonników z kobietami z ich rodzin. Ciotka spowiednika Bartolomeo, *domina* Nescia zmarła w grudniu 1404 r. w Sienie i została pochowana *cum habitu penitentiae b. Dominici*¹¹⁸. We wrześniu 1409 r. pochowano przy klasztorze panią Pasquę, zmarłą *cum habitu ordinis*, matkę brata Antoniego Conti. W listopadzie 1413 r. odbył się pogrzeb pani Celli, także penitentki św. Dominika, matki mistrza teologii Piotra Luca¹¹⁹. Zarówno Conti — zna-

¹¹⁶ Na temat budowania przez mendykantów wzorców pobożności kobiecej zob.: C. de La Roncière, *La place des confréries dans l'encadrement religieux du contado florentin: l'exemple de la Val d'Elsa*, „Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age-Temps Modernes” 85, 1973, s. 31—77, 634—671; M. D. Papi, *Confraternite ed ordini mendicanti a Firenze. Aspetti di una ricerca quantitativa*, tamże 89, 1977, s. 723—732; A. Vauchez, *L'idéal de sainteté dans le mouvement féminin franciscain au XIII^e et XIV^e siècle*, [w:] *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, Assisi 1980, s. 317—337; A. Rigon, *I penitenti di San Francesco a Padova nel XIV e XV secolo*, [w:] *Il movimento francescano della penitenza nella società medievale*, Roma 1980, s. 285—310; C. Casagrande, *Aspetti del terzo ordine francescano a Perugia nella seconda metà del secolo XIV e nel XV*, [w:] tamże, s. 367—397; R. Guarnieri, *Pinzochere*, [w:] *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma 1980, VI col. 1721—1749; G. G. Meersseman, op. cit., s. 578 nn.; M. Goodich, *The contours of female piety in late medieval hagiography*, „Church History” 50, 1981, s. 20—32; M. Sensi, *Incarcerate e recluse in Umbria nei secoli XIII e XIV: un bizzocaggio centro-italiano*, [w:] *Il movimento religioso femminile in Umbria nei sec. XIII—XIV*, Firenze—Perugia 1984, s. 87—121; A. Benvenuti Papi, *Penitenza e santità femminile in ambiente cateriniano e bernardiniano*, [w:] *Atti dei simposio internazionale Cateriniano-Bernardiniano*, a cura di D. Maffei, P. Nardi, Siena 1982, s. 865—875; tamże, *Frați mendicanti e pinzochere in Toscana: dalla marginalità sociale a modello di santità*, [w:] *Temi e problemi nella mistica femminile Trecentesca*, Todi 1983, s. 109—135; tamże, *Una terra di sante e di città. Suggerimenti agiografiche in Italia*, [w:] *Il movimento religioso*, s. 187—202; R. Manselli, *La donna nella vita della Chiesa tra Duecento e Trecento*, [w:] tamże, s. 243—255.

¹¹⁷ *Laudabiliter conversatus* — — *et quia pudicitiam et honestatem sectatus est, hic mulieres quibus in confessionis audientia erat plurimum gratosus, mente diligebat, non corporali frequentabat accessu sciens quou ferreas mentes libido domat excutitque mentium fundamenta*, [w:] *I Necrologi di San Domenico in Camporegio*, red. M. H. Laurent, Siena 1937, nr 138.

¹¹⁸ Tamże, nr 2939.

¹¹⁹ Tamże, nr 2905, 3046.

jący osobiście Katarzynę — jak i Montucci należeli do kręgu czynnie zaangażowanych w propagowanie kultu sienenki. Obu łączyła znajomość z Tomaszem Caffarini odpowiedzialnym za przygotowania do jej kanonizacji. Prowadzona przez wiele lat działalność przynosiła wymierne skutki. W r. 1414 zmarła w Sienie Katarzyna Ugotti, która przyjęła jako „adole-scentula” strój pokutnic-tercjarek i *beatam Chatarinam dum vivit ymitata est*¹²⁰.

Tercjarki dominikańskie wśród kobiet świeckich w Sienie (w %) ¹²¹	
1336—1348	16,5
1363—1374	9,3
1380—1391	20,9
1400—1411	20,6

• Widoczny źródłowo skutek zabiegów dydaktyczno-propagandowych można zweryfikować obserwując wzmożoną wymianę korespondencji pomiędzy braćmi organizującymi działania zakonu. W ciągu 26 miesięcy (październik 1402—grudzień 1404) poprzedzających zatwierdzenie reguły tercjarek brat Tomasz otrzymał 36 listów, w tym od prowadzącego sprawy zakonu w kurii prokuratora Ubertino degli Albizzi, od Giovanniego Dominici, odpowiedzialnego za wprowadzenie obserwacji wewnątrz zakonu oraz od Bartolomeo Acerbi, prowincjała Rzymu i generalnego wikariusza zakonu¹²². Urzędowa wymiana listów stanowi odwrotny biegun matrycy obiegu informacji wobec publicznej prezentacji argumentów. Rolę tę spełniały kazania, organizując uwagę i stymulując pobożność wiernych. Narzędziem tym posługiwano się z wprawą. Dowodzą tego pisemne zeznania braci złożone podczas wstępnego procesu informacyjnego w Wenecji w 1411 r.¹²³. Bartolomeo z Ferrary, ówczesny przeor większego miejskiego konwentu SS. Giovanni e Paolo, opowiadał, że kiedy 3 maja — w święto odnalezienia Krzyża — głosił kazanie w macierzystym konwencie starał się połączyć wykład o cnotach Katarzyny z motywami zwyczajowo należącymi do *materia praedicandi* tego święta¹²⁴. Tomasz Caffarini, w 1411 r. przeor drugiego z weneckich konwentów stwierdzał, że natychmiast po tym kazaniu sam wygłosił drugie w którym „do wywodu o krzyżu cuda dziewicy [Katarzyny] adaptował i niektóre z nich, zawarte w Legendzie, opowiadał”¹²⁵. Brat Tomasz zaznaczył że mówił *ystorialiter*, tzn. czerpał informacje z „Legenda Maior” a może i z własnego osobistego doświadcze-

¹²⁰ Tamże, nr 3288.

¹²¹ Obliczenia na podstawie wpisów do księgi nekrologów osób świeckich: *I Necrologi*, s. 47—262.

¹²² F. Cornelio, op. cit., s. 34 nn.; zob. też E. Messerini, *Lo scriptorium di fra Tommaso Caffarini*, [w:] *S. Catarina da Siena*, 1968, nr 1, s. 15—22.

¹²³ R. Fawtier, op. cit., s. 26—44.

¹²⁴ *applicando virtutes dicte virginis ad materiam crucis*, [w:] *Processo Castellano*, s. 7; por. T. Kaeppli [wyd.] *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi* t. I, Roma 1970, s. 149—150.

¹²⁵ *Ad crucis materiam miranda virginis adaptando et quamplura de virgine in Legenda contenta ystorialiter recitando*, [w:] *Processo Castellano*, s. 29.

nia. Zeznanie to podkreśla kluczowy mechanizm przenoszenia zapisanego słowa do publicznego ustnego obiegu. Mamy tu jednak do czynienia — przeciwnie niż w przypadku „wędrujących” narracji o Judaszu wplecionych w kazanie Wincentego Ferrera — z zaplanowanym z rozmysłem dyskursem kaznodziejskim budującym wizerunek postaci mającej wzbogacić panteon zakonnych świętych i spełniać określoną rolę społeczną. Caffarini propagował cnoty Katarzyny — jak sam to stwierdzał — przy każdej możliwej okazji, dopasowując wywód do okoliczności i odpowiednio interpretując fragmenty Ewangelii rozpoczynające liturgię danego dnia¹²⁶. Kaznodziejska ofensywa, prowadzona w wielu miejscach i przez wielu braci osiągała sukces. Brat Dominik ze Scutari wspominał, że głosił kazania nie tylko w dzień nieoficjalnego święta Katarzyny — obchodzono je w pierwszą niedzielę po św. Piotrze Męczenniku (29 kwietnia, także data śmierci Katarzyny) — ale również w ciągu całej oktawy. Było to spowodowane wzrostem liczby ludzi przychodzących na nabożeństwa¹²⁷. Wśród środków szerzenia pobożnego wzorca kazanie zajmowało miejsce równoległe z indywidualną lekturą i konfesyjną instrukcją, jednak ze względu na jego największy zasięg oddziaływania, pełniło funkcję podstawową.

Kazanie jest aktem mówienia i jako taki, w opinii socjologów społecznej komunikacji, staje się mikrodramedem budowanym wedle osobnego scenariusza. Mówienie — przypominał Jan Lalewicz — jest działaniem, nie tylko w odniesieniu behawiorystycznym, przyczynowo skutkowym, ale także w aspekcie „performatywnym”, tzn. określającym te zmiany które dokonują się dzięki użyciu słowa¹²⁸. Kaznodziejska wypowiedź może pełnić rolę katalizatora społecznych napięć i służyć jako wskazówka ich rozwiązania. Wymiar ten dostrzec można w działalności XV-wiecznych obserwantów minorytów w Italii często łączących antyfeministyczny topos luksusu w ubiorze z wykładnią ekonomicznych praktyk potępianych lub propagowanych w środowisku miasta¹²⁹. Podobną funkcję — modelowania etosu przez zachętę do działania — realizowały czeskie kazania *in vulgari* głoszone przez kolejnych, coraz bardziej radykalnych mówców nauczających w praskiej kaplicy Betlejemskiej (Jan Szczekna, Stefan z Kolina, Jan Hus)¹³⁰. W poszczególnych przypadkach kaznodzieje potrafili ubrać swój wywód w postać bezpośredniej agitacji. Słowa spełniały wówczas funkcję działań i wiodły do nieodwracalnych przemian przenosząc werbalne prze-

¹²⁶ *de dictu virgine specialiter predicavi adaptando materiam cuiuslibet Evangelii ad materiam alicuius conditionis vel proprietatis seraphici crucifixi ac divini amoris reperte sive existentis in virgine prelibata*”, tamże, s. 30—31.

¹²⁷ Tamże, s. 357.

¹²⁸ J. Lalewicz, *Komunikacja językowa i literatura*, Wrocław 1975, s. 11 n. Por. C. B. Cazdan, *The situation: a neglected source of social class differences*, „Journal of Social Issues” 26, 1970, s. 35—60.

¹²⁹ D. O. Hughes, *Sumptuary Law and social relations in Renaissance Italy*, [w:] *Disputes and Settlements: Law and Human Relations in the West*, red. J. Bossy, Cambridge 1983, s. 69 nn.; I. Magli, *L'etica familiare e la donna in S. Bernardino*, [w:] *Atti del convegno storico bernardiniano in occasione della nascita di S. Bernardino da Siena*, L'Aquila 1982, s. 111 nn.; M. G. Muzzarelli, „*Contra mundanas vanitates et pompas*”. *Aspetti della lotta contro i lussi nell'Italia del XV secolo*, „Rivista di Storia della Chiesa in Italia” 40, 1986, s. 371 nn.; R. Rusconi, *S. Bernardino da Siena, la donna e la „roba”*, [w:] *Atti*, s. 97 nn.; G. Todeschini, *Teorie economiche francescane e presenza ebraica in Italia 1380—1462*, [w:] *Il rinnovamento del francescanesimo: l'osservanza*, Assisi 1983, s. 195 nn.

¹³⁰ J. Spěváček, *Václav IV, 1361—1419*, Praha 1986, s. 386—387, 393, 413 nn.; A. Vidmanová, *Hus als Prediger*, „*Communio Viatorum*” 19, 1976, s. 65 nn.

słanie w sferę politycznych realizacji. Przykład „tyranii słowa” jaką Girolamo Savonarola rozciągał nad późnopiętnastowieczną Florencję dobitnie ilustruje tę zależność¹³¹. Podobny proces rozgrywał się w husyckich Czechach gdzie wypowiedziane publicznie dyrektywy — dotyczy to zwłaszcza Jana Želińskiego, kaznodziei od P. Marii Śnieżnej — miały dla wielu jego przeciwników moc wyroku¹³².

Kazanie — powiadają znawcy komunikacji — jest przekazem w którym odbiorca jest „niemy”, relacja komunikacyjna jest nieodwracalna, słuchacza cechuje językowa bierność i jest on — wedle słów Marii Corti — widzem milczącym. Dialog między mówcą i audytorium jest trudny jeśli nie niemożliwy. To właśnie zapewnia słowu tak głęboką penetrację. Kazanie jest jednak formą teatru, ten zaś — w średniowieczu — jest dramatem społecznym w którym udział widza-słuchacza nie zawsze ograniczał się do biernego odbioru. Pomruki, krzyki i płacz — redukowane w analizach socjojęzykowych do roli drugorzędnych sygnałów — były znakami postaw czynnych i reakcji należących do wewnętrznego repertuaru zachowań tłumu podczas dziejącego się spektaklu¹³³. Podział na role nie zawsze jest tak oczywisty a widz nie zawsze milczy. Przyjrzyjmy się sytuacji przekroczenia przez słuchacza swojej językowej bierności i przemiany funkcjonalnej kazania, na krótki co prawda czas, w dialog-debatę. Rzecz działa się w Tuluzie w Wielkim Tygodniu 1416 r. podczas pobytu w mieście Wincentego Ferrera z jednym z jego kaznodziejskich *tournée*¹³⁴. Ludzi było jak zwykle wielu, kiedy więc przemawiał z podwyższenia na placu katedralnym jeden ze świadków tego wydarzenia, brat Hugo Nigri, późniejszy inkwizytor i profesor teologii miejskiego uniwersytetu wyjaśniał, że „trzeba było tak czynić gdyż, choć kościół wielce był pojemny nie był w stanie pomieścić tłumów przybyłych na kazanie”¹³⁵. Ferrer podjął ponownie temat „apokaliptyczny” mówiąc, iż z powodu zaburzeń i sporów w Kościele nadszedł już czas przybycia Antychrysta. W pewnym momencie kaznodzieja miał powiedzieć iż jednym ze znaków jego nadejścia będzie zniszczenie Babilonu (*civitas Babilonia destruetur*). W średniowiecznej egzegezie miasto to rozumiano jako prefigurację piekła i przykład bywał często cytowany wśród repertuaru apokaliptycznych porównań. Komentując słowa św. Jana o mieście przekłętym *Va, va, civitas illa magna Babylon* (Apoc. 18, 10) Wincenty wyjaśniał, że Babilon jest symbolem zamieszania (*confusio*), słowo zaś *magna* dotyczy osób o wielkich godnościach skazanych na przebywanie w tej otchłani miejskiej¹³⁶. Ten właśnie fragment dotyczący chronologii nadejścia Antychrysta i znaczenia samego symbolu wywołał gwałtowną reakcję jednego ze słuchaczy. Porwał się wówczas (*insurrexit*) przeciw kaznodziei pewien brat minoryta i zawołał wielkim

¹³¹ P. J. Salazar, *Savonarole: une dictature de la voix*, „Cahiers Internationaux de Sociologie” 64, 1978, s. 5—34.

¹³² *Vavřinec z Březowe*, [w:] *Fontes Rerum Bohemicarum*, wyd. J. Elmer, J. Goll, t. V, Praha 1893, s. 345—346, 496, 515.

¹³³ M. Corti, *Ideologia e strutture*, s. 241; J. Lalewicz, op. cit., s. 41, 49—50.

¹³⁴ Termin za F. Šmahel, „*Intra et extra muros...*”, s. 299; por. G. Duby, *Czasz katedr. Sztuka i społeczeństwo 980—1420*, Warszawa 1986, s. 267.

¹³⁵ *Procès*, s. 298—299, 322, 341. Przypadek wzmiankował R. Rusconi, *L'attesa*, s. 231, przyp. 41.

¹³⁶ W kazaniu tym Wincenty dążył do przerażenia swoich słuchaczy. Por. następujące *exemplum: nota hic miraculum de illo homine cui apparuit daemon in horri-*

głosem: „Ojczy, napisane jest, że przed nadejściem Antychrysta zniszczone winien zostać Babilon”. Brat ów, Franciszek Laborie, dokładnie widać śledził wywody Wincentego trzymał bowiem w ręce księgę. Nie wiadomo niestety jaka była jej treść, można jednak założyć, że zawierała teksty pomocne przy konfrontacji z kaznodzieją, który — jak pamiętamy — znał na pamięć całe Pismo Św. Co kierowało franciszkaninem? — zainteresowanie egzegaty czy chęć wykazania błędu słynnemu nauczycielowi tłumów? Dalsze zachowanie brata Franciszka — krzyki i upór — wskazuje na silne podenerwowanie. Można to zrozumieć pamiętając w jakiej sytuacji dochodzi do sporu i kto jest adwersarzem. Zdaniem świadków Wincenty reaguje spokojnie, mówi do minority *cum patientia et mansuetudine*: „Nie przeszkadzaj w kazaniu, lecz jeśli masz wątpliwość jaką przyjdź po kazaniu do mojej izby i tam ci wyjaśnię”. Ponownie można zapytać: czy to erudyta chce odłożyć debatę na później, pewien swoich zdolności przekonywania czy też jest to reakcja duszpasterza dbającego przede wszystkim o sprawny przekaz zbudowanego przez siebie wywodu? Brat Franciszek nie daje jednak za wygraną, żąda odpowiedzi natychmiast i woła: „Jeżeli mi nie wyjaśnisz, zwątpię” (*Yo me desperay sino mo declarats*). Jest to moment interesujący. Ma też poważne znaczenie o czym przekonuje pomruk zaskoczonego tłumu. Apostazja była dla średniowiecznych grzechem ciężkim, nie tylko w wymiarze teologicznym ale i społecznym. Czy minority należał do grona sekciarzy, pogrobowców *fraticellich*, nie schwytyanych przez langwedocką inkwizycję? A może to jedynie nerwy? Istotne jest także, że relacja w trwającym dialogu zostaje naruszona. Pierwsze pytanie Franciszka wpisywało tę scenę w scenariusz uczonej debaty, dobrze znanej obu dzięki studiom w zakonnych konwentach choć tym razem przeniesionej na ulicę. Druga kwestia minority zmieniała parametry społecznych ról — z dyskutanta Franciszek wraca na pozycję ucznia, wyrażając zwątpienie traci parytet równości. Wyjaśnienie Wincentego udzielone z miłosierdzia (*cum charitate*) — co być może jest zapisem psychologicznego zwycięstwa — brzmiało: „Powiadają, że Babilon jest tam gdzie pomieszanie jest grzeszników”. Kaznodzieja nie poprzestał jednak na tym. Kontynuował myśl mówiąc, że owo grzeszne miasto ulegnie zagładzie przed nadejściem Antychrysta — w czym zgadzał się ze wstępnym twierdzeniem postawionym przez swego oponenta — a podobnie stanie się z Paryżem i Rouen. Kaznodziejska wprawa pozwoliła Ferrerowi uniknąć kryzysu i tym razem nikt nie doniósł o jego wykładzie do władz kościelnych. Z punktu widzenia mniej wyrobionego masowego odbiorcy dokonał tego w sposób prosty: zamiast alegorii Babilonu podsunął nazwy miast powszechnie znanych. Słuchając tych słów królewski radca parlamentu Galhard Dahusti dziwił się wraz z innymi, że Wincenty opowiada takie rzeczy o miastach tak zamożnych. Po latach dopiero zrozumiał, że kaznodzieja mówił przepojony duchem proroczym, Rouen bowiem uległo Anglikom (13 stycznia 1419) po półrocznym oblężeniu a stolicy zagroziło przejście pod obce władanie.

bili figura, qui cecidit quasi mortuus, cum autem fuit ad se reversus interrogatus quid vidisset respondit quod daemonem in tali figura quod citius vellet transire per furnum calidum spatii unius leucae quam iterum videre illam figuram. Sermones..., Colonia 1485, k. 136^r. Zob. też R. Manselli, *L'Apocalisse*, s. 156; R. K. Emerson, *Antichrist in the Middle Ages: a study of medieval apocalypticism, art and literature*, Seattle 1981, s. 34 nn.

O przedstawionej sytuacji opowiadali naoczni świadkowie. Niektóre relacje — zwłaszcza przytoczone przez zakonnych współbraci Wincentego — realizują we wzorcowy sposób dyskurs „hagiograficzny” w którym opONENT dominikanina opisany jest w kategoriach negatywnych. Dla inkwizytora Hugona Nigri minoryta Franciszek to *impugnator*, napastnik, który „powstał” przeciwko mistrzowi, „zaczepiał go z krzykiem”, w grzeszny sposób groził apostazją a po usłyszeniu odpowiedzi oniemiał. Utrata głosu — widomy znak porażki, oznacza wiele dla ludzi, którzy poświęcają życie żeby mówić. Zdaniem inkwizytora także słuchacze przyjęli to z zadowoleniem. W optyce prostaków był to ciekawy przerywnik kazania utwierdzający ich w przekonaniu, że słuchają „bożego męża”. Bohater i zwycięzca odmalowany jest jako człowiek cierpliwy i łagodny, odpowiada bez wzburzenia (*absque animi commotione*) i jest miłosierny dla targanego wątpliwościami bliźniego. Mimo realizmu całej sceny łatwo dostrzec jej „hagiograficzny” wydźwięk współbrzmiający z rzeczywistym, historycznym wymiarem rywalizacji obu zakonów o względy wiernych na terenie miasta.

Akceptacja nauki i podporządkowanie słowu wydają się reakcją najczęstszą. Konflikt z kaznodzieją kończył się przeważnie porażką. W niedzielę Wielkanocną, po południu, przed konwentem minorytów w Tuluzie wygłosić miał kazanie inny franciszkański mistrz teologii¹³⁷. Działo się to w kilka dni po wystąpieniu brata Laborie. Teolog przemawiał z wielką odwagą i już na wstępie nawiązał do porannego kazania Ferrera twierdząc, że wszystko co mówił były to *apocryfa* i rzeczy niezrozumiałe, co zaraz sam wykaże. Zamiast oczekiwanego „kontr-kazania” — byłoby ono ciekawym dowodem konfrontacji stylów oratorskich przedstawicieli dwóch różnych tradycji zakonnej edukacji — wydarzył się jednak cud. Obserwujący minorytę królewski urzędnik Jan de Saxis opowiadał, że kaznodzieja „nagle wydał się na twarzy zmieniony i pobladł, kazania kontynuować nie mógł ani zejść z podwyższenia nie potrafił”. Słuchacze zrozumieli to w sposób oczywisty: minorytę dotknęła kara boża za to, że usiłował interpretować święte słowa posłanego przez Boga kaznodziei. Nigdy już więcej nie pojawił się w Tuluzie.

Socjologia średniowiecznego kaznodziejstwa otwiera znaczne możliwości poznawcze zarówno wobec kultury elit intelektualnych tworzących teksty przeznaczone do publicznego głoszenia jak i dla określenia kulturowej kompetencji słuchaczy. Funkcjonalne rozróżnienie kazań odnosiliśmy do historycznych sytuacji referując wypowiediane słowa do podstawowej dychotomii nadawców i odbiorców. Na przecięciu tych dwóch postaw odnajdujemy ludowego kaznodzieję, zaangażowanego w modelowanie zbiorowego etosu za pomocą wyobrażeń czerpanych z doświadczeń swoich słuchaczy. W społeczeństwie zdominowanym przez *illiterati* rola publicznego mówienia musi zwracać szczególną uwagę. Kaznodziejska wypowiedź jest jednocześnie zjawiskiem społecznym i narzędziem komunikacji, tworzy środowiska odbiorców, klasyfikuje i wartościuje postawy i przynależność społeczną a także skłania do działań i zbiorowych reakcji. W kaznodziejski dyskurs wbudowany jest także dodatkowy wymiar rytuału i spektaklu. Użyte słowo mogło wynosić i niszczyć, pouczać i tumanić, było obdarzone magiczną siłą, ponieważ w swej pierwotnej postaci należało do Boga i było na początku.

¹³⁷ *Procès*, s. 332, 356.