

Bracha, Krzysztof

Predicadores altum in ecclesia locum tenent. Wokół kazań Wincentego Ferrera i jego słuchaczy : (na marginesie pracy Pawła T. Dobrowolskiego, Wincenty Ferrer. Kaznodzieja ludowy późnego średniowiecza, Wydawnictwo Instytutu Historii PAN, Warszawa 1996, s. 241)

Przegląd Historyczny 91/1, 107-118

2000

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.

KRZYSZTOF BRACHA
Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Kielcach
Instytut Historii

Predicadores altum in ecclesia locum tenent. Wokół kazań Wincentego Ferrera i jego słuchaczy

(na marginesie pracy Pawła T. Dobrowolskiego, *Wincenty Ferrer. Kaznodzieja ludowy późnego średniowiecza*, Wydawnictwo Instytutu Historii PAN, Warszawa 1996, s. 241)

O średniowiecznym kaznodziejstwie nigdy dość, rzecz można po lekturze książki Pawła T. Dobrowolskiego. W istocie rodzime badania nad piśmiennictwem kaznodziejskim wieków średnich nie są imponujące i należą do zaniedbywanych dyscyplin. Tematowi samych tylko uporczywie od wielu lat powtarzanych postulatów badawczych można poświęcić oddzielny artykuł¹. Prace nad średniowiecznym kaznodziejstwem spowalnia brak ujęć podstawowych. Szczególnie potrzebne wydają się w tym przypadku badania nad inwentaryzacją oraz atrybucją poszczególnych kolekcji kazań w większości anonimowych, pozostających w rękopisach i rozproszonych po wielu bibliotekach europejskich². Nie bez znaczenia jest również objętość poszczególnych kolekcji. Wystarczy wspomnieć, że spuścizna pisarska jednego tylko śląskiego kaznodziei z XV w., Bernarda Fabri, kanonika regularnego z Zielonej Góry, któremu daleko przecież do sławy Ferrera, obejmuje 20 opasłych kodeksów rękopiśmiennych z XV w. Według szacunku sporządzonego jeszcze przez Josepha Klappera, przedwojennego badacza średniowiecznych rękopisów śląskich, transkrypcja tej kolekcji liczyłaby ok. 30 tys. stron współczesnego maszynopisu³. Sam Fabri wyznał w jednym z kazań, że kazał przez całe życie nieomal codziennie, czyniąc przez dwadzieścia pięć lat aktywności na kazalnicy zielonogórskiej nieliczne wyjątki tylko w nadzwyczajnych sytuacjach, gdy musiał uczestniczyć w oficjalnych uroczystościach klasztornych rodzimego zgromadzenia lub gdy był obłożnie chory⁴. Po-

¹ Zob. np. B. G e r e m e k, *Exemplum i przekaz kultury* [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, Wrocław–Gdańsk 1978, s. 62.

² Bardzo pomocne w tej mierze okazują się ostatnie prace S. W i e l g u s a, *Średniowieczna łacińska bibliistyka polska*, Lublin 1992; idem, *Średniowieczna literatura biblijna w języku polskim*, Lublin 1991, s. 35–40.

³ J. K l a p p e r, *Bürgerliche Kultur im schlesischen Mittelalter, Grünberg um 1440*, „Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde” t. XXVII, 1926, s. 50–91 (tu s. 54). Cf. D. L a d i s c h – G r u b e, *Fabri, Bernhard* [w:] *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon* t. II, Berlin–New York 1980, s. 681.

⁴ J. K l a p p e r, op. cit., s. 53.

dobnie nie mniej znana kolekcja kazań małopolskich przypisywana Piotrowi z Miłosławia, zawierająca 124 kazania, zachowana w kilku kodeksach z XV w., po przepisaniu zajmie ok. 2000 stron maszynopisu⁵. Przykłady takie można oczywiście mnożyć, choć to tylko jeden z wielu powodów wspomnianych zaniedbań. Wnioski te są o tyle godne odnotowania, że zainteresowania kaznodziejstwem w historiografii zachodniej reprezentują od dawna zarówno prace o charakterze inwentaryzacyjnym, na czele z klasycznym opracowaniem Johanna B. Schneyera, jak i analitycznym Jeana Longèrea, Larisy Taylor, a zwłaszcza Hervé Maritina⁶. Rodzima historiografia może natomiast przeciwstawić jedynie mocno przestarzałe, choć wciąż użyteczne syntezy Aleksandra Brücknera, Józefa Sebastiana Pelczara, tudzież czeskiego autora B. Vydry oraz drobniejsze prace późniejsze o charakterze przyczynkarskim, a ponadto liczne edycje tekstów kazań, począwszy od pomnikowych wydań kazań świętokrzyskich i gnieźnieńskich do publikowanych w serii Akademii Teologii Katolickiej „Textus et studia”⁷.

Z tym większą satysfakcją odnotowujemy rodzimą monografię poświęconą problematyce średniowiecznego kaznodziejstwa, dotyczącą dominikanina Wincentego Ferrera. Czy jednak recenzowana praca Pawła T. Dobrowolskiego jest zwiastunem nadejścia lepszych czasów w badaniach nad średniowiecznym kaznodziejstwem, okaże się w przyszłości, choć już dziś można zanotować pewne ożywienie zainteresowań tą problematyką w rodzimej historiografii. Wystarczy wspomnieć niedawną edycję kazań Peregryna z Opoli, przygotowaną przez Ryszarda Tatarkiego; podjętą niedawno przez Ryszarda

⁵ BN/III 3021, f. lr–379v.

⁶ J. B. Schneyer, *Wegweiser zur lateinischer Predigtreden des Mittelalters*, München 1965; idem, *Geschichte der katholischen Predigt*, Freiburg 1969 oraz K. Morvay, D. Grube, *Bibliographie der deutschen Predigt des Mittelalters*, München 1974; J. Longère, *La prédication médiévale*, Paris 1983; L. Taylor, *Soldiers of Christ. Preaching in Late Medieval and Reformation France*, New York–Oxford 1992; H. Martin, *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge 1350–1520*, Paris 1988. Ostatni z wymienionych autorów publikował również w Polsce. Cf. idem, *L’imagerie religieuse dans quelques sermons des prédicateurs français du XVe siècle* [w:] *Obraz, słowo, gest i muzyka w kulturze średniowiecznej Europy. XII Seminarium mediewistyczne*, Sprawozdania PTPN, nr 109, Poznań 1992, s. 145–149; idem, *Quelques questions concernant la prédication au bas Moyen Age, à partir du cas français* [w:] *Christianity in East Central Europe. Late Middle Ages. Proceedings of the Commission Internationale d’Histoire Ecclesiastique Comparée*, cz. 2, pod red. J. Kłoczowskiego, P. Krasa, W. Polańska, Lublin 1999, s. 81–89.

⁷ A. Brückner, *Kazania średniowieczne*, cz. 1–3, Kraków 1895–1896; idem, *Kazania średniowieczne*, „Biblioteka Warszawska” R. LI, 1891, s. 241–258, R. LII, 1892, s. 445–471; idem, *Kazania husyty polskiego*, „Prace Filologiczne” t. IV, 1893, s. 561–586; idem, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej* t. I. *Kazania i pieśni*, Kraków 1902; J. S. Pelczar, *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Polsce*, Kraków 1917 (wyd. 2); B. Vydra, *Polská středověká literatura kazatelská a její vztahy ke kazatelské literaturě české*, Praha 1928 oraz z prac edytorskich cf. *Kazania tzw. Świętokrzyskie*, wyd. J. Łoś, W. Semkowicz, Kraków 1934; *Kazania gnieźnieńskie*, wyd. S. Vrtel–Wierczyński, Poznań 1953 oraz późniejsze: Stanislaus de Scarbimiria, *Sermones super „Gloria in excelsis”*, wyd. R. M. Zawadzki, Warszawa 1978; Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, cz. 1–2, wyd. B. Chmielowska, Warszawa 1979; Mateusz z Krakowa, *Sermones de sanctis*, wyd. B. Chmielowska, Warszawa 1984. Ponadto J. Wolny, R. M. Zawadzki, *Królowa Jadwiga w tradycji kaznodziejskiej XV wieku*, „Analecta Cracoviensia” t. VII, 1975, s. 15–90; W. Bucichowski, *Kazania Franciszka Oczi jako przykład nauczania dominikańskiego w drugiej połowie XIV wieku*, „Przegląd Tomistyczny” t. III, 1987, s. 121–134 oraz wartościowa praca zbiorowa *Retoryka w XV stuleciu. Studia nad tradycjami, teorią i praktyką retoryki piętnastowiecznej*, pod. red. M. Frankowskiej–Terleckiej, Wrocław–Łódź 1988.

Skrzyniarz reinterpretację kazań świętokrzyskich; prace inwentaryzacyjne nad kolekcjami kazań benedyktynów zainicjowane i kierowane przez Marka Derwicha i Wojciecha Mrózowicza; zarys przedzobiorowych dziejów kaznodziejstwa katedry krakowskiej ks. Kazimierza Panuś⁸; tudzież kontynuację badań nad zbiorami *exemplów* zarówno w rodzimych (Henryk Kowalewicz, Zofia Szostek), jak i w obcych kolekcjach kaznodziejskich (Wojciech Brojer)⁹; i wreszcie publikacje Stanisława Byliny¹⁰ oraz pojedyncze artykuły kilku innych autorów¹¹. Kazania średniowieczne są też materiałem do badań językoznawczych, zwłaszcza gdy zawierają glosy polskie¹².

Prezentowana praca to jednak pierwsze ujęcie monograficzne z dziejów kaznodziejstwa średniowiecznego od czasów studiów nad kazaniem dominikanina Peregryna z Opoła, pióra niedawno zmarłego i nieodżałowanego znawcy tej problematyki ks. Jerzego Wołnego¹³. Książka Dobrowolskiego poświęcona katalońskiemu kaznodziei jest istot-

⁸ K. Panuś, *Kaznodziejstwo w katedrze krakowskiej*, cz. 1, Kraków 1995.

⁹ *Peregrini de Opole, Sermones de tempore et de sanctis*, wyd. R. Tatarzyński, Warszawa 1997; idem, *Lucas de Magna Cosmin, Duo sermones in festo Pentecostes*, „Przegląd Tomistyczny” t. IV, 1988, s. 59–74; R. Skrzyniarz, „Kazania świętokrzyskie” jako świadectwo kerygmy średniowiecznego Kościoła polskiego, Lublin 1997 (mps KUL); idem, „Kazania świętokrzyskie” a bożogrobcy, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” t. LXIV, 1995, s. 595–600; idem, *Nauczanie średniowiecznego Kościoła polskiego w świetle „Kazań świętokrzyskich” i „Kazań gnieźnieńskich”* [w:] *Średniowieczny Kościół Polski. Z dziejów duszpasterstwa i organizacji kościelnej*, pod red. ks. M. T. Zakałkiewicza, ks. S. Tyłusa, Lublin 1999, s. 87–120; M. Derwich, *Kazania świętokrzyskie a benedyktyni łysogórscy* [w:] *Źródłoznawstwo i studia historyczne*, pod red. K. Bobowskiego, Wrocław 1989, s. 189–199; W. Mrózowicz, *Książka i biblioteka benedyktyńska w społeczeństwie Polski średniowiecznej i nowożytnej. Przykład Małopolski* [w:] *Klasztor w społeczeństwie średniowiecznym i nowożytnym*, pod red. M. Derwicha, A. Pobóg-Lenartowicz, Opole–Wrocław 1996, s. 223–232; Michael de Clepardia, *Sermo de luxuria cum exemplo de abbato a diabolo recepto* [w:] *Z opowiadań średniowiecznych*, wyd. H. Kowalewicz, Warszawa 1974 (*Silva medii et recentioris aevi t. III*); idem, *Średniowieczne exempla polsko-lacińskie* [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa*, s. 283–290; T. Szostek, *Exemplum w polskim średniowieczu*, Warszawa 1997, gdzie również wcześniejsze prace autorki; W. Brojer, *Anioł w wyobraźni chrześcijan do XIII wieku* [w:] *Wyobraźnia średniowieczna*, pod red. T. Michałowski, Warszawa 1996, s. 155–176.

¹⁰ S. Bylina, *Kazania w Polsce średniowiecznej*, „Kieleckie Studia Historyczne” t. X, 1992, s. 13–35; idem, *La prédication, les croyances et les pratiques traditionnelles en Pologne au bas Moyen Âge* [w:] *L'Église et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre-Est et du Nord (XIV^e–XV^e siècles)*, École Française de Rome 1990, s. 301–313.

¹¹ S. Rospond, *Kaznodziejstwo polskie w XIV/XV w. na Śląsku*, „Kwartalnik Opolski” R. XXVII, 1981, nr 2, s. 93–96; M. T. Zakałkiewicz, *Średniowieczne kaznodziejstwo maryjne na Jasnej Górze*, „Studia Claromontana” nr 1, 1981, s. 157–165; K. Dola, *Wzorzec kapłana w kazaniach wrocławskich św. Jana Kapistrana*, „Analecta Cracoviensia” t. XXVII, 1995, s. 111–121; Z. Hadrych, *Kazania jako źródło informacji o świętych i epoce*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” t. LXVII, 1997, s. 383–413. Ponadto: M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy uniwersyteckie z pierwszej połowy XV wieku*, Wrocław 1970 oraz ostatnio ks. W. Pazera, *Kaznodziejstwo w Polsce od początku do końca epoki baroku*, Częstochowa 1999.

¹² *Glosy polskie rękopisu Sermones de tempore et de sanctis nr XV 32 biblioteki oo. Dominikanów w Krakowie z drugiej połowy XV wieku*, wyd. R. Laskowski, J. Reczek, Wrocław–Kraków 1968; M. Kowalczyk, E. Belcarzowa, F. Wysocka, *Glosy polskie Jakuba z Piotrkowa i innych autorów w rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” R. XXIII, 1973, nr 1/2, s. 79–115; E. Belcarzowa, F. Wysocka, *Glosy polskie w zbiorze kazań łacińskich w rękopisie Biblioteki Jagiellońskiej nr 67/54*, ibidem, s. 117–129; E. Belcarzowa, *Glosy polskie w łacińskich kazaniach średniowiecznych*, cz. 1–2, Wrocław–Łódź 1981–1983.

¹³ Zob. J. Wołny, *Uwagi nad kaznodziejstwem dominikańskim w Polsce średniowiecznej* [w:] *Studia nad*

na również dla badań nad rodzimym kaznodziejstwem ze względu na licznie występujące w polskich zbiorach bibliotecznych kazania Ferrera (według wykazu sporządzonego przez autora kazania Wincentego posiadali Mikołaj ze Szkułdy, archidiacon śremski, dominikanie w Krakowie, Wrocławiu i Kaliszu, bernardyni w Kaliszu i Tykocinie, benedyktyni w Lubiniu i karmelici w Bydgoszczy, s. 18, przyp. 29). Wszak Dobrowolski pisze o jednym z najśłynniejszych kaznodziejów europejskich późnego średniowiecza. Kim był ów kataloński mistrz słowa? Dowiadujemy się o tym dopiero w 2 rozdziale pracy (s. 49–71), co oczywiście budzi pytanie, czy był to trafny zabieg konstrukcyjny autora. Osobowość twórczą kaznodziei uformował okres głębokiego instytucjonalnego i moralnego kryzysu Kościoła. Wincenty urodził się w Walencji 23 stycznia 1350 w rodzinie tamtejszego notariusza publicznego. W tym mieście wstąpił do konwentu dominikanów. Studiował logikę w Leridzie, teologię w Barcelonie oraz w Tuluzie. Był ponadto lektorem w macierzystym konwencie, przeorem oraz wykładowcą w szkole katedralnej w Walencji i wreszcie ok. 1389 r. uzyskał tytuł mistrza teologii. W ostatnich latach XIV w. zajmował wybitne miejsce w hierarchii awiniońskiego dworu papieskiego i pozostawał w bliskich kontaktach z dworem katalońskim. Ferrer był więc człowiekiem wykształconym, któremu w pełni przysługuje miano uczonego teologa.

Popularność Wincentego można porównać ze sławą, jaką cieszyło się tylko kilku charyzmatycznych, jak powiada we wstępie sam autor, największych mistrzów średniowiecznej *ars predicandi*. W wymienianym przez autora podręczniku „Manuale Curatorum”, Jana Ulryka Surganta, alzackiego humanisty z końca XV w., który opublikował wykaz kaznodziejskich zbiorów, uznanych przez współczesnych za „bestsellery średniowiecza”, wśród 90 proponowanych przez Surganta lektur, m.in. Antonina z Florencji, Bernardyna ze Sieny, Michała Carcano, Jana Nidera, Mikołaja z Błonia i Leonarda Datiego, na 14 miejscu znalazły się kazania Wincentego Ferrera (s. 17). Jeszcze korzystniej dla Ferrera wypadło dokonane przez autora porównanie popularności kazań z drugiej połowy XV w. według kryterium liczby i częstotliwości edycji, gdzie „Sermones” Wincentego znalazły się w europejskiej czołówce na eksponowanym czwartym miejscu po Roberto Carraciolo z Lecce, Gregorio Britannico i Antonio da Bitonto, a przed tak wielkimi autorytetami, jak np. Bernardyn Busti czy Bernardyn ze Sieny (s. 19, tab. I).

Już we wstępie autor wyjaśniał, że zasadniczym zagadnieniem badawczym, które postawił w pracy, jest katechetyczna funkcja kazania oraz podporządkowana jej technika i instrumentarium mówionego słowa jako podstawowego narzędzia w średniowiecznej dydaktyce religijnej. Dobrowolski podkreśla wagę wypowiedzianego słowa, które zawarte w swoim „naturalnym środowisku” i docierające do słuchacza bez pośrednictwa masowych środków komunikacji było nastawione na słuchacza, jak wyjaśnia autor (s. 8), performatywnie. Warto w tym miejscu przypomnieć, że pojęcie performatywności wypowiedzi słownych (*performative utterances*) zaczerpnięto na użytek analiz antropologicznych z pracy J. L. A u s t i n a, aby wyjaśniać przypisywaną słowu sprawczą moc, która

historią dominikanów w Polsce. 1222–1972, pod red. J. K ł o c z o w s k i e g o, t. I, Warszawa 1975, s. 543–552; idem, *Łaciński zbiór kazań Peregryna z Opola i ich związek z tzw. „Kazaniami Gnieźnieńskimi”* [w:] *Średniowiecze. Studia o kulturze*, Warszawa 1961, s. 171–238; idem, *Kaznodziejstwo* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce t. 1: Średniowiecze*, Lublin 1974, s. 273–308; idem, *Uwagi nad kaznodziejstwem uniwersyteckim w Krakowie w XV stuleciu* [w:] *Święty Jan Kanty w sześćsetną rocznicę urodzin 1390–1990*, Kraków 1991, s. 25–55.

działa nie tylko w porządku fizycznym, lecz również transcendentnym¹⁴. Z tym założeniem Dobrowolski śledził więc technikę wypowiedzi słownych kaznodziei, zbudowaną na perswazji i jej narzędziach: nakazie, groźbie i żarciu. Wszystko to było podporządkowane głównemu celowi kazania — katechezie, nauczaniu przez nakaz. Samo wszak pojęcie „kazanie” w języku polskim wywodzi się od czasownika „kazać”, a więc polecać, wydawać rozkaz, głosić, nauczać, pokazywać, karać, wychowywać, a „kaznodzieja” od złożenia staropolskiego „każń” — „przykazanie, rozkaz, napominanie” i „dzieja” — „dziać”¹⁵. W intencjach kaznodziei swoisty teatr żywego słowa, gestu i mimiki miał na celu trwałe przeobrażenia zachowań ludzkich prowadzące do głębokich przewartościowań intelektualnych, utrwalania systemu wartości zgodnego z normami chrześcijańskimi i idącego w tym kierunku moralizatorstwa. W dziejach duszpasterstwa średniowiecznego podkreśla się znaczenie przełomu zapoczątkowanego postanowieniami IV Soboru Laterańskiego, kiedy zainicjowano etap pogłębionej ewangelizacji, ukierunkowanej bardziej na indywidualną konwersję niż na masową chrystianizację minionych stuleci. Szczególna rola przypadła wówczas dwóm najważniejszym instrumentom katechizacji: kazaniu i spowiedzi. Od XIII w. celem kaznodziei było doprowadzenie do konfesjonatu, gdyż kazanie stało się środkiem przekonywania do swojego spowiednika. Oba pastoralne narzędzia były ze sobą ściśle powiązane, gdyż zgodnie z definicją Humberta de Romans, „jakie ziarno jest zasiane w kazaniu, takie żniwo jest zebrane w spowiedzi”¹⁶. We wspomnianej wyżej kolekcji przypisywanej Piotrowi z Miłostawia, kaznodzieja upominał wiernych, aby w potrzebie „nie wyli jak nierozumne zwierzęta, lecz zwracali się po radę i pouczenie do swoich spowiedników”¹⁷. Z jaką pieczołowitością i powagą przystępowano do kształcenia w sztuce kaznodziejskiej, świadczy pewne przedsięwzięcie poczynione przez opata kanoników regularnych na Piasku, Jodoka z Głucholazów, który — aby zakonników uczyć głoszenia kazań — zamówił dla konwentu budowę ćwiczebnej *stubelli*¹⁸. Kazanie miało więc wówczas fundamentalne znaczenie w duszpasterstwie i słusznie podnosi autor, że język kaznodziei wykazywał funkcje interaktywne i performatywne, gdyż zasadniczym celem katechetyzacji kaznodziejskiej była pogłębiona ewangelizacja i wynoszenie wiernych z dotychczasowego rytualnego uczestnictwa w *sacrum* ku rzeczywistym wewnętrznym przekonaniom religijnym.

Omawiana praca nie jest więc systematycznym wykładem treści dydaktycznych kazań Wincentego lub katechetycznego programu kaznodziejskiego nauczania bądź analizą formacji duchowej dominikańskiego kaznodziei, lecz raczej obserwacją relacji pomiędzy

¹⁴ J. L. Austin, *Mówienie i poznanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, Warszawa 1993.

¹⁵ F. Sławiński, *Słownik etymologiczny języka polskiego* t. II, Kraków 1958–1965, s. 110–114 (hasła: *kazać*, *kaznodzieja*, *każń*).

¹⁶ L. K. Little, *Les techniques de la confession et la confession comme technique* [w:] *Faire Croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XIIIe siècle*, École Française de Rome 1981, s. 88.

¹⁷ Piotr z Miłostawia, *Collectio sermonum dominicalium et festivalium. Sermo 51: In resurrectione Domini*, rkps BN/III 3021, f. 145 va.

¹⁸ *Scriptores rerum Silesiacarum* t. II, Breslau 1839, s. 228: *eodem anno [1433] constructum est studiorum sive stubella in dormitorio pro studio fratrum predicantium sive predicatorum*. Cf. L. Matusik, *Ze studiów nad średniowieczną kulturą umysłową kanoników regularnych na Śląsku. Jodok z Głucholazów, „Sobótka”* t. XXII, 1967, nr 1–2, s. 54, przyp. 118.

słowem wypowiedzianym i odbieranym przez audytorium. Nie jest też, jak podkreśla sam autor, biografią Wincentego, lecz raczej analizą społecznej funkcji kaznodziei w średnio-wiecznym teatrze żywego słowa i duszpasterstwie — lub według samego autora — próbą ukazania osoby katalońskiego kaznodziei „na tle ludowej religijności mieszczan i wieśniaków końca średniowiecza” (s. 20). Praca Dobrowolskiego jest więc próbą analizy mechanizmów funkcjonowania i skuteczności jedynego masowego medium wieków średnich — żywego słowa, na usługach kościelnej katechezy.

Za podstawę źródłową autor przyjął dwie odmienne, choć ściśle związane z osobą Wincentego serie tekstów, z jednej strony kolekcje kazań dominikanina, z drugiej zaś protokoły procesu kanonizacyjnego, przeprowadzonego 34 lata po śmierci kaznodziei (Ferrer został wyniesiony na ołtarze 29 czerwca 1455; s. 11). Pomysł autora polegał więc na zestawieniu treści kazań z wypowiedziami o nim samym jego słuchaczy. Równoległa lektura obu przekazów miała w zamierzeniu autora ukazać pewną sytuację społeczną, czy raczej określony mechanizm komunikacji medialnej, w której „mówienie i słuchanie miały znaczenie zasadnicze” (s. 20). Mając taką bazę źródłową, Dobrowolski znalazł się w komfortowej sytuacji, gdyż z jednej strony dysponował głosem nadawcy — kolekcją kazań Wincentego, z drugiej zaś głosem odbiorcy — zeznaniami świadków procesu kanonizacyjnego. To w istocie wyjątkowo cenna poznawczo podstawa źródłowa, gdyż zwykle ten typ źródła nie pozwala zweryfikować, choćby fragmentarycznie, efektów działalności kaznodziei i jego wpływu na przekonania i zachowania audytorium. Zwykle nie wiemy nawet, jaką ostateczną werbalną formę nadawano kazaniom, zapisywanym po łacinie, ale wygłaszanym *in vulgari* (oczywiście poza kazaniem dla kleru). Wprawdzie pewne przesłanki źródłowe, m.in. zeznania świadków procesu kanonizacyjnego oraz motywy ikonograficzne, na które powołał się autor (s. 34), świadczą, że wędrownemu kaznodziei towarzyszyli pisarze spisujący *in situ* kazania również w językach rodzimych. Technika *reportatio* powodowała jednak, że w takich przypadkach ingerencja samego autora w treść zapisu była ograniczona. Autor słusznie więc podkreśla, że „zagadnienie filiacji zachowanych rękopisów kazań pozostaje bardziej w sferze pytań niż odpowiedzi” i że należy „raczej mówić o bliskości danego rękopisu z wypowiedzią kaznodziei” (s. 16–17). Trzeba jednak przyznać, że oprócz tych niezwykle istotnych wyjaśnień dotyczących ograniczeń, które ze swej natury nastęrcza przyjęta w pracy podstawa źródłowa, autor winien był czytelnikowi pełniejsze przedstawienie listy kazań, które poddawał analizie. Zestawienie jedynie wydań tekstów kazań w inkunabułach i starych drukach w załączonej do pracy bibliografii, bez rozpisania poszczególnych kazań, z natury rzeczy sygnalizowanej potrzeby nie mogło zaspokoić. Bez wątplenia bardziej przejrzyste mogło wypaść pełne zestawienie twórczości kaznodziejskiej Wincentego lub przynajmniej rozpisanie według incipitów jednej przykładowej kolekcji zamieszczonej np. w aneksie do pracy. Zabrakło jednak autorowi czegoś, co można nazwać „wrażliwością źródłoznawczą”, a szkoda. To samo tyczy się braku w pracy katalogu dzieł Wincentego, który wszak jako graduowany teolog nie ograniczał się wyłącznie do kazań, choć te pozostawały jego domeną. W sferze pytań pozostaje również zagadnienie treści tych pism i ich stosunku do problematyki wygłaszanego kazań. W rezultacie autor za podstawę źródłową przyjął 390 kazań Wincentego oraz 379 zeznań świadków procesu kanonizacyjnego (s. 48).

W obliczu tak obszernego materiału źródłowego Dobrowolski był zmuszony dokonać selekcji treści poddanych analizie kazań, które przeplatał zeznaniami świadków z materiałów kanonizacyjnych, jako swego rodzaju echa katechetycznych wysiłków Wincentego.

Trzeba jednak pamiętać, że rzecz dotyczy wyjątkowego kaznodziei wyniesionego na ołtarze, co musiało chyba wpływać na wypowiedzi świadków dotyczące efektów jego wysiłków pastoralnych oraz warsztatu kaznodziejskiego, poddane pewnej konwencji podobnej do formularzy inkwizytorskich interrogatoriów¹⁹. Wbrew zapewnieniom autora, jest to problem godny bliższej uwagi i dalszej dyskusji. Oczywiście nie podważa to wyboru przez autora takiej podstawy źródłowej, gdyż rezygnacja z próby weryfikacji słów kaznodziei na podstawie materiałów kanonizacyjnych wyraźnie zubożyłoby przeprowadzoną analizę. Wybór zaś samej problematyki kazań, jako podstawy do analiz, z natury rzeczy jest dyskusyjny, gdyż treści kazań dają podstawę do wielowątkowych obserwacji.

W pierwszym rozdziale Dobrowolski analizuje audytorium, korzystając z materiałów kanonizacyjnych skupia się na analizie wypowiedzi naocznych świadków kazań dominikana, którzy stanowili 28,2% spośród zeznających. Audytorium to było nierzadko ogromne. Według relacji, zapewne przesadzonej, jednego ze świadków w Katalonii uczestniczyło 70 tys. ludzi, a na stałe towarzyszyli Wincentemu uczniowie, kopiści i wierni słuchacze, a nawet członkowie specjalnego bractwa, powstałego pod wpływem nauk kaznodziei (s. 36–37). Tę część pracy uzupełniają tabele ilustrujące wyniki analizy struktury audytorium kazań, według kryterium wieku słuchaczy (s. 41, tab. II), z wyraźną przewagą ludzi młodych, od 12 do 17 lat (30,6%), oraz w wieku 41–50 lat w przypadku Bretanii (s. 45, tab. II), ponadto tabele ilustrujące wiedzę słuchaczy o cudach doznanych w wyniku stawienia świętego (s. 46–47, tab. IV–VI). Zasadnicze jednak pytanie, jakie postawił sobie autor, dotyczyło możliwości odczytu na podstawie zeznań świadków procesu kanonizacyjnego choćby nikłego echa kaznodziejskiej pracy. Innymi słowy autor pytał o to, co z treści kazań Wincentego zapamiętali słuchacze. Odpowiedź była oczywiście zróżnicowana i nietatwa do interpretacji, gdyż często odpowiedzi słuchaczy były lakoniczne i powierzchowne. Choć kazania trwały nawet do sześciu godzin, słuchacze odpowiadali bardzo ogólnikowo, że Wincenty „dobrze prawił” lub że byli nazbyt młodzi i nie wszystko rozumieli lub że tylko widzieli, a nie słyszeli z powodu ogromnych tłumów, jakie otaczały kaznodzieję, lub że kazania były „słodkie”. Ostatecznie autor dochodzi do wniosku wzmocnionego argumentem o braku w otoczeniu Wincentego tłumacza kazań (s. 101) głoszonych zwykle *in vulgari* w rodzimym dialekcie kaznodziei (s. 92), że do przeciętnego wiernego docierały tylko domniemania i przekaz intencji Wincentego osiągnane przez kaznodzieję nie tyle dzięki słowom, ile dzięki elementom wizualnym: teatralnym gestom i ruchowi (s. 104).

W rozdziale o intelektualnym warsztacie kaznodziei Dobrowolski podkreśla typowe w analizie materiału kaznodziejskiego trudności źródłoznawcze, zwłaszcza podstawowe pytanie w przypadku materiału rękopiśmiennego i techniki *reportationes*, o autograf kazań oraz wynikające stąd różnice w treści, błędy i celowe pominięcia kolejnych redaktorów (s. 78). Warsztat intelektualny Ferrera tworzył swoistą triadę złożoną z exemplów przemawianych od największych autorytetów z przewagą opowiadań opartych na Biblii (autor podzielił je na dziewięć typów — s. 82, tab. VIII), z Biblii z przewagą Nowego Testamentu (szczególnie Listów Pawłowych) oraz z najczęściej cytowanych autorytetów, wśród których dominował, co oczywiście w przypadku dominikańskiej formacji kaznodziei nie może

¹⁹ H. Grundmann, *Ketzerverhöre des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” t. XXI, 1965, s. 519–575.

budzić zaskoczenia, Tomasz z Akwinu (s. 86, tab. XI). Choć wśród autorytetów dominuje Akwinata (50,3% cytowań) w istocie trudno, co podkreśla autor, nazwać Wincentego tomistą (s. 89–90). Pamiętać trzeba, że oprócz wspomnianego przez Dobrowolskiego wielotorowego rozwoju myśli Tomasza, teologowi, jakim bez wątpienia był Ferrer, w przeciwieństwie do filozofa trudno jest przypisać konkretną formację filozoficzną, gdyż jak wyjaśniał niegdyś Gerhard Ritter, nurty filozoficzne w różnym stopniu oddziaływały na teologiczną praktykę²⁰. W tomistycznej predylekcyi Ferrera można, oczywiście poza tradycją dominikańską, doszukiwać się bardziej ogólnych tendencji, a mianowicie echa powrotu, a nawet renesansu myśli Tomasza w ówczesnym piśmiennictwie uwikłanym w spory ideologiczne w związku z naporem nowych nurtów intelektualnych z okhamizmem na czele. Już Jan Gerson upatrywał w wielkiej syntezie teologicznej Akwinaty najdoskonalszą *via communis*. Tomasz z Akwinu, a zwłaszcza najczęściej w XV w. komentowana „Summa teologiczna” (Ferrer woził egzemplarz „Summy” stale ze sobą i nosił komentarze, s. 88), poświęcona zagadnieniom etycznym i moralnym, dawała najlepszą orientację w metodach pastoralnych ze względu na swój wnikliwy wykład praktyk religijnych i ich kwalifikację, spełniając przez to postulaty praktycystyczne i etyczne. Z tych m.in. powodów dokonał się w XV w. prawdziwy renesans tomizmu, gdyż czynniki kościelne uznały go za najpełniejszy fundament propagowanego od połowy stulecia arystotelizmu, jako gwaranta stabilizacji i zgody w zamęcie doktrynalnym chrześcijaństwa²¹. Słusznie więc kojarzy autor negatywny stosunek Ferrera do kobiet i brak w kazaniach pozytywnych metafor dotyczących niewiast z wpływem Akwinaty (s. 158–160). Jeśli Ferrer uważał w akcie prokreacji czynnik żeński za element formalny narzucający postać nowej istocie, to bliski był znanemu orzeczeniu Tomasza, że *femina est mas occasionatus*. Według ówczesnych poglądów sięgających jeszcze antyku nasienie męskie odgrywało aktywną rolę w przeciwieństwie do pasywnej *sanguis menstruus*. Krew kobieca jest bowiem tylko materią nieożywioną, którą ożywia dopiero męskie nasienie. Na płaszczyźnie biologicznej mężczyzna pełnił rolę *principium activum*, a kobieta *principium passivum*. W tym założeniu *generatio feminae* jest defektem, a kobieta wybrykiem aktu stworzenia zamianowanego do powołania mężczyzny. Oparte na spekulacjach filozoficznych poglądy ówczesnej scholastyki sprowadziły Tomasza do prostej definicji, że *sexus masculinus est nobilior quam sexus femineus*. W dalszej perspektywie nie pozostało to bez wpływu na późniejszą deprecjację i potęgający się antifeminizm z demonizacją kobiet w procesach przeciwko czarownicom włącznie²². Ferrera stosunek do kobiet wynikał więc z poglądów Tomasza i całej wcześniejszej tradycji, skoro jeszcze Izidor z Sewilli uważał za rzecz oczywistą, że kobiety pozostają w związkach z demonami²³. Ferrer zachował jednak pewną powściągliwość i —

²⁰ G. Ritter, *Studien zur Spätscholastik* t. II: *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jhs.*, Heidelberg 1922, s. 49.

²¹ R. Haubst, *Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im 15. Jahrhundert, besonders im Umkreis des Nikolaus von Kues († 1464)*, „Theologie und Philosophie” t. XLIX, 1974, nr 2/3, s. 252–273; S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku* t. III, Warszawa 1978, s. 109–138; idem, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987, s. 59, 71–73.

²² I. W. Frank, *Femina est mas occasionatus. Deutung und Folgerung bei Thomas von Aquin [w:] Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus maleficarum von 1487*, pod red. P. Segl, Köln–Wien 1988, s. 151–115.

²³ J. Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*, München–Leipzig 1900, s. 50,

jak podkreśla autor — oparł się zjawisku demonizacji, nie cierpiał na obsesję superstycyjno–demonologiczną, wyrzucając niewiastom jedynie typowy katalog przywar: próżność, rozwiązłość i prostytucję. Nie był również oryginalny w krytyce praktyk antykonceptyjnych (s. 163), bogato reprezentowanej w ówczesnym piśmiennictwie, począwszy od kazań Cezarego z Arles²⁴.

Oddzielnego omówienia wymaga natomiast interesująca analiza techniki operowania metaforą medyczną, tudzież swego rodzaju teologii medycznej, czyli struktury pojęciowej kazań wykorzystującej wykładnię medyczną do opisania grzechów głównych, zestawionej następnie z listą mirakulów Wincentego o uzdrowieniach (s. 109, tab. XII; s. 121, tab. XIII). Metafora medyczna w piśmiennictwie średniowiecznym sięga tradycji ugruntowanej w autorzytecie Biblii o boskich uzdrowieniach²⁵. Retorykę medyczną w formułowaniu zadań ówczesnej katechezy stosowano wszak szczególnie chętnie. W „Epistola de reformatione theologiae” Jan Gerson zalecał: „byłoby rzeczą pożyteczną, podobnie jak miało to miejsce niegdyś, podczas epidemii czarnej śmierci, gdy fakultet medyczny kreślił pisma dla pouczenia ludu, aby teraz fakultet teologiczny lub ktoś z jego polecenia sporządził podobne pisma nauczające głównych zasad naszej wiary²⁶. Argumenty teologiczne porównywano z lekarstwami. Mateusz z Krakowa zadekretował tę myśl w prostych słowach: *rationes siquidem theologicae sunt sicut quaedam medicinae*²⁷. W tym samym kierunku idą również te wypowiedzi Ferrera, w których powoływał się na autorytet samego Zbawiciela, gdyż jak wyjaśniał kaznodzieja, Bóg posiada dwie właściwości: wiedzę spekulatywną i *cursus* leczenia, zna właściwości ziół i kamieni, i jest najwyższym lekarzem. Warto w tym miejscu przypomnieć, że przywołana przez Ferrera metafora zielarska bierze początki w antycznych mitach o boskim pochodzeniu ziół, które w procesie chrystianizacji nabrały cech chrystologicznych, gdyż to Chrystus, Stwórca wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych, jest ojcem i depozytorem wiedzy zielarskiej. Takich metafor pełne są zwłaszcza kościelne formuły benedykcji ziół, gdzie podkreśla się, że nie tylko Bóg stworzył zioła, lecz wszystkie etapy wegetacji są Jego dziełem. Dla wzmocnienia tej argumentacji powoływano się na autorytet Biblii, szczególnie Ewangelię św. Jana 19.34; Łukasza 24.1 i Marka 14.8; 16.1; 16.18, o leczeniu ran Chrystusa przy pomocy ziół tuż przed Wniebowstąpieniem, kiedy sam Zbawiciel nakazał uczniom, aby leczyli ziołami ropiejące rany. Wydaje się więc, że Wincenty znał nie tylko potoczną wiedzę medyczną (czytaj: zielarską), wszak przyznawali się do niej również świadkowie kazań w procesie kanonizacyjnym (s. 127, przyp. 78), lecz także jej chrystianizacyjną reinterpretację, którą Ferrer, jak się

przyp. 1; E. T u c k e r, *Antecedents of Contemporary Witchcraft in the Middle Ages* [w:] *Popular Culture in the Middle Ages*, wyd. J. P. C a m p b e l l, Ohio 1986, s. 41.

²⁴ A. K a m m e i e r – N e b e l, *Wenn eine Frau Kräutertränke zu sich genommen hat, um nicht zu empfangen... Geburtenbeschränkung im frühen Mittelalter* [w:] *Mensch und Umwelt im Mittelalter*, pod red. B. H e r r m a n n, Stuttgart 1987, s. 74–87.

²⁵ Na temat popularnego motywu *Christus Medicus* zob. H. L u t t e r b a c h, *Der Christus medicus und die Sancta medici. Das wechselvolle Verhältnis zweier Grundmotive christlicher Frömmigkeit zwischen Spätantike und Früher Neuzeit*, „Saeculum” t. XLVII, 1966, nr 2, s. 239–281.

²⁶ Johannes Gerson, *Epistola de reformatione theologiae*, wyd. P. G l o r i e u x, Paris 1968, s. 28.

²⁷ Mateusz z Krakowa, *Rationale operum divinatorum (Theodicea)*, wyd. V. R u b c z y ń s k i, „Archiwum Komisji do Badań Historii Filozofii w Polsce” t. III, 1930, s. 21.

może wydawać, świadomie wprowadził jako katechetycznie nośną i przypominaną rocznie w obrzędach święta Matki Boskiej Zielnej (15 sierpnia)²⁸.

Dopiero w trzech ostatnich rozdziałach Dobrowolski zajął się proponowaną przez Wincentego instrukcją dydaktyczną i programem katechezy. Ferrer kontynuował w tej mierze katechetyczny kanon ustalony w programie IV Lateranum. Przypominał o nauce podstawowych tekstów modlitw, znaku krzyża i uczestnictwa w sakramentach, zwłaszcza spowiedzi (s. 135–137). W jego nauczaniu nie zabrakło nauki Dekalogu. Szkoda, że autor nie rozwinął zagadnienia katechezy dekalogicznej, choć w XV w. Dekalog, powiązany ściśle z praktyką spowiedzi i pokuty, stał się obok Składu Apostolskiego, siedmiu grzechów głównych i siedmiu sakramentów elementarnym tematem w nauczaniu religijnym. Wykład Dekalogu włączony do triady podstawowych tekstów nauczania religijnego uzyskał nawet pierwszeństwo przed *Credo* i *Pater Noster* w ówczesnych katechizmach. Podłoże rosnącej pozycji Dekalogu upatruje się zwykle w ówczesnych prądach intelektualnych ugruntowanych w odnowionym przez Ockhama nominalizmie. Głoszony wówczas program tzw. nowej praktycznej teologii, skierowanej w stronę praktyki religijnej i jej kwalifikacji podług wyznaczonych w Biblii i w Dekalogu powinności i obowiązków chrześcijanina, zwrócił uwagę teologów w stronę czystości Kościoła pierwotnego, w stronę prawdziwych źródeł wiary — postulowanych w nominalizmie nakazów biblijnych, ustanowionego przez boską *potestas ordinaria* prawa objawionego czyli Dekalogu. Nacisk na normatywną stronę Dekalogu objawił się m.in. w burzliwym rozwoju wyspecjalizowanej literatury pastoralnej, zwłaszcza zaś licznych komentarzy „De decem praeceptis”²⁹.

Ostatni, VII rozdział pracy przynosi analizę kategorii pojęciowych, jakich używał kaznodzieja, aby łatwiej dotrzeć do percepcji i wpływać na emocje wiernych, a więc, jak powiada sam autor, słowa, metafory i skojarzenia, dzięki którym zniżał się w typowy sposób do poziomu wiernych (s. 189). Spełniał w ten sposób rolę pośrednika lub mediatora pomiędzy kulturą uczoną a popularną swojego audytorium³⁰. W tym przypadku wyłania się jako oddzielne zagadnienie materiał folklorystyczny zawarty w kazaniach. Autor nie podjął się jednak bliższej analizy tej problematyki. Zwróćmy zatem uwagę, że wiele powołanych przez Dobrowolskiego wypowiedzi Ferrera dowodzi, że kaznodzieja zachowywał się nie tylko jako mediator, lecz aktywny inspirator pewnych zachowań religijnych, które w konsekwencji mogły niekiedy prowadzić do nadużyć i wypaczeń lub szerzej do przejawów pobożności, jak sformułował to jeden z badaczy, nastawionej na sakramentalia (*sakramentalische Denkart*)³¹. Jak bowiem ocenić te wypowiedzi Ferrera, w których kobietom zalecał picie wody święconej dla celów prokreacyjnych i przeciwko

²⁸ Cf. F. O h r t, *Herba, gratia plena. Die Legenden der älteren Segensprüche über den göttlichen Ursprung der Heil- und Zauberkräuter*, Helsinki 1929.

²⁹ D. H a r m e n i n g, *Spätmittelalterliche Aberglaubenskritik in Dekalog und Beichtliteratur* [w:] *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, pod red. P. D i n z e l b a c h e r, D. R. B a u e r, Paderborn 1990, s. 249–250; S. S w i e ż a w s k i, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987, s. 288–289, przyp. 167.

³⁰ Cf. np. E. E n g l i s c h, *Deutsche Predigten als Vermittler zwischen Gelehrtenkultur und Volkskultur* [w:] *Volkskultur des europäischen Spätmittelalters*, pod red. P. D i n z e l b a c h e r, H.–D. M ü c k, Stuttgart 1987, s. 147–158.

³¹ R. W. S c r i b n e r, *Magie und Aberglauben. Zur volkstümlichen sakramentalischen Denkart in Deutschland am Ausgang des Mittelalters* [w:] *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, s. 253–273.

wszelkim dolegliwościom oraz jako *remedium* przed skutkami burzy, lub że określony sposób wypowiedzania modlitwy i towarzyszące gesty mają decydujące znaczenie dla otrzymania cudownych łask (s. 115–116). Kościelni cenzorzy takich praktyk wypominali wiernym, że w ten sposób myślą istotę sakramentów z sakramentaliami³². Do tego samego kręgu zjawisk należy opowiadanie Ferrera o 30 mszach św. Amata uwalniających dusze czyścicowe, w którym słyhać echo praktyki multiplikowania mszy w wierze, że uwalniają one dusze czyścicowe, choćby przyszło im tam przebywać do końca świata lub przez tysiąc lat. Przekonania takie prowadziły do wielu nadużyć w praktyce mszalnej i przypisywania im nadmiernie cudownych łask, potępianych przez wielu ówczesnych krytyków życia religijnego³³. Przytoczone przykłady potwierdzają podnoszone przez literaturę zjawisko kościelnej inspiracji religijności popularnej³⁴. Kaznodziejstwo spełniało w tej mierze, nierzadko z pobożnych intencji predykanta, rolę skutecznego narzędzia medialnej komunikacji i propagacji takich postaw. Sam kaznodzieja nie był wszak ze środowiska słuchaczy wyalienowany, lecz przeciwnie, kazał, jak ujął to autor, na przecięciu obydwu kultur, nieustannie pochylając się w jedną lub drugą stronę.

W sumie otrzymaliśmy interesującą próbę analizy pobożności późnego średniowiecza postrzeganej przez pryzmat pastoralnej aktywności kaznodziei, pośrednika pomiędzy różnymi poziomami kulturowej percepcji i wrażliwości religijnej. Autor odzegnuje się w podsumowaniu od tradycyjnego ujmowania tych zagadnień, na rzecz niehomogenicznego widzenia życia średniowiecznego społeczeństwa, w którym „religijność ludowa”, pojęcie szeroko dyskutowane w ówczesnej literaturze, nie było przeciwieństwem elitarnej, klerykałno-ucznej, lecz rodzajem tej samej kultury³⁵.

Praca Dobrowolskiego mieści się przez to w nurcie poszukiwań tych właśnie styków kulturowych, których średniowieczne kaznodziejstwo ludowe było wyrazicielem i swego rodzaju egzemplifikacją pewnej kulturowej kondensacji. W ocenianym przypadku zjawisko to znalazło potwierdzenie w konkretnym materiale źródłowym, do którego Dobrowolski z pełnym powodzeniem się odwoływał. Należy zwrócić uwagę, że jest to pierwsza praca w naszej historiografii, która tak nowocześnie potraktowała tę skomplikowaną i rzadko uprawianą problematykę z wykorzystaniem wyjątkowo szerokiej literatury przedmiotu. Załączona do pracy bibliografia stanowi zresztą wartość samą w sobie i może pełnić rolę cennego bibliograficznego kompendium dla przyszłych badaczy, nie tylko do dziejów

³² A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* t. 1, Freiburg im Breisgau 1909, s. 17–18; 32–34; A. Vauche z, *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Paris 1987, s. 131; E. Bartsch, *Die Sachbeschwörungen der Römischen Liturgie. Eine Liturgiegeschichtlichen und Liturgietheologischen Studie*, Münster 1967, s. 349.

³³ A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Freiburg im Breisgau 1902, s. 218–267.

³⁴ S. Piekarczyk, *Kościelna inspiracja „religijności ludowej” we wczesnym średniowieczu*, „Euhemer”, 1965, nr 2, s. 3–17. Dalszą literaturę zestawil ostatnio H. Martin, *Mentalités médiévales XIe–XVe siècle*, Paris 1996, s. 217–258.

³⁵ Cf. ostatnio H. Smolinsky, *Volksfrömmigkeit als Thema der neueren Forschung. Beobachtungen und Aspekte [w:] Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit (Katholisches Leben und Kirchenreform t. LIV)*, Münster 1994, s. 9–16; R. Scribner, *Volks Glaube und Volksfrömmigkeit. Begriffe und Historiographie*, ibidem, s. 121–138 oraz serię artykułów w „Saeculum” t. XLVII, 1996, nr 1, ponadto w polskiej historiografii: G. Ryś, *Pobożność ludowa na ziemiach polskich w średniowieczu. Próba typologii*, Szczecin 1995; idem, *Dwa oblicza polskiej religijności ludowej w średniowieczu*, „Saeculum Christianum” t. III, 1996, nr 1, s. 33–48.

kaznodziejstwa, lecz również do wielu zagadnień szeroko pojmowanej kultury późnego średniowiecza europejskiego. Wypada więc mieć tylko nadzieję, że ten nurt badawczy znajdzie kontynuatorów w kraju, gdzie według Długosza po latach niedostatku, od momentu założenia Akademii Krakowskiej nastąpił przełom i „kazania polskie zaczęły rozbrzmiewać nie tylko po miastach, lecz i po wsiach całego Królestwa”³⁶. Praca Dobrowolskiego dowodzi bowiem niezbicie, jak cennym poznawczo źródłem może być średniowieczne kaznodziejstwo, narzędzie zbiorowej komunikacji i przekazywania myśli, wyobrażeń i idei o największym zasięgu społecznym w świecie zamieszkiwanym w większości, jak sformułował to Jakub z Paradyża, przez *populus sine litteris*³⁷. Ich roli nie w pełni chyba jeszcze docenianej w rodzimych badaniach nad kulturą średniowiecza nie da się przecenić, skoro już w świadomości współczesnych odnajdujemy jednoznaczne przekonanie, że *predicadores, qui sunt seminatores verbi Dei, magnum et altum in ecclesia locum tenent*³⁸.

³⁶ Jan Długosz, *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis* t. I, Cracoviae 1863, s. 261.

³⁷ Jakub z Paradyża, *De erroribus et moribus christianorum modernorum*, wyd. S. A. Porębski, wybór tekstów dotyczących reformy Kościoła (*Textus et studia* t. VI), Warszawa 1978, s. 310.

³⁸ Piotr z Miłosławia, *Collectio sermonum dominicalium et festivalium. Sermo 35: Dominica in Sexagesima sermo*, rkps BN/III 3021, f. 83 va.