

UNIwersytet im. A. Mickiewicza
Wydział Historyczny

Alicja Szulc

***Homo religiosus* późnego średniowiecza**
Bernardyński model dewocji masowej

Praca doktorska napisana w
Zakładzie Historii Średniowiecznej
pod kierunkiem
Prof. dr hab. Jadwigi Krzyżaniakowej

Poznań 2004

Spis treści

Spis treści	2
--------------------------	---

Wstęp	4
--------------------	---

Rozdział I: Nurty reformatorskie w Kościele XIV i XV wieku

1. Zmierzch średniowiecznego porządku świata	15
2. Uniwersytety jako główne ośrodki idei reformatorskich Kościoła	20
3. <i>Devotio moderna</i> – nowe rozumienie pobożności	34
4. Tendencje reformatorskie w zakonach późnośredniowiecznej Europy	47

Rozdział II: Rozwój sieci klasztorów bernardyńskich na ziemiach Korony i Litwy

1. Początki franciszkanów obserwantów w Europie środkowej	53
2. Procesy fundacji bernardyńskich na ziemiach Korony i Litwy	61
3. Lokalizacja klasztorów w miastach Korony i Litwy	87

Rozdział III: Formacja intelektualna i duchowa bernardyńskich duszpasterzy

1. Rekrutacja zakonna	102
2. Kultura umysłowa zakonu	110
3. Liturgia bernardyńska	134

Rozdział IV: Słowo – obraz – dźwięk

Bernardyńskie techniki kształtowania religijności masowej

1. Kazanie jako podstawowy instrument religijnego przekazu	145
1.1. Bernardyńskie <i>officium praedicationis</i>	149
1.2. Teksty wzorcowych kazań	160
1.3. <i>Exemplum</i> – fenomen średniowiecznego kaznodziejstwa popularnego	177

2. Pouczenie penitencjalne - dydaktyczna funkcja spowiedzi.....	188
3. Pieśni „nowe” – „śpiewana katecheza”.....	198
4. Bernardyńskie wizualizacje.....	218
4.1. Wizualizacje ikonograficzne.....	218
4.2. Wizualizacje dramatyczno-teatralne.....	235
5. Praktyki dewocyjne.....	247
5.1. Nabożeństwa paraliturgiczne.....	247
5.2. Wspólnoty tercjarskie i bractwa.....	259
 Rozdział V: Nurty bernardyńskiej dewocji	
1. Nurt pasyjny.....	267
2. Nurt bożonarodzeniowy.....	283
3. Nurt eucharystyczny.....	293
4. Nurt maryjny.....	299
5. Nurt hagiograficzny (kult świętych).....	318
 Zakończenie	 331
 Wykaz skrótów	 335
 Bibliografia	 336
 Ilustracje	 355

WSTĘP

Jaka była religijność człowieka późnego średniowiecza, co ją kształtowało i co wyróżniało na tle doświadczenia religijnego minionych i kolejnych epok chrześcijaństwa? To pytania, które od dawna frapują mediewistów próbujących odczytać specyfikę religijności społeczeństwa Europy XIV i XV wieku z ocalałych wytworów myśli ludzi tej epoki. Badania nad tym zagadnieniem prowadzą do generalnego wniosku, iż mimo różnic wynikających z odmienności cywilizacyjnych, kulturowych i stanowych, dwa ostatnie wieki średniowiecznych dziejów naszego kontynentu, zarówno kręgu zachodnio- jak i środkowoeuropejskiego, znamionował nowy typ (model) religijności, którego szczególną cechą była masowość – otwarcie na potrzeby duchowe wszystkich warstw chrześcijańskiej wspólnoty: „w ogólnym rozwoju średniowiecznej *christianitas* przełom XIV i XV wieku stanowił dla obu części kontynentu europejskiego etap wykrystalizowania się nowego modelu wiary i religijności, związany z powstaniem wówczas chrześcijaństwa wyraźnie masowego”¹. Zawężając to zagadnienie ściśle do płaszczyzny pobożności, a więc sfery przeżycia religijnego i form jego uzewnętrzniania, J. Drabina trafnie doprecyzował istotę przemian zachodzących w religijności XIV-XV w.: „Odtąd można nawet bez ryzyka popełnienia błędu lub uproszczeń mówić o nowym typie chrześcijańskiej pobożności, o dewocji masowej, zwanej niekiedy ludowym chrześcijaństwem. Ten ostatni termin nie może być jednak rozumiany, jak to ma często miejsce, jako forma pobożności niższych warstw społecznych, jako dewocja plebejska i wiejska. Dewocja masowa zrodziła się z zapotrzebowania społecznego na nowe formy religijności, odpowiadające bardziej

¹ A. Witkowska, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa. Z badań nad miejską kulturą religijną*, Lublin 1984, s. 30; por. J. Kłoczowski, *Chryścianizm elit i mas w Europie środkowowschodniej XV w.*, w: idem, *Chrześcijaństwo i historia. Wokół nurtów reformy chrześcijańskiej VIII-XX w.*, Kraków 1990, s. 165-166.

możliwościom percepcji ogółu społeczeństwa, i stała niejako w opozycji w stosunku do chrześcijaństwa elitarnego, chrześcijaństwa, jeśli tak rzec można, wykształconego”².

Cel, jaki stawia przed sobą autorka niniejszej pracy, to próba odpowiedzi na pytanie, w jakiej mierze powstający w tym okresie, w ramach ogólnozakonnego ruchu reformatorskiego, nowy zakon franciszkanów obserwantów, zwanych w Polsce zwyczajowo bernardynami³, pełnił rolę „przekaznika” owych „nowych form religijności” oraz w jaki sposób realizował swoje podstawowe zadanie kaznodziejsko-duszpasterskiej misji skierowanej w pierwszym rzędzie do niższych warstw polskiego mieszczaństwa, zwłaszcza ludności przedmiejskiej. Teza pracy, która zostanie skonfrontowana z zachowanym materiałem źródłowym, zawiera się już w temacie niniejszej rozprawy. Zakłada on bowiem, iż w sferze działania Kościoła katolickiego w Polsce w okresie późnego średniowiecza wykształcił się i funkcjonował swego rodzaju „bernardyński” model religijności masowej, wyrażający się zarówno w całokształcie upowszechnianych przez braci treści religijnych (katechetycznych i dewocyjnych) jak i w szerokim zakresie środków (audytywnych i wizualnych) stosowanych przez bernardynów jako „instrumenty” przekazu tych treści.

Kluczowe dla tematu pracy jest pojęcie religijności masowej i w tym względzie domaga się ono możliwie dokładnego wyjaśnienia. Przyjmując ten termin mam na uwadze przede wszystkim religijność popularną, ludową, w średniowiecznym, szerokim tego słowa znaczeniu, odpowiadającą religijności *illiteratorum*⁴, a więc nie-elitarnej części społeczeństwa Polski późnośredniowiecznej. Upowszechnienie się pojęcia religijności masowej (oraz odpowiednio kultury masowej) we współczesnej mediewistyce jest swego rodzaju alternatywą dla kontrowersyjnego i wciąż dyskutowanego w nauce, ze względu na swoją pojemność i wieloznaczność, terminu religijności (i kultury) ludowej⁵, sugerującego jej wiejskie podłoże, a przez to

² J. Drabina, *Wierzenia, religie, wspólnoty wyznaniowe w średniowiecznej Polsce i na Litwie i ich koegzystencja*, Kraków 1994, s. 59.

³ Od imienia św. Bernardyna ze Sieny - patrona pierwszego na ziemiach polskich kościoła franciszkanów obserwantów w Krakowie, na Stradomiu; J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi w Polsce średniowiecznej*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. I, cz. 1, Lublin 1983, s. 61; M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie polskim 1453-1530*, Warszawa 2001, s. 7.

⁴ Termin *litteratus* stosowany był w średniowieczu na określenie człowieka, który opanował sztukę czytania; J. Dowiąt, *Krąg uczony i jego instytucje*, w: *Kultura Polski średniowiecznej X-XIII w.*; red. J. Dowiąt, Warszawa 1985, s. 252.

⁵ Problemem tym zajmował się m.in. A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1987; idem, *Kultura elitarna i kultura ludowa w średniowiecznej Europie*, w: *Biedni i bogaci. Studia z dziejów społeczeństwa ofiarowane B. Geremkowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1992, s. 207-212; C. R. Brooke, *Popular Religion in the Middle Ages. Western Europe 1000-1300*, London 1984; P. Dinzelbacher, *Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion. Einführung und*

ograniczającego jej zasięg do środowiska chłopskiego⁶. Mimo, iż to właśnie w obszarze wsi zachowało się najwięcej reliktyw miejscowej tradycji stanowiącej podstawowy element i wyznacznik kultury ludowej, to jednak – jak stwierdza S. Bylina – należy mieć przy tym na uwadze, iż w Polsce późnego średniowiecza „mieszkańcy małych, rolniczych miasteczek oraz ludność przedmiejska (po części przybysze ze wsi) nie różnili się zbytnio od wieśniaków pod względem postaw wewnętrznych”⁷.

Określenie „religijność masowa” jest jednocześnie, moim zdaniem, terminem szerszym, bardziej pojemnym, akcentującym nie tyle źródło zjawisk i inspiracji tej religijności (tak jak sugeruje to przymiotnik „ludowa”), ile wskazującym na jej „odmienność od religijności różnego rodzaju elit (religijnych, intelektualnych, a po części i elit społecznych)”⁸. Stąd wydaje się, iż najbardziej zbliżonym do niej znaczeniowo, choć również nieidentycznym, jest określenie „religijność *illiteratorum*”⁹, które będzie w tej pracy również często (zamiennie) stosowane. O tym, jak trudnym, i praktycznie niemożliwym, do rozwiązania problemem dla współczesnej mediewistyki jest kwestia precyzyjnego zdefiniowania średniowiecznej kultury nie-elitarnej może świadczyć choćby zdanie A. Witkowskiej, która próbując określić charakter życia religijnego przełomu XIV/XV w., stosuje wobec niego zarazem pojęcie ludowości i masowości: „Jeśli zwykło się niekiedy określać je terminem „ludowe chrześcijaństwo”, to dla podkreślenia jego masowości, wyjścia poza wąskie kręgi ówczesnych elit, oraz nowych – bardziej prymitywnych i bardziej naiwnych form wyrazu”¹⁰.

Bibliographie, w: *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, Paderborn 1990, s. 9-28; J. C. Schmitt, *Der Mediävist und die Volkskultur*, w: *ibidem*, s. 29-40; S. Bylina, *Kościół a kultura ludowa w Polsce późnego średniowiecza*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 1993, s. 197-215; *idem*, *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999, s. 54-93; *idem*, *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa 2002; s. 170-192; G. Ryś, *Pobożność ludowa na ziemiach polskich w średniowieczu. Próba typologii*, Szczecin 1995 (tu autor m.in. zreferował stanowiska historyków w toczonej się dyskusji wokół tej terminologii; zob. „W poszukiwaniu definicji tzw. religijności ludowej”, s. 27-31).

⁶ Takie rozumienie tego pojęcia, głównie jednak dla okresu wczesnego średniowiecza, przyjmuje np. J. Le Goff, *The Birth of Purgatory*, Cambridge 1984, s. 109; a w literaturze polskiej A. Gieysztor, *Spółczesność i państwo pierwszych Piastów wobec chrystianizacji*, „Nasza Przyszłość” 69(1988), s. 20. Większość historyków przyjmuje jednak pogląd o szerszym rozumieniu tego terminu; por. J. Drabina, *Wierzenia, religie, wspólnoty*, s. 59.

⁷ S. Bylina, *Kultura ludowa Polski*, s. 5-6.

⁸ *Ibidem*, s. 6.

⁹ Jak określa A. Guriewicz, „w okresie średniowiecza szczególnie istotne było przeciwstawienie *litterati* – *illiterati*, w rzeczy samej, świadomość tych różnych warstw była ukierunkowana odmiennie; u pierwszych, na Księgę, u drugich – na przekaz ustny”; *Kultura elitarna i kultura ludowa*, s. 207.

¹⁰ A. Witkowska, *Kulty patnicze piętnastowiecznego Krakowa*, s. 30. Warto przytoczyć tu także słowa A. Guriewicza, który w artykule poświęconym relacji między średniowieczną kulturą elitarną i nie-elitarną stwierdza: „Nie chcę tu zajmować się „przeklętym problemem”: czym właściwie jest „kultura ludowa” i jak ją zdefiniować?”; *Kultura elitarna i kultura ludowa*, s. 208.

Uściślenia domagają się także granice chronologiczne tematu pracy. Tak jak bezdyskusyjna jest bowiem data rozpoczęcia kaznodziejsko-duszpasterskiej działalności bernardynów na ziemiach polskich, a więc rok 1453, w którym założony został w Krakowie pierwszy klasztor franciszkanów obserwantów, tak mniej jednoznacznie rysuje się kwestia daty wyznaczającej koniec średniowiecznego etapu tej działalności. Z uwagi na charakter źródeł wykorzystywanych w niniejszej pracy kwestia ta wiąże się bezpośrednio z przemianami zachodzącymi w piśmiennictwie polskim w XV i XVI stuleciu. Jak zgodnie stwierdzają badacze literatury i kultury staropolskiej, niemożliwe jest ustalenie ścisłej granicy między okresem średniowiecza i renesansu: „nie potrafimy wskazać daty, która pozwoliłaby – choćby w przybliżeniu i tylko orientacyjnie – oddzielić od siebie dwie epoki i dwie, z gruntu odmienne, orientacje literackie. Przeciwnie, znajdujemy bez większego trudu wymowne przykłady czasowej koegzystencji jakościowo odmiennych nurtów kulturowych”¹¹. W tym względzie określenie schyłku średniowiecza i początku epoki nowożytnej w dziejach rodzimej (łacińskiej i polskiej) literatury staje się kwestią wyboru dokonywanego przez badaczy indywidualnie, w dużej mierze arbitralnie, lecz zawsze w oparciu o uzasadnione przesłanki źródłowe.

W odniesieniu do średniowiecznego dorobku piśmienniczego bernardynów przyjmuje się umownie jako datę schyłkową tego nurtu lata 1551-1555, a więc czas powstania dwóch zbiorów pieśni o proveniencji zakonnej – tzw. *Kancjonału puławskiego*¹² i *kórnickiego*¹³, które – jak stwierdza W. Wydra – stanowią „jakby podsumowanie dotychczasowej działalności bernardynów w tej najbardziej zasłużonej przez nich dziedzinie literackiej, jaką była pieśń religijna w języku polskim. Mimo granicy 1555 roku owe sto lat literatury bernardyńskiej, przypadające na przełom dwóch odmiennych epok, przynależało z ducha i treści do literatury średniowiecznej i

¹¹ T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 2002 (wyd. VIII), s. 783. Problem chronologii schyłku polskiego średniowiecza podejmował także J. Ziomek, *Renesans*, Warszawa 1973, s. 11; W. Wydra, *Założenia i trudności edytora polskiej poezji średniowiecznej*, w: *Mediewistyka literacka w Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 2003, s. 111-115. W kontekście literatury religijnej rozważała to zagadnienie m. in. również A. Nowicka-Jeżowa, *Tradycja średniowieczna w religijności katolickiej XVI wieku (próba spojrzenia ogólnego)*, w: *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieznanowski, J. Pelc, Lublin 1994, s. 187-219; por. B. Grzeszczuk, *Chrześcijaństwo polskiego średniowiecza. Na materiale literatury sakralnej i parareligijnej*, w: *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy. Materiały z konferencji 11-14 maja 1999*, red. E. Woźniak, Łódź 2000, s. 47.

¹² Biblioteka Czartoryskich w Krakowie (dalej cyt. Bibl. Czartoryskich), rkps 2372 I, wszystkie teksty tego kancjonału wyd. M. Bobowski, *Polskie pieśni katolickie od najdawniejszych czasów do końca XVI wieku*, Kraków 1893, s. 179-264.

¹³ Biblioteka Kórnicka (dalej cyt. Bibl. Kórn.), rkps 44, wyd. M. Bobowski, op. cit., s. 264-329.

jako takie reprezentowały je dwa nurty językowe – łaciński i polski”¹⁴. Idąc za tym poglądem będę więc pisała o średniowiecznych dziejach polskich obserwantów, mając każdorazowo na myśli okres od 1453 do połowy XVI w. (ok. 1555 r.).

Mniej problematyczne jest natomiast określenie granic terytorialnych, w jakich rozpatrywane będzie zagadnienie realizowanego i propagowanego przez bernardynów nowego modelu religijności. Wyznaczają je bowiem granice polskiej prowincji (dosł. wikarii) franciszkanów obserwantów (powstałej w 1467 r. w wyniku rozbicia dotychczasowego wikariatu austriacko-czesko-polskiego), pokrywające się z XV-wiecznym obszarem Królestwa Polskiego, obejmującego wówczas także tereny Rusi koronnej i Litwy¹⁵.

Charakterystyka zagadnienia działalności duszpasterskiej bernardynów we wszystkich jej wymiarach, a więc zarówno na płaszczyźnie przekazywanych treści jak i instrumentów wykorzystywanych do ich transmisji, oraz próba skonstruowania na tej podstawie spójnego obrazu bernardyńskiej religijności i jej specyfiki, determinuje jednocześnie rodzaj zastosowanej w pracy metody, którą można określić jako analityczno-syntetyczną. Wnikliwa analiza zabytków intelektualnej, w tym także artystycznej, aktywności obserwantów w średniowieczu, rzucających pewne światło na lansowany przez nich wzorzec religijnej postawy i form pobożności, ma bowiem stanowić podstawę do przedstawienia tego problemu w ogólnym ujęciu.

W ramach badań prowadzonych nad historią franciszkanów obserwantów w średniowieczu zagadnienie działalności duszpasterskiej i propagowanej tą drogą dewocji nie doczekało się jak dotąd całościowego i szczegółowego opracowania. Wynika to zapewne z różnorodności źródeł, które zarówno na etapie krytyki i interpretacji wymagają stosowania metod właściwych różnym dyscyplinom badań. W podstawowych opracowaniach średniowiecznych dziejów tego zakonu, opartych niemalże wyłącznie na źródłach historiograficznych i normatywnych, kwestia form i treści religijnego przekazu bernardyńskich duszpasterzy była każdorazowo jedynie sygnalizowana, a uwaga badaczy skupiała się w tym względzie głównie na biograficznym ujęciu sylwetek kaznodziejów oraz w mniejszym stopniu (z uwagi na

¹⁴ W. Wydra, *Piśmiennictwo bernardyńskie do roku 1555. Próba charakterystyki*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. II, cz. 1, Niepokalanów 1998, s. 307. Równocześnie za datę graniczną między obu epokami w polskiej poezji Autor ten przyjmuje rok 1522, kiedy wydrukowany został *Żywot Pana Jezusa Krysta* Baltazara Opeca; W. Wydra, *Założenia i trudności edytora*, s. 113.

¹⁵ Kształtowanie się struktury terytorialnej prowincji franciszkanów obserwantów w Europie środkowo-wschodniej, ze szczególnym uwzględnieniem wikarii polskiej i zachodzących wewnątrz niej zmian, omówione zostało w części wstępnej II rozdziału pracy.

braki źródłowe) spowiedników. W taki sposób zagadnienie to potraktował zarówno H. Holzapfel¹⁶ jak i K. Kantak, autor pierwszej, i jak dotąd najobszerniejszej, monografii polskiej prowincji tego zakonu¹⁷. W pracach współczesnych historyków badających działalność braci w XV-XVI w. przeważa z kolei aspekt socjologiczny w ujęciu interesującego nas zagadnienia, ponieważ zarówno J. Kłoczowski jak i M. Maciszewska poszukują odpowiedzi przede wszystkim na pytania o charakter bernardyńskiej rekrutacji (w tym również o kwestię społecznego pochodzenia zakonnych kaznodziejów oraz po części także o zakres ich przygotowania do pełnionych zadań), społeczny i terytorialny zasięg prowadzonej przez zakon misji duszpasterskiej i wynikający z tego zakres powiązań i wzajemnego oddziaływania „nauczających” i „nauczanych”¹⁸.

Zabytki dokumentujące wysiłek intelektualny oraz literacki bądź artystyczny talent polskich franciszkanów obserwantów z drugiej połowy XV i pierwszej połowy XVI w. stanowią z kolei przedmiot odrębnych analiz specjalistów z zakresu historii literatury, liturgii i sztuki. Relikty dorobku piśmienniczego bernardynów stały się szczególnym przedmiotem zainteresowań W. Wydry, prowadzącego wnikliwe badania nad zachowanym materiałem, głównie poetyckim, którym towarzyszą liczne publikacje edytorskie¹⁹. Oddzielnego potraktowania i wnikliwego studium nie doczekały się

¹⁶ P. H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Freiburg 1909, s. 219-224. W dalszej części tego rozdziału (s. 224-230) autor przedstawia (jednak tylko w ogólnym zarysie) pozostałe elementy charakteryzujące misję wewnętrzną obserwantów w tym okresie.

¹⁷ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. I: 1453-1572, Lwów 1933.

¹⁸ J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 62-94; M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie polskim*, s. 119-174; por. eadem, *Klasztory bernardyńskie w miastach Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego w latach 1453-1514. Procesy fundacyjne i lokalizacja*, w: *Klasztor w mieście średniowiecznym i nowożytnym. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej w Turawie, 6-8.05.1999*, red. M. Derwich i A. Pobóg-Lenartowicz, Wrocław-Opole 2000, s. 567-576; eadem, *Klasztor bernardyński w pejzażu przedmieść późnośredniowiecznych miast i miasteczek Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego*, w: *Ecclesia et civitas. Kościół i życie religijne w mieście średniowiecznym*, red. H. Manikowska i H. Zaremska, Warszawa 2002, s. 129-139. Z podstawowej literatury dotyczącej średniowiecznych (i nowożytnych) dziejów polskich klasztorów tej wspólnoty należy wymienić także: *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, red. H. E. Wyczawski, Kalwaria Zebrzydowska 1985 (w tym dodatek: H. E. Wyczawski, *Krótką historią zakonu Braci Mniejszych*, s. 581-631); W. Murawiec, *Bernardyni warszawscy. Dzieje klasztoru św. Anny w Warszawie 1454-1864*, Kraków 1973; J. A. Mazurek, *Bernardyni w Poznaniu 1455-1655*, „Studia Franciszkańskie” 4(1991), s. 245-288.

¹⁹ W. Wydra, *Teksty kolędowe z pierwszej połowy w. XVI zapisane w inkunabule bernardynów krakowskich. Czy „scenariusz” żakowskich igrzysk bożonarodzeniowych?*, „Pamiętnik Literacki” 69(1978), z. 3, s. 149-171; idem, *Z pogranicza poezji, historii i mnemotechniki. Wierszowane katalogi papieży, cesarzy i królów polskich w Kodeksie Kuropatnickiego*, w: *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, red. T. Michałowska, Wrocław 1989, s. 191-202; idem, *Władysław z Gielniowa. Z dziejów średniowiecznej poezji polskiej*, Poznań 1992; idem, *Piśmiennictwo bernardyńskie do roku 1555*, s. 306-319. We współpracy z W. R. Rzepką W. Wydra, wydał (i opatrzył historyczno-filologicznym komentarzem) m in.: *Teksty polskie z pierwszej połowy XVI wieku (z Rękopisu nr 19/R Biblioteki Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie)*. Cz. I-III, „Slavia Occidentalis” 35(1978), s. 113-123; 36(1979), s. 131-154; 37(1980), s. 127-138; *Bernardyński zespół tekstów katechizacyjnych z początku XVI wieku*, ibidem 44(1987), s. 125-130 i szereg innych opracowań źródłowych.

natomiast zabytki dokumentujące kult liturgiczny braci w średniowieczu, a najszerze w tym względzie ustalenia - poza podstawową, lecz ogólną i wymagającą już obecnie wielu korekt, pracą K. Kantaka²⁰ - zawierają opracowania źródłowe E. Lenarta²¹. Z uwagi na skromny stan zachowania źródeł ikonograficznych należących do pierwotnego wystroju klasztornych kościołów, historycy sztuki omawiają je w ramach charakterystyki zabytków poszczególnych rodzajów gotyckiej plastyki (malarstwo ścienne, tablicowe, rzeźba) oraz jej określonych typów ikonograficznych (np. *Chrystusa frasnoliwego*, *Piety*, grupy *Ukrzyżowania*, *św. Anny Samotrzeć*). Jedynym badaczem, który podjął się zadania syntetycznego ujęcia bernardyńskiego dorobku artystycznego (ocalałych jego fragmentów) z tego okresu jest zakonny historyk sztuki A. E. Obruśnik, którego monografia²² wydaje się być jednak opracowaniem zbyt jednostronnym i niepełnym pod względem zgromadzonego i przeanalizowanego materiału źródłowego.

Pytanie o specyfikę bernardyńskiego duszpasterstwa i upowszechnianych przez braci form dewocji odpowiadających percepcji masowego odbiorcy stawia historyka, jak już wcześniej wspomniałam, przed trudnym zadaniem analizy źródeł zróżnicowanych w formie i rodzaju, a przez to wymagających interdyscyplinarnych badań i korzystania – w miarę możliwości – z analiz, ustaleń i opracowań (zwłaszcza w zakresie edycji źródłowych) historyków literatury, liturgii i sztuki.

Podstawę źródłową pracy tworzą w pierwszym rzędzie zakonne przekazy historiograficzne i dokumentowe, stanowiące każdorazowo punkt wyjścia przy omawianiu kolejnych zagadnień składających się, bezpośrednio bądź pośrednio, na bernardyński model religijności masowej. Należy tu wymienić przede wszystkim kronikę Jana z Komorowa (1465-1536), powstałą w dwóch redakcjach²³, w której pierwszy etap dziejów Braci Mniejszych (przed podziałem zakonu), stanowi

²⁰ K. Kantak, *Z liturgii bernardyńskiej przedtrydenckiej*, „Mysterium Christi” 2(1931), nr 7, s. 322-327, nr 8, s. 360-365 (dokończenie).

²¹ E. Lenart, *Przedtrydenckie rękopisy liturgiczne w Bibliotece Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie. Studium źródłoznawczo-liturgiczne*, ABMK 48(1984), s. 133-179; idem, *Katalog bernardyńskich rękopisów liturgicznych w Polsce od XV do XVIII wieku*, ABMK 53(1986), s. 103-274.

²² A. E. Obruśnik, *Bernardyńskie środowisko artystyczne w drugiej połowie XV i na początku XVI wieku*, Kraków 1995. Pozostała część opracowań odnoszących się do literackich, liturgicznych bądź ikonograficznych zabytków bernardyńskich przedstawiona zostanie w III-V rozdziale pracy (tam również podstawowa literatura przedmiotu dotycząca średniowiecznego kaznodziejstwa, literatury religijnej (głównie poezji), liturgii i sztuki gotyckiej).

²³ Pierwsza krótsza powstała około 1512 r. (*Tractatus cronice Fratrum Minorum observantie*, wyd. H. Zeissberg, „Archiv für Österreichische Geschichte” 49(1872), s. 314-425); drugą, znacznie już rozszerzoną wersję autor ukończył krótko przed śmiercią: *Memoriale Ordinis Fratrum Minorum a fr. Joanne de Komorowo compilatum*, wyd. X. Liske i A. Lorkiewicz, MPH V, Lwów 1888, s. 64-406 (dalej cyt. Jan z Komorowa, *Memoriale*).

rozbudowane wprowadzenie do szeroko potraktowanej historii franciszkanów obserwantów. Drugim podstawowym źródłem historiograficznym dla średniowiecznych dziejów tej wspólnoty jest nekrolog polskiej prowincji sporządzony w 1531 r. przez Innocentego z Kościana (1470/1480-1541)²⁴ przy współpracy z socjuszem Józefem z Pońca, przy czym nie uwzględnia on wykazu braci zmarłych w czterech klasztorach litewskich, odłączonych rok wcześniej od polskiej wikarii.

Kolejną grupę źródeł, stanowiącą podstawowy instrument misji katechetycznej Kościoła i jednocześnie swoiste „zwierciadło” bernardyńskiej duchowości, tworzą teksty wzorcowych kazań łacińskich. Wchodzą one w skład kolekcji przeznaczonych do głoszenia w poszczególne dni i okresy roku liturgicznego i są cennym materiałem źródłowym, który jednak nie został jeszcze rozpoznany i wciąż czeka na wnikliwe, zakrojone na szeroką skalę badania. Spośród wielu zbiorów kazań proveniencji bernardyńskiej zachowanych w polskich bibliotekach kościelnych i państwowych²⁵, dokonałam wyboru 7 kolekcji rękopisów należących do zbiorów Biblioteki Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie. Kierowałam się przy zasadą różnorodności źródeł, zarówno pod względem autorstwa, chronologii jak i tematyki zbiorów *sermones*. Nie bez znaczenia okazały się również względy typowo techniczne, tzn. stan zachowania poszczególnych manuskryptów i stopień czytelności pisma kopistów²⁶. Z tych kolekcji, powstałych na przełomie XV/XVI w. bądź w pierwszej połowie XVI w. i mających różnych autorów (jak i skryptorów), wytypowana została grupa 24 kazań zróżnicowanych tematycznie, tzn. przeznaczonych na różne święta i okresy liturgiczne²⁷. Wydaje się, iż selektywne potraktowanie tego rodzaju przekazu, dokonane z pełną świadomością jest w kontekście podejmowanego przeze mnie tematu uzasadnione i wystarczające. Zabytki bernardyńskiej twórczości kaznodziejskiej mają bowiem pełnić tutaj funkcję przykładów metody duszpasterskiego oddziaływania braci oraz tematów i wątków powtarzających się w innych kazaniach o tej samej tematyce.

²⁴ Zachował się jedynie w postaci kopii z 1601 r. pt. *Catalogus Fratrum mortuorum Ordinis Minorum de Observantia Beati Francisci in Provincia Polona*, obejmującej pierwsze 72 strony rękopisu Innocentego; Biblioteka Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie (dalej cyt. BPB), rkps W-20.

²⁵ M.in. w Bibliotece Czartoryskich (sygn. 2394 I, 2407, 2409, 2411), Bibliotece Jagiellońskiej (sygn. 4916, 5150, 6971), Bibliotece Kórnickiej (sygn. 56, 1123), Bibliotece Ossolineum (sygn. 1986), Bibliotece Seminarium Duchownego w Sandomierzu (sygn. 157, 418), Bibliotece Narodowej w Warszawie (sygn. II 3469) i Uniwersytetu Warszawskiego (sygn. Lat. O I 64).

²⁶ Szczegółowa charakterystyka tych rękopisów w rozdz. IV, s. 164-167.

²⁷ W cytowanych w niniejszej pracy fragmentach tekstów kazań łacińskich zachowuję oryginalną pisownię łacińską; wprowadzając jedynie duże litery do imion i nazw własnych.

W wykorzystanym przeze mnie zbiorze źródeł znalazły się także bernardyńskie pieśni w języku polskim, rymowane modlitwy oraz o teksty charakterze katechizacyjnym, głównie wierszowane dekalogi, które dzięki wysiłkowi historyków literatury znalazły się w wielu naukowych edycjach i opracowaniach²⁸. Mniej miejsca poświęciłam natomiast analizie zabytków ikonograficznych, które stanowią kolejną kategorię źródeł dokumentujących charakter bernardyńskiej pobożności. Wynika to z faktu, iż w obszarze polskiej prowincji zachowały się one jedynie fragmentarycznie. Przy ich opisie korzystałam głównie z opracowań dokonanych przez historyków sztuki.

Różnorodność struktury materiału źródłowego miała również wpływ na układ pracy. Składa się ona z pięciu rozdziałów, z których trzy pierwsze mają charakter ściśle historyczny, a każdy z nich ma - w zamyśle autorki - coraz bardziej przybliżać do podstawowego dla tej rozprawy zagadnienia, jakim jest forma i treść bernardyńskiego nauczania. Pierwszy rozdział stanowi wprowadzenie w klimat przemian dokonujących się w XIV-XV w. w Kościele zachodnim, głównie tendencji reformatorskich, przejawiających się wówczas niemalże we wszystkich sferach życia *societatis christianae*. Wychodząc od genezy tego zjawiska, tkwiącej w szeroko pojętym kryzysie i schyłkowości ideałów średniowiecznego porządku świata (Europy), scharakteryzowałam kolejno wszystkie najważniejsze nurty eklezjalnej odnowy, inspirowane głównie przez środowiska uniwersyteckie i zakonne, aby w ten sposób określić intelektualno-religijną atmosferę, z której wyrastał, i której był jednocześnie przejawem, także obserwentyzm franciszkański.

W rozdziale drugim ukazany został proces tworzenia sieci klasztornej franciszkanów obserwantów na ziemiach polskich i litewskich w drugiej połowie XV i na początku XVI w. Procesy fundacji bernardyńskich przedstawione zostały tutaj przede wszystkim w ujęciu socjotopograficznym, tzn. pod kątem przynależności stanowej fundatorów, następnie według poziomu rozwoju społeczno-gospodarczego i kulturalnego oraz pozycji w hierarchii administracji kościelnej i państwowej miast, w których klasztory te powstawały, ze szczególnym uwzględnieniem socjotopografii obszarów przedmiejskich, w których bracia lokowali swoje siedziby i których granice

²⁸ Do najważniejszych wydań zalicza się: M. Bobowski, *Polskie pieśni katolickie*; A. Brückner, *Średniowieczna pieśń religijna polska*, Kraków 1923; *Kolędy polskie. Średniowiecze i wiek XVI*, red. J. Nowak-Dłużewski, Warszawa 1966; W. Wydra, *Polskie dekalogi średniowieczne*, Warszawa 1973; *Polskie pieśni pasyjne. Średniowiecze i wiek XVI*, oprac. M. Korolko, Warszawa 1977; *Średniowieczna pieśń religijna polska*, oprac. M. Korolko, Wrocław 1980; *Teksty o Matce Bożej*, t. 12: *Polskie średniowiecze*, oprac. R. Mazurkiewicz, Niepokalanów 2000; R. Mazurkiewicz, *Polskie średniowieczne pieśni maryjne*, Kraków 2002; zob. także przyp. 18.

wyznaczały podstawowy (bezpośredni) zasięg ich działalności duszpasterskiej. Rozdział trzeci stanowi wprowadzenie w opis życia wewnątrzklasztornego, rozpatrywane również głównie pod kątem funkcji pastoralnych tego zakonu. Omawiając pokrótce charakter bernardyńskiej rekrutacji (pochodzenie społeczne i terytorialne braci) i poświęcając znacznie więcej uwagi kwestii życia umysłowego konwentów oraz sprawowanej w nich liturgii, będę miała bowiem na uwadze przede wszystkim grono klasztornych kaznodziejów i spowiedników oraz ich intelektualne i duchowe przygotowanie do pełnienia tych podstawowych zadań duszpasterskich.

Dwa kolejne rozdziały, najbardziej rozbudowane i oparte na zróżnicowanym materiale źródłowym - historiograficznym, dokumentowym, literackim i ikonograficznym - odnoszą się już bezpośrednio do zagadnienia specyfiki bernardyńskiego przekazu treści religijnych. W pierwszym z nich przedstawione zostaną wszystkie „instrumenty” stosowane przez braci-duszpasterzy, a więc należące do środków audytywnych: kazania, ze szczególnym uwzględnieniem exemplów, pouczenia penitencjalne i pieśni „nowe”, ponadto formy wizualne: przedstawienia ikonograficzne i dramatyczno-teatralne, określane przeze mnie jako wizualizacje, oraz praktyki dewocyjne, do których zaliczam przede wszystkim propagowane przez bernardynów nabożeństwa paraliturgiczne. Jako szczególną formę kształtowania pobożności masowej przez bernardynów uznałam powstające przy klasztorach, i pozostające pod duchową opieką braci, grupy tercjarskie i bractwa, a więc grupy dewocyjne, w których należy widzieć zarówno społeczny „środek” upowszechniania franciszkańskiej pobożności jak i wymierny efekt działalności duszpasterskiej obserwantów.

Przekazywana tymi „drogami” problematyka dewocyjna, mająca swoje źródło w XIII-wiecznej franciszkańskiej, z której obserwanci bezpośrednio wyrastali, to przedmiot rozważań podejmowanych w ostatnim rozdziale pracy. Zastosowany tu pięcioczęściowy podział odpowiada grupie najważniejszych nurtów pobożności tego zakonu, pierwszorzędnych, ponieważ najwyraźniej eksponowanych w kaznodziejskich, poetyckich, liturgicznych i ikonograficznych zabytkach o proveniencji bernardyńskiej. Zalicza się do nich kolejno nurt pasyjny, bożonarodzeniowy, które wraz z mniej akcentowanym kultem eucharystycznym składają się w całości na chrystologiczną pobożność zakonu; ponadto nurt maryjny i hagiograficzny (kult świętych).

Niniejsza rozprawa nie powstałaby bez pomocy i udziału Pani prof. dr hab. Jadwigi Krzyżaniakowej, której składam w tym miejscu szczególne podziękowanie za wszelkie uwagi merytoryczne i metodologiczne, udzielane mi w ciągu tych kilku lat badań z cierpliwością i prawdziwą życzliwością. Podziękowania kieruję również do Pracowników Biblioteki Archiwum Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie za udostępnienie mi rękopisów kolekcji kazań oraz do Pani mgr Anny Dettloff za opracowanie fotograficzne tekstów *sermones*, które znacznie ułatwiło mi analizę źródłową tego materiału.

Rozdział pierwszy

Nurty reformatorskie w Kościele XIV i XV wieku

1. Zmierzch średniowiecznego porządku świata

Ostatnie dwa wieki średniowiecza to w dziejach chrześcijańskiej Europy okres szczególny, pełen kontrastów, naznaczony głębokimi przemianami dokonującymi się we wszystkich dziedzinach życia zbiorowego – społecznej, ekonomicznej, politycznej, kulturalnej i religijnej. Nie bez powodu czas ten określany jest przez badaczy mianem jesieni średniowiecza, ponieważ tym, co go wyróżnia na tle minionych stuleci jest właśnie zjawisko schyłkowości, wyczerpywania się tych idei, prądów i struktur, które dominowały w epoce średniowiecza i składały się na jej specyficzny charakter¹. Równocześnie wraz z dewaluowaniem się i kryzysem tego wszystkiego, co stanowiło *status quo* średniowiecznego porządku rodziły się nowe prądy i idee zapowiadające nadejście nowej epoki², a obu tym procesom towarzyszyła – znamieną dla każdego okresu *fin de siecle*'u – atmosfera niepokoju, strachu i wszechogarniającego bezładu, przejawiająca się w życiu społecznym i wytworach myśli ludzkiej, zwłaszcza w literaturze i sztuce.

Na tkwiące w świadomości zbiorowej poczucie zagrożenia i lęku o przyszłość - zarówno doczesną jak i wieczną - ogromny wpływ miały także częste w tym okresie klęski elementarne oraz epidemie dżumy (tzw. „czarnej śmierci”), zwłaszcza ta z

¹ Pierwszym, który użył tej metafory trafnie oddającej klimat XIV-XV w. był J. Huizinga, autor pracy *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1998 (ostatnie wyd. w jęz. polskim). Por. także T. Borawska, K. Górski, *Umysłowość średniowiecza*, Warszawa 1993, s. 131-132.

² J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, s. 373, 385. Kapitalną charakterystykę średniowiecza jako okresu, który położył podwaliny pod rozwój humanizmu oraz wielu innych nurtów i cech kultury nowożytnej przedstawił W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, Łódź 1985. O szeroko pojętym kryzysie XV wieku, dokonujących się w tym okresie przemianach i przełomowości tego stulecia ostatnio także J. Krzyżaniakowa, *Zmierzch średniowiecznej i narodziny nowożytnej Europy*, w: *Polska a świat zachodni na przełomie średniowiecza i nowożytności*, red. F. Mincer, Zielona Góra 1995, s. 9-24.

1348/1349 r., która pochłaniając 1/3 ludności Europy zachodniej doprowadziła do największej w średniowieczu katastrofy demograficznej kontynentu³. Tego rodzaju zjawiska oddziaływały na wiele innych dziedzin życia późnośredniowiecznego społeczeństwa, przede wszystkim na sferę ekonomiczną, przeżywającą w ciągu XIV w. silny regres, którego najtrwalszą konsekwencją stało się załamanie feudalnych form gospodarki wiejskiej. Historycy przedmiotu zwracają jednocześnie uwagę, iż podczas gdy „stara” część kontynentu zmagала się z głębokim kryzysem demograficzno-ekonomicznym, Europa środkowo-wschodnia, szczególnie Czechy, Węgry i Polska, przeżywała okres gospodarczej, społecznej i kulturowej prosperity, awansując w tym czasie niejako w hierarchii państw chrześcijańskiej wspólnoty⁴. Tego procesu wielostronnego rozwoju nie zahamowała nawet „czarna śmierć” z 1348 r., która choć pojawiła się także na terenie „młodszej” Europy, nie zakłóciła stopniowego wzrostu liczby jej ludności w ciągu XIV-XV wieku⁵.

Wśród przejawów kryzysu starego porządku politycznego pierwszorzędne znaczenie miał dokonujący się w ciągu XIV-XV w. proces emancypacji monarchii spod uniwersalistycznej władzy cesarza i papieża oraz ewolucja systemów państwowych w kierunku monarchii stanowych i narodowych⁶. Wydarzeniem, które zmieniło układ sił

³ „Dżuma (...), ze względu na swoje ciągle nawroty musiała wytworzyć wśród ludności „stan nerwowości i strachu”: J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu XIV-XVIII w.*, Warszawa 1986, s. 97; P. Chaunu, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250 -1550)*, Warszawa 1989, s. 169 n.; H. Samsonowicz, *Życie miasta średniowiecznego*, Poznań 2001, s. 119.

⁴ Szczegółowe badania nad tym zagadnieniem przeprowadził J. Kłoczowski, *Rozwój środkowowschodniej Europy w XIV wieku*, w: *Sztuka i ideologia XIV wieku*, red. P. Skubiszewski, Warszawa 1975, s. 13-52; *Rozwój środkowowschodniej Europy w XV wieku*, w: *Sztuka i ideologia XV wieku*, red. P. Skubiszewski, Warszawa 1978, s. 21 n.; *Europa słowiańska w XIV-XV wieku*, Warszawa 1984, s. 69; *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998, s. 126 n. (tu zebrana bogata literatura dotycząca wszystkich zagadnień składających się na średniowieczne dzieje Europy środkowo-wschodniej, s. 491-514). Ponadto z podstawowych prac na ten temat: M. Małowist, *Wschód a Zachód Europy w XIII-XVI wieku. Konfrontacja struktur społeczno-gospodarczych*, Warszawa 1973; idem, *Problem nierówności rozwoju gospodarczego w Europie w późnym średniowieczu*, w: idem, *Europa i jej ekspansja XIV-XVII w.*, wybór art. i wstęp A. Mączak, red. H. Zaremska, Warszawa 1993, s. 14-30; por. także S. Dąbrowski, *Gospodarka polska na tle zachodnioeuropejskiej na przełomie XV i XVI wieku*, w: *Polska a świat zachodni*, s. 59-67.

⁵ J. Kłoczowski, *Europa słowiańska*, s. 51; idem, *Młodsza Europa*, s. 137. O przemianach demograficznych w późnośredniowiecznej Europie m.in. R. Mols, *Introduction à la démographie historique des villes d'Europe du XIV au XVIII siècle*, t. I-III, Louvain 1954-1955, T. Ładogórski, *Studia nad zaludnieniem Polski XIV wieku*, Wrocław 1958; T. Jaworski, *Przemiany w strukturze społecznej Polski i Europy zachodniej na przełomie XV i XVI wieku*, w: *Polska a świat zachodni*, s. 68-85.

⁶ O narodzinach państwa narodowego oraz rozwijającej się u schyłku średniowiecza świadomości i kulturze narodowej: F. Graus, *Die Bildung eines Nationalbewusstseins im mittelalterlichen Böhmen (die vorhussitische Zeit)*, „Historica” 13(1966), s. 5-49; F. Šmahel, *The Idea of the „Nation” in Hussite Bohemia*, „Historica” 16(1969), s. 143-247; F. Graus, *Die nationenbildung der Westslaven im Mittelalter*, Sigmaringen 1980; J. Szűcs, *Nation und Geschichte: Studien*, Köln-Wien 1981; W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie*, s. 175 n.; B. Zientara, *Świt narodów europejskich. Powstanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*, Warszawa 1985; *Państwo, naród, stany w świadomości wieków średnich. Pamięci Benedykta Zientary 1929-1983*, red. A. Gieysztor, S. Gawlas, Warszawa 1990;

politycznych w XIV-wiecznej Europie i zadecydowało o definitywnym upadku uniwersalizmu papieskiego była klęska papieża Bonifacego VIII w konflikcie z królem Francji Filipem IV Pięknym. Wraz z przeniesieniem siedziby papieża do Awinionu zakończył się okres dominacji papieża w walce z cesarstwem o panowanie nad chrześcijańską Europą, a rozpoczął się etap tzw. niewoli awiniońskiej (1309-1378), który był brzemienią dla Kościoła nie tylko w skutki polityczne⁷. W perspektywie jego podstawowej misji ewangelizacyjnej znacznie poważniejszą konsekwencją zaistniałej sytuacji było ujawnienie się w ciągu tych siedemdziesięciu lat i pogłębienie kryzysu w funkcjonowaniu kurii rzymskiej oraz całego Kościoła instytucjonalnego. Najpoważniejszymi jego symptomami były: symonia i nadużycia majątkowe kurii oraz duchowieństwa wszystkich szczebli kościelnej hierarchii, materializm, zeświecczenie oraz obniżenie poziomu moralnego i intelektualnego kleru zarówno diecezjalnego jak i zakonnego⁸.

Do upadku autorytetu moralnego papieża, nadwreżonego już znacznie w okresie niewoli awiniońskiej, doprowadziła ostatecznie wielka schizma w Kościele zachodnim (1378-1415). Pod wpływem wzrastających od połowy XIV w. głosów krytyki upatrujących źródeł kryzysu całej wspólnoty eklezjalnej w istniejącej sytuacji papieża, doszło w 1378 r. do powrotu papieża Grzegorza XI do Rzymu. Elekcji jego następcy, Urbana VI (neapolitańczyka Prignano), nie zaakceptowali jednak kardynałowie francuscy, którzy wybrali własnego papieża - Klemensa VII – z siedzibą w Awinionie⁹. Sytuacja ta doprowadziła do rozłamu w Kościele na dwie obediencje: zwolenników papieża rzymskiego (cesarz i podlegające mu kraje niemieckie, Anglia, Irlandia, Dania, Italia północna, Polska i Węgry) i awiniońskiego (Francja, Hiszpania, Italia południowa i Szkocja)¹⁰. Trwająca bez mała czterdzieści lat schizma przyczyniła

J. Bardach, *Od narodu politycznego do narodu etnicznego w Europie środkowo-wschodniej*, „Kultura i Społeczeństwo” 37(1993), s. 3-16; H. Manikowska, *Wież narodowa i państwowa*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, red. B. Geremek, Warszawa 1997, s. 886-909.

⁷ J. Chélini, *Dzieje religijności w Europie zachodniej w średniowieczu*, Warszawa 1996, s. 323 n.; Y. Renouard, *La papauté d'Avignon*, Paris 1954; C. T. Wood, *Philip the Fair and Boniface VIII*, London 1971.

⁸ S. Swieżawski, *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, Kraków 1990, s. 38-48; J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 1, Warszawa 1986, s. 24 n.; J. Krzyżaniakowa, *Zmierzch*, s. 15-17; B. Janiszewska-Mincer, *Kościół na Zachodzie i w Polsce na przełomie XV/XVI w.*, w: *Polska a świat zachodni*, s. 111-112.

⁹ F. X. Seppelt, *Geschichte der Päpste*, München 1954-1959, t. 4, s. 188-209; O. Přerovský, *L'elezione di Urbano VI e l'insorgere dello scisma d'Occidente*, Roma 1960; E. Delaruelle, E. R. Labande, P. Ourliac, *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)*, w: *Histoire de l'Église*, red. A. Fliche, V. Martin, t. XIV, Paris 1964, s. 4 n.

¹⁰ W. Ullmann, *The Origins of the Great Schism*, London 1948; P. Chaunu, op. cit., s. 205-207; J. Chélini, op. cit., s. 348-349; J. N. D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, Warszawa 1997, s. 317 n.

się do pogłębienia wszystkich oznak kryzysu Kościoła, co w konsekwencji pociągnęło za sobą wzrost nastrojów krytycznych wobec funkcjonowania tej instytucji i stopniowe krystalizowanie się programów reformatorskich.

W tym miejscu dochodzimy do określenia kolejnego, obok pojęcia kryzysu, znamiennego dla jesieni średniowiecza zjawiska, jakim była powszechność dążeń reformatorskich, swoista „pasja” reformowania wszystkich ówczesnych form życia zbiorowego, która stając się udziałem niemalże całej społeczności chrześcijańskiej Europy zapowiadała nadejście nowej epoki¹¹. Z naturalnych względów pierwszorzędne miejsce wśród tych tendencji miała szeroko pojęta idea odnowy Kościoła, podnoszona i dyskutowana w tym czasie przez wszystkich, poczynając od światłych hierarchów kościelnych, monarchów i wybitnych postaci XIV-XV stulecia, takich jak Petrarka, św. Brygida szwedzka czy św. Bernardyn ze Sieny¹², przez środowiska uniwersyteckie, a kończąc na przedstawicielach warstw *illiteratorum*, dostrzegających brak wiarygodności w postawach swoich proboszczów i poszukujących nowych, nie zawsze ortodoksyjnych, dróg zbliżenia do Boga. Podobnie jak zróżnicowane były grupy społeczne wyrażające troskę o kondycję Kościoła i zainteresowane kwestiami religijnymi, różne były także formy, w jakich ujawniało się owo zainteresowanie, jak i zakres postulowanych przemian: „od krytyki obecnego stanu Kościoła, projektów reformy i zmian strukturalnych w Kościele, wychodzących z kręgu teologów i ludzi Kościoła, do antyklerykalnych i antyhierarchicznych – często spontanicznych i żywiołowych – wystąpień ludowych oraz ruchów heretyckich”¹³. Powszechna świadomość potrzeby zmian eklezjalnej rzeczywistości wyraziła się więc w postaci kilku zasadniczych nurtów reformatorskich, związanych z określonym środowiskiem społecznym, uznawanych jednocześnie przez badaczy za zjawiska najbardziej znamienne dla dziejów późnośredniowiecznej Europy. Należy tu wymienić kolejno:

¹¹ J. Haller, *Papsttum und Kirchenreform. Vier Kapitel zur Geschichte des ansiehenden Mittelalters*, Berlin 1903; G. Ladner, *Die mittelalterliche Reformidee und ihr Verhältnis zur Renaissance*, „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung” 60(1952), s. 31-59; S. Ozment, *The Age of Reform 1250-1550. An Intellectual and Religious History of the Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven-London 1980; A. Patschowsky, *Chiliasmus und Reformation im ausgehenden Mittelalter*, w: *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*, red. M. Kerner, Darmstadt 1982, s. 475-496; H. Angermeier, *Die Reichsreform 1410-1555. Die Staatsproblematik in Deutschland zwischen Mittelalter und Gegenwart*, München 1984.

¹² C. Bergendoff, *A Critic of the Fourteenth: St. Brigitta of Sweden*, w: *Medieval and Historiographical Essays in Honour of James Westfall Thompson*, wyd. J. L. Cate, E. N. Anderson, Chicago 1983, s. 3-18; U. Montag, *Ein Birgittinischer Reformentwurf für Papst und Kurie*, „Archivum Historiae Pontificiae” 11(1973), s. 113-148; P. J. Ryan, *The Structure of the Church and the Function of the Hierarchy according to St. Bernardine of Siena*, „Franciscan Studies” 30(1970), s. 147.

¹³ E. Potkowski, *Krytyka i reforma. Teksty publicystyki kościelnej w Polsce XV wieku*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 1993, s. 178-179.

aktywną działalność środowisk uniwersyteckich będących „kuźnicą” najważniejszych projektów reform, ruch soborowy w XV w. jako przejaw tendencji demokratycznych w Kościele, będących programem reformatorskim wyższego duchowieństwa, władców świeckich i ludzi nauki, oraz nurt *devotio moderna* i ruch obserwancki w zakonach – inspirowane oddolnie programy wewnętrznej odnowy wszystkich członków eklezjalnej wspólnoty. Listę tę zamykają późnośredniowieczne ruchy heretyckie z husytyzmem na czele, w dużej mierze o podłożu społecznym, (w przypadku ruchu husyckiego w Czechach również o podłożu narodowym), podejmujące najbardziej radykalną, bo wykraczającą poza ortodoksję, drogę reformy instytucji Kościoła¹⁴.

Pozostawiając na marginesie wizję odnowy Kościoła proponowaną przez ideologów heretyckich, należy zaznaczyć, iż elementem wspólnym, charakterystycznym dla wszystkich ortodoksyjnych projektów reform było postulowanie odnowy całej wspólnoty, zarówno w jej wymiarze instytucjonalnym, zbiorowym, jak i indywidualnym każdego z członków *societatis christianae*¹⁵. Mimo, iż późnośredniowieczny Kościół nie zdobył się na reformę „w wielkim stylu”, porównywalną np. z wcześniejszymi reformami gregoriańskimi, czy późniejszymi – trydenckimi, jednak głoszone wówczas hasła i formułowane programy odnowy miały ogromne znaczenie w życiu katolickiej wspólnoty, ponieważ w dużej mierze to one przygotowały grunt pod wielką reformę XVI wieku¹⁶. Przy ogólnej charakterystyce przemian zachodzących w religijności późnego średniowiecza historycy zwracają uwagę na jeszcze jeden ważny jej aspekt, związany ze zjawiskiem powszechności tendencji reformatorskich w Kościele, jakim jest zauważalny w XIV-XV w. wzrost aktywności mas chrześcijańskich Europy zachodniej i środkowo-wschodniej, ich religijnych potrzeb, świadomości i odpowiedzialności za kondycję Kościoła, wyrażających się przede wszystkim w coraz silniejszym krytycyzmie wobec rzeczywistości kościelnej¹⁷.

¹⁴ S. Swieżawski, *Eklezjologia*, s. 23 n.; J. Krzyżaniakowa, *Koncyliaryści, heretycy i schizmatycy w państwie pierwszych Jagiellonów*, Kraków 1989, s. 5; eadem, *Zmierzch*, s. 19-20.

¹⁵ L. Graf zu Dohna, *Reformatio Sigismundi. Beiträge zum Verständnis einer Reformschrift des fünfzehnten Jahrhunderts*, Göttingen 1960, s. 65-68; E. Potkowski, *Krytyka i reforma*, s. 177.

¹⁶ J. Kłoczowski, *Kryzysy i reformy w chrześcijaństwie zachodnim XIV-XVI w.*, w: idem, *Chrześcijaństwo i historia. Wokół nurtów reformy chrześcijańskiej VIII-XX w.*, Kraków 1990, s. 132, 136 n. Podobnie określił to J. Delumeau: „Próbowano w tym czasie wielu reform, lecz nie było Reformy, ponieważ impuls nie szedł od środka”; *Reformy chrześcijaństwa*, t. 1, s. 38.

¹⁷ Zagadnienie to analizuje m.in. J. Kłoczowski, *Religijność mas ludowych w chrześcijaństwie zachodnim XIII-XVII stulecia*, „Kwartalnik Historyczny” 86(1979), nr 4, s. 1007-1018 (art. przeglądowy); idem, *Kryzysy i reformy*, s. 128-132; A. Molnár, *Aktywność ludu w ruchu reformatorskim. Świadectwo kazań husyckich*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek,

2. Uniwersytety jako główne ośrodki idei reformatorskich Kościoła

Późnośredniowieczne nurty odnowy eklezjalnej były, jak już wcześniej wspomniałam, nie tylko wynikiem świadomej działalności wybitnych przedstawicieli Kościoła instytucjonalnego, ale przede wszystkim formowały się w kręgach elit intelektualnych, w środowiskach uniwersyteckich, zainspirowanych ideą odrodzenia całej katolickiej wspólnoty. To zaangażowanie się ludzi nauki w program reformy Kościoła *in capite et in membris* wydaje się być jednym z najbardziej charakterystycznych elementów panoramy późnośredniowiecznej Europy, jednocześnie zwiastunem czasów nowożytnych i reformacji¹⁸. To bowiem wybitni teologowie uniwersyteccy byli autorami najbardziej radykalnej doktryny reformatorskiej, jaką niewątpliwie stanowił koncyliaryzm oraz w znacznej mierze również zelantami nurtu nowej pobożności i pogłębionej mistyki.

Otwarcia się teologii na problemy współczesnego Kościoła hierarchicznego i potrzebę nowej, pogłębionej religijności całego laikatu, nie da się zrozumieć bez odniesienia go do zjawiska przemian, jakie zachodziły wówczas w tej dyscyplinie naukowej. U podłoża tych zmian leżało przekonanie o konieczności skierowania teologii na nowe tory intelektualnej działalności i postawienia przed nią nowych zadań, zgodnych z duchem i potrzebami czasu. Teologia późnośredniowieczna zaczyna odchodzić od orientacji spekulatywnej i filozofii metafizycznej, powstałych w okresie klasycznej scholastyki XIII wieku (*via antiqua*) i zwraca się „ku problematyce człowieka i społeczeństwa, ku praktycznemu oddziaływaniu na sferę moralności, obyczajowości i postaw religijnych wiernych”¹⁹. Wykształcenie się nurtu teologii praktycznej, pozytywnej, będącej reakcją na spekulację filozoficzną, uprawianą dotychczas w ramach scholastycznego modelu *sacra doctrina*, wiązało się ściśle z pojawieniem się w XIV wieku nowych prądów umysłowych, z okhamizmem na czele,

Wrocław 1978, s. 77-118; S. Bylina, *Laicy w życiu kościelnym Czech u schyłku XIV w. w świetle źródeł wizytacyjnych*, „Sobótka” 36(1981), nr 1, s. 95-101; W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie*, s. 261; A. Vauchez, *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris 1987; G. Lobrichon, *La religion des laïcs en Occident XI-XV siècle*, Paris 1994; por. także A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997; J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa*, s. 30.

¹⁸ J. Kłoczowski, *Chryścianizm elit i mas w Europie środkowowschodniej XV w.*, w: idem, *Chryścianstwo i historia*, s. 149 n.; J. Krzyżaniakowa, *Zmierzch*, s. 17, 21.

¹⁹ K. Bracha, *Teolog, diabeł i zabobony. Świadełstwo traktatu Mikołaja Magni z Jawora „De superstitionibus” (1405 r.)*, Warszawa 1999, s. 47.

które w znaczący sposób zaważyły na sytuacji doktrynalnej środowisk uniwersyteckich późnośredniowiecznej Europy.

Wywodzące się z Oksfordu, głównie z myśli Wilhelma Ockhama²⁰, oraz z Paryża prądy nominalistyczne stanowiły filozoficzną podbudowę nurtu reformatorskiego Kościoła, a w sposób szczególny spowodowały wstrząs wewnątrz skostniałego, scholastycznego modelu teologii. Poprzez zanegowanie poznania metafizycznego na rzecz jedynie dostępnego człowiekowi poznania empirycznego i racjonalnego, Ockham uznał, iż teologia nie jest nauką *sensu stricto*, lecz wiedzą o charakterze moralnym i etycznym. Dał tym samym początek tzw. „nowej teologii”, stawiającej przed sobą zadania w zakresie teorii duszpasterstwa i nowej etyki jako nauki praktycznej, dokonującej oceny postaw jednostek²¹.

Radykalny nominalizm ockhamowski został złagodzony i zmodyfikowany w wersji umiarkowanej przez jednego z najwybitniejszych teologów-reformatorów późnego średniowiecza, profesora i kanclerza uniwersytetu paryskiego, Jana Gersona (zm. 1420 r.), ucznia Piotra z Ailly²². W pismach poświęconych zagadnieniu nowej teologii (zwłaszcza w *De reformatione theologiae*) występował przeciwko widocznemu w XV wieku chaosowi doktrynalnemu. Pozostając pod wpływem poglądów oksfordzkiego nominalisty uznawał jednocześnie, iż teologia powinna być wolna od wszelkiego rodzaju doktrynalnej dominacji²³. Na tej podstawie sformułował własną koncepcję teologii praktycznej jako nauki niespekulatywnej, konkordystycznej i irenistycznej, która zorientowana wyłącznie na zagadnienia wiary, poddaje je intelektualnej refleksji zgodnie z wykładnią Pisma Św. i nauką Kościoła²⁴.

Teologia praktyczna, charakteryzująca się konkretyzmem i silnym rozwojem kazuistyki, skoncentrowana na systematycznym przedstawianiu programu życia chrześcijańskiego zawartego w tekstach biblijnych (zwłaszcza nowotestamentowych) i

²⁰ Na temat doktryny filozoficznej Wilhelma Ockhama i jej oddziaływania K. Michalski, *Odrodzenie nominalizmu w XIV w.*, „Kwartalnik Filozoficzny” 4(1926), s. 172-204; S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 3, Warszawa 1978, s. 300-346; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 435; T. Borawska, K. Górski, *Umysłowość średniowiecza*, s. 141 n.

²¹ Myśl nominalistyczna Ockhama legła również u podstaw kształtującej się w dobie późnośredniowiecznej i nowożytnej teologii moralnej; zob. J. Pryszmont, *Wyodrębnienie się teologii moralnej i jej dzieje do XVIII w.*, „Studia Theologica Varsoviensia” 20(1982), nr 2, s. 163 i 167. O nowej etyce i „nowej teologii” zob. także: S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987; idem, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998, s. 23-40.

²² S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa 2002, s. 148-172.

²³ O wpływie doktryny filozoficznej Ockhama na kształtowanie się nominalizmu paryskiego w ujęciu gersonowskim – S. Swieżawski, *Dzieje filozofii*, t. 4, Warszawa 1979, s. 178 n.

²⁴ E. Gilson, *Historia filozofii*, s. 470-475.

przez to bezpośrednio związana z problematyką moralną i etyczną, pretendowała do roli „teologii dla wszystkich”. W przeciwieństwie do teologii spekulatywnej, zastrzeżonej dla elit intelektualnych, „specjalistów” i klerków, nowy nurt *sacra doctrina* miał się stać wiedzą zbawczą dla każdego człowieka, traktującą zarówno o zagadnieniach z zakresu chrześcijańskiej etyki jak i o przejawach pobożności oraz praktykach religijnych wiernych. Temu celowi miała służyć nie tylko sama koncepcja teologii, ale także formy i nowe „narzędzia” przekazywania tej wiedzy, propagowane szczególnie w kręgu gersonowskim, takie jak literatura popularno-teologiczna, katecheza i predykacja w językach narodowych²⁵.

Charakteryzując zagadnienie formowania się modelu teologii praktycznej i związanych z nim postaw reformatorskich środowisk uniwersyteckich, należy poświęcić również nieco uwagi zjawisku stopniowego przesuwania się centrum fermentu intelektualnego z kręgu zachodnioeuropejskiego na tereny Europy środkowej, który to proces zaczął nasilać się począwszy od połowy XIV wieku. Główną tego przyczyną był ideologiczny i instytucjonalny kryzys, w jakim znalazł się uniwersytet paryski w okresie schizmy zachodniej (1378-1415) oraz migracja z Paryża wielu najwybitniejszych profesorów, zmuszonych do opuszczenia macierzystej uczelni przede wszystkim z powodów politycznych²⁶. Przenosząc się do powstających w tym czasie uniwersytetów w Niemczech, Austrii i Czechach stali się głównymi krzewicielami idei koncyliaryzmu i innych nurtów reformatorskich w Europie środkowej. Do tej czołówki paryskich emigrantów należeli: Henryk Langenstein z Hesji, który udał się do Wiednia, Konrad Gelnhausen – do Heidelbergu, Gerhard Kalkara – najpierw do Wiednia, potem do Kolonii, oraz Henryk Totting z Oyty i Maciej z Janowa, którzy zasilili grono profesorów praskiej Caroliny²⁷. W związku z osłabieniem doktrynalnym i personalnym paryskiej uczelni cały dorobek piśmiennictwa teologiczno-pastoralnego i reformatorskiego późnego średniowiecza stanowi więc w znacznej mierze owoc pracy profesorów teologii, działających na uczelniach w Pradze, Krakowie, Wiedniu i Heidelbergu oraz Lipsku, Erfurcie i Kolonii, reprezentujących, wraz z uniwersytetem w Padwie, „wiodącą siłę reformatorską w łonie pogrążonego w kryzysie zachodniego

²⁵ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii*, t. 4, s. 231.

²⁶ Zagadnienie doktrynalnej, instytucjonalnej oraz politycznej kondycji uniwersytetu paryskiego w drugiej połowie XIV w. omawia Z. Kałuza, „*Translatio studii*”. *Kryzys Uniwersytetu Paryskiego w latach 1380-1400 i jego skutki*, „*Studia Mediewistyczne*”, 15(1974), s. 71-108.

²⁷ E. Winter, *Frühhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirschenreformbestrebungen im 14. Jahrhundert*, Berlin 1964, s. 177-187; Z. Kałuza, „*Translatio studii*”, s. 78.

chrześcijaństwa”²⁸. Nie można jednak zapomnieć, iż to właśnie Jan Gerson i środowisko paryskie wykrystalizowało ostatecznie model teologii praktycznej, przyjętej przez wszystkie środkowoeuropejskie (i nie tylko) uniwersytety, spełniającej podstawowe zadania odnowy eklezjalnej poprzez reformę studiów teologicznych oraz akcentowanie pastoralnej misji Kościoła.

Uniwersytet paryski stanowił również główny ośrodek intelektualny dla rodzącej się w XIV wieku i rozwiniętej w pełni w XV wieku doktryny koncyliaryzmu, będącej fundamentalnym składnikiem szeroko pojętej reformy instytucjonalnej późnośredniowiecznego Kościoła²⁹. Wyrażający nową koncepcję Kościoła pojmowanego jako *tota congregatio fidelium* koncyliaryzm – teoria wyższości soboru nad papieżem, władzy demokratycznej przedstawicieli całej społeczności chrześcijańskiej w osobie ojców soborowych nad monarchiczną i absolutną postawą władzy papieskiej³⁰, zapoczątkowana przez Konrada z Gelnhausen w 1380 r. profesora paryskiej uczelni, dopiero w osobach kolejnych mistrzów - Piotra z Ailly i Jana Gersona - zyskała zagorzałych zwolenników i propagatorów. Koncyliarystyczne poglądy obu teologów przybierały jednakże ton daleki od radykalizmu. Nie negując tradycji prymatu papieża w Kościele oraz przyznając mu w tym względzie wyjątkową pozycję, podkreślały jednocześnie konieczność podporządkowania się papieża uchwałom soboru, który jako instytucja kolegialna, dysponująca głosem poparcia elit *societatis christianae*, jest zdolna do przełamania impasu wywołanego przez schizmę zachodnią i do przeprowadzenia gruntownej i wszechstronnej reformy Kościoła. Jan Gerson przyjmował jednak bardziej umiarkowane stanowisko niż jego mistrz uznając, iż uzależnienie władzy papieskiej od decyzji soborowych jest stanem przejściowym, obowiązującym jedynie do momentu likwidacji schizmy i dokonania najważniejszych przemian sanacyjnych w łonie Kościoła. Teoria Kościoła soborowego przeniknęła wkrótce do reformatorsko nastawionych środowisk innych uniwersytetów europejskich,

²⁸ K. Bracha, op. cit., s. 48.

²⁹ Istotę koncyliaryzmu, jego źródła, ogniska i niektóre jego odmiany omawia szczegółowo S. Swieżawski, *Eklezjologia*, s. 166-191; idem, *Moralne i polityczne następstwa koncyliaryzmu średniowiecznego*, w: idem, *Dobro i tajemnica*, Warszawa 1995, s. 99-118; idem, *Kłeska koncyliaryzmu*, w: ibidem, s. 119-142; zob. także P. De Vooght, *Der Konziliarismus auf dem Konzil von Konstanz*, w: *Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee*, ed. R. Bäumer, Darmstadt 1976 (tam również inne artykuły); M. Markowski, *Idea koncyliaryzmu na tle doktrynalnym XIV wieku*, „*Analecta Mediaevalia*” 12(1999), s. 145-156.

³⁰ Zasadniczy sens idei koncyliarystycznej trafnie sformułował S. Swieżawski: „W rzeczywistości istota koncyliaryzmu nie polega na tezie o wyższości soboru nad papieżem, lecz na przekonaniu, że we władaniu Kościołem powinien uczestniczyć cały Kościół reprezentowany na soborze powszechnym”; *Eklezjologia*, s. 145-146.

zyskując szczególnie silne grono orędowników wśród profesorów uczelni padewskiej (kardynał Franciszek Zabarella) oraz praskiej Karoliny, zwłaszcza w osobie Mateusza z Krakowa (ok.1345-1410) wybitnego teologa XIV wieku³¹, który w dziele *De squaloribus curiae Romanae*, uznawanym za jeden z najsurowszych traktatów piętnujących nadużycia kurii rzymskiej, przedstawił własną koncyliarystyczną wizję Kościoła³². Na początku XV wieku główną – obok Paryża – twierdzą koncyliaryzmu stał się uniwersytet krakowski na czele z wykształconymi w Padwie i Pradze wybitnymi prawnikami – biskupem krakowskim i pierwszym kanclerzem jagiellońskiej uczelni Piotrem Wyszem, biskupem poznańskim Andrzejem Łaskarzem oraz rektorem krakowskiej Wszechnicy Pawłem Włodkowicem, którzy jako członkowie polskiej delegacji brali czynny udział w soborowych dyskusjach w Pizie i Konstancji³³. Grupa kurialistów (antykoncyliarystów), uznających absolutyzm władzy papieskiej w kierowaniu Kościołem, stanowiła mniejszość w środowiskach intelektualnych tego czasu. Likwidacja schizmy, realizacja idei koncyliaryzmu - Kościoła soborowego - wspólnoty wszystkich wiernych, duchownych i świeckich, mających te same prawa i obowiązki względem religijnej społeczności, dążenie do przeprowadzenia gruntownej reformy eklezjalnej *in capite et in membris* (poczynając od kurii rzymskiej), przezwyciężenie zagrożenia jakie niósł ze sobą heterodoksyjny nurt husytyzmu, to główne wytyczne programów trzech wielkich soborów XV wieku (Piza – 1409 r., Konstancja – 1414-1418 i Bazylea – 1431-1449), które przez około 40 lat koncentrowały uwagę całego świata chrześcijańskiego, a przede wszystkim

³¹ Najwybitniejszy teolog-reformator polskiego pochodzenia. Absolwent wydziału *artes* i teologii uczelni praskiej, uczeń nominalisty Henryka Tottinga z Oyty. Propagator idei teologii praktycznej i czeskiego nurtu *devotio moderna* pełniący również funkcję kaznodziei synodalnego w Pradze. Około 1390 r. opuścił tamtejszą uczelnię, udając się do nowo powstałego uniwersytetu w Heidelbergu (1387), którego został rektorem (1396). W 1405 r. został biskupem w Wormacji, pełniąc jednocześnie obowiązki doradcy cesarza Ruprechta. O życiu i działalności Mateusza z Krakowa: J. Krzyżaniakowa, *Mateusz z Krakowa. Działalność z Pradze w latach 1355-1394*, „Roczniki Historyczne” 29(1963), s. 9-57; A. Szafrński, *Mateusz z Krakowa. Wstęp do badań nad życiem i twórczością naukową*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej” 8(1967), s. 25-92.

³² S. Swieżawski, *Eklezjologia*, s. 42. Traktat ten występował również pod tytułem *De praxi Romanae Curiae* lub *Moyses sanctus*; zob. *Mateusza z Krakowa De praxi Romanae Curiae*, wyd. W. Seńko, Wrocław 1969, s. 72-122; *Mateusz z Krakowa, O praktykach kurii rzymskiej oraz dwa kazania synodalne o naprawie obyczajów kleru*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył W. Seńko, Warszawa 1970; Z. Kałuża, *Eklezjologia Mateusza z Krakowa. (Uwagi o De praxi Romanae Curiae)*, „Studia Mediaevistyczne” 18(1977), z. 1, s. 51-174.

³³ Podstawowa literatura dotycząca udziału Polski w soborach XV wieku: T. Silnicki, *Sobory powszechne a Polska*, Warszawa 1962; K. Pieradzka, *Uniwersytet Krakowski w służbie państwa i wobec soborów w Konstancji i Bazylei*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364-1764*, t. I, red. K. Lepszy, Kraków 1964, s. 91-137; M. Markowski, *Uniwersytet Krakowski a sobory pierwszej połowy XV wieku*, „Acta Mediaevalia” 12(1999), s. 177-211; T. Wünsch, *Kirchenreform und Konziliarismus in Polen: Europäischer Kontext und eigenständige Entwicklung*, „Acta Mediaevalia” 12(1999), s. 159-174.

uczestniczącego w nich aktywnie środowiska klerykalnego, monarszego i uniwersyteckiego katolickiej Europy³⁴.

Koncyliaryzm jako droga reformy Kościoła instytucjonalnego zakończył się w 1449 r. wraz z klęską soboru w Lozannie, będącego kontynuacją obrad bazylejskich. Zwolennicy tej doktryny musieli w końcu uznać wyższość władzy papieskiej nad soborową i podporządkować się jej³⁵. Również wiele dekretów uchwalonych przez kolejne sobory, a odnoszących się do reformy kurii rzymskiej i pozostałych stopni kościelnej hierarchii (likwidacja nadużyć finansowych w kurii, zniesienie annat i innych opłat na jej rzecz, ograniczenie prawa papieża do wydawania interdyktu, walka z symonią i nepotyzmem i inne) nie doczekało się realizacji. Mimo klęski koncyliaryzmu i niepowodzenia programu soborowej reformy Kościoła, doktryna sformułowana przez paryskich profesorów i propagowana przez większą część elit intelektualnych Europy, świadomych niedomagań współczesnej instytucji kościelnej, w znacznej mierze przyczyniła się do zwiększenia fermentu intelektualno-reformatorskiego epoki³⁶. Wskazała bowiem kierunek koniecznych przemian w łonie Kościoła hierarchicznego i laikatu oraz zainspirowała, na niespotykaną dotąd skalę, kręgi elit intelektualnych do włączenia się w sanacyjne dzieło tej instytucji.

Radykalne otwarcie się środowisk uniwersyteckich na problemy ówczesnego Kościoła zaowocowało nie tylko ich udziałem w stworzeniu i propagowaniu doktryny koncyliarystycznej oraz związanego z nią programu strukturalnej odnowy kościelnej, postulowanych przez kolejne sobory XV-wieczne. Odnowienie studiów teologicznych, umiejscowienie ich na innej, niespekulatywnej płaszczyźnie wypowiedzi i nadanie im charakteru wiedzy praktycznej, ściśle powiązanej ze sferą moralności i etyki chrześcijańskiej, pozwoliło na aktywne włączenie się nurtu nowej teologii w działalność reformatorską Kościoła, przede wszystkim w zakresie podniesienia poziomu moralnego i umysłowego duchowieństwa oraz akcentowania jego powołania katechetycznego i duszpasterskiego. Mateusz z Krakowa, jeden z najwybitniejszych propagatorów teologii

³⁴ O przebiegu obrad soborowych w Pizie, Konstancji i Bazylei zob. m.in. T. Silnicki, *Sobory; Das Konstanzer Konzil*, ed. R. Bäumer, Darmstadt 1977; P. Chaunu, *Czas reform*, s. 212-218; S. Swieżawski, *Eklezjologia*, s. 145 n. Por. także W. Marschall, *Schlesier auf dem Konzil von Konstanz*, w: *Festschrift für B. Stasiewski. Beiträge zur ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte*, red. G. Adrian, J. Gottschalk, Köln-Wien 1975; idem, *Schlesier auf dem Konzil von Basel*, „*Annuaire Historiae Conciliorum*” 8(1976), s. 294-325; J. Drabina, *Stosunek biskupów wrocławskich do koncyliaryzmu w dobie soboru bazylejskiego (1431-1449)*, „*Wrocławskie Studia Teologiczne Colloquium Salutis*” 9(1977), s. 105-120.

³⁵ S. Swieżawski, *Klęska koncyliaryzmu*, s. 130 n.

³⁶ Świadczy o tym choćby polska twórczość o tematyce koncyliarystycznej; por. W. Bucichowski, *Polskie traktaty koncyliarystyczne z połowy XV wieku*, Warszawa 1987.

praktycznej w Europie środkowej, w swoim traktacie *Rationale operum divinorum*³⁷, idąc za Gersonem, postrzegał teologię jako wiedzę o życiu chrześcijańskim, której zasadniczym punktem zainteresowania winien być konkretny człowiek, jego moralność i przeżycia religijne. W dziele tym sformułował teorię o teologii jako medycynie oraz o kapłaństwie i pastoralnym posłannictwie Kościoła jako „lecznicy chorych dusz”³⁸.

Na przełomie XIV i XV w. ważnym ośrodkiem podejmującym hasła odnowy Kościoła *in capite et in membris*, zwłaszcza w wymiarze poprawy intelektualno-moralnej kondycji duchowieństwa na wszystkich szczeblach kościelnej hierarchii, stało się środowisko intelektualne Pragi z uniwersytetem Karola na czele. Migrujący tu z Paryża nominaliści i zwolennicy teologii praktycznej - Henryk Totting z Oyty i Maciej z Janowa - oraz ich prascy uczniowie – Henryk i Konrad z Soltau (Sołtowa), Jan z Kwidzyna, Henryk Bitterfeld, Albert Engelschalk i Mateusz z Krakowa, podejmując w swej działalności naukowej, dydaktycznej i kaznodziejskiej zagadnienia dotyczące eklezjalnej odnowy, włączali się w rozwijający się tu od połowy XIV w. odgórny nurt reformatorski, zainicjowany przez arcybiskupa Ernesta z Pardubic³⁹. Obraną przez niego drogą podniesienia poziomu życia i jakości posługi duszpasterskiej czeskiego duchowieństwa były płomienne wystąpienia cieszących się autorytetem kaznodziejów-reformatorów⁴⁰. Pierwszym zelanem tego ruchu był Konrad z Waldhausen (zm. 1369 r.) – austriacki kanonik reguły św. Augustyna, sprowadzony przez arcybiskupa do Czech w 1363 roku⁴¹. Podobną działalność kaznodziejską rozpoczął nieco później również Jan Milič z Kroměříža (zm. 1374 r.) oraz Maciej z Janowa (zm. 1394 r.)⁴². W swoich kazaniach i pismach atakowali duchowieństwo za zaniedbywanie obowiązków duszpasterskich, demoralizację, zeświecczenie stylu życia, nadmierny materializm oraz

³⁷ *Matthaei de Cracovia „Rationale operum divinorum” (Theodicea)*, ed. V. Rubczyński, „Archiwum Komisji do Badań Historii Filozofii w Polsce”, t. 3, Kraków 1930; Z. Kałuża, *Metateologia Mateusza z Krakowa. Rozważanie wstępne nad „Rationale operum divinorum”*, „Studia Mediewistyczne” 20(1980), z. 1, s. 19-90.

³⁸ W. Rubczyński, *Mateusza z Krakowa „Rationale operum divinorum”*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności” 15(1910), s. 21; A. Szafranski, *Mateusz z Krakowa*, s. 51.

³⁹ J. Krzyżaniakowa, *Praskie środowisko intelektualne w okresie przedhusyckim*, w: *Czechy i Polska. Na szlakach ich kulturalnego rozwoju*, red. J. Wyrozumski, Kraków 1998, s. 37 n.

⁴⁰ O działalności reformatorskiej Ernesta z Pardubic i tzw. praskim kaznodziejstwie prehusyckim m.in. Z. Fiala, *Předhusitské Čechy (1310-1419)*, Praha 1968; S. Bylina, *Czeska myśl reformatorska w drugiej połowie XIV wieku i jej echa na Śląsku*, „Zeszyty Naukowe KUL”, t. 21(1978) nr 3-4, s. 66-74.

⁴¹ F. Loskot, *Konrad Waldhauser*, Praha 1909; S. Bylina, *Wpływy Konrada Waldhausena na ziemiach polskich w drugiej połowie XIV wieku i pierwszej połowie XV wieku*, Wrocław 1966; E. Winter, *Frühhumanismus*, s. 79 n.

⁴² F. Loskot, *Milič z Kroměříže*, Praha 1924; V. Kybal, *M. Matěj z Janova*, Praha 1905; B. Leszczyńska, *Jan Milicz z Kromieryža i jego kontakty z ziemiami polskimi*, „Sobótka” 15(1960), nr 1, s. 15-22; E. Winter, *Frühhumanismus*, s. 86 n. i 133 n.; J. Krzyżaniakowa, *Praskie środowisko*, s. 32 n., 36.

ignorancję⁴³. Głównym ośrodkiem ich działalności predykacyjnej był praski kościół św. Galla a od lat dziewięćdziesiątych XIV stulecia również Kaplica Betlejemska, ufundowana przez mieszczan⁴⁴. Ten nurt surowej krytyki negatywnych przejawów życia kleru - jak i wiernych - przybierał na sile przez cały okres przedhusycki, aby ostatecznie zradykalizować się w husytyzmie - heterodoksyjnej koncepcji odnowy Kościoła, zainicjowanej u progu XV wieku przez profesora i rektora uniwersytetu praskiego, Jana Husa (1371-1415), znakomitego filozofa i teologa, głównego obrońcy i propagatora idei Jana Wiklefa⁴⁵. Należy jednak zaznaczyć, iż w pierwszym etapie swej reformatorskiej aktywności, tzn. w latach 1402-1412, nie wykroczył poza katolicką ortodoksję i był popierany przez samego króla Wacława IV, przychylnie nastawionego do wszelkich inicjatyw reformatorskich, skierowanych nie tylko wobec instytucji kościelnej. Miejscem radykalnych i ostrych w swej wymowie kazań Husa stała się także Kaplica Betlejemska, w której występował szczególnie przeciw nadużyciom kurii rzymskiej oraz wypaczeniom całej hierarchii kościelnej, poczynawszy od urzędu papieskiego.

Specyfika i oryginalność czeskiej reformy przedhusyckiej wynikała z jej ogólnochrześcijańskiej perspektywy i zasięgu, z dążenia do przemiany nie tylko struktury instytucjonalnej Kościoła, ale całej *societatis christianae*. Podczas gdy pierwsze pokolenie zelantów tego ruchu widziało Kościół przede wszystkim jako społeczność klerykalną i koncentrowało uwagę na odnowie moralnej duchowieństwa wszystkich szczebli hierarchii, młodsze pokolenie reformatorsko nastawionych mistrzów praskiej Karoliny rozumiało Kościół jako wspólnotę wszystkich wiernych, nie rozgraniczając programu odnowy na „wersję” klerykalną i świecką, lecz nawołując całą społeczność chrześcijańską do głębokiej wewnętrznej przemiany jakości życia. Do tego pokolenia praskich reformatorów, wykorzystujących również swoje umiejętności predykacyjne, należeli: Henryk Totting z Oyty i jego uczniowie - Mateusz z Krakowa, Jan z Kwidzyna, Konrad z Soltau oraz Mikołaj z Jawora⁴⁶. W licznych traktatach

⁴³ Głosy krytyki stylu życia duchowieństwa parafialnego podnosiły się także ze strony świeckich, co potwierdzają czeskie źródła wizytacyjne tego okresu; por. S. Bylina, *Laicy w życiu kościelnym*, s. 95-101.

⁴⁴ E. Winter, *Frühhumanismus*, s. 137.

⁴⁵ O husytyzmie w Czechach i jego recepcji na ziemiach polskich ostatnio F. Šmahel, *Husitská revoluce*, t. I-IV, Praha 1993 (tam wcześniejsza literatura przedmiotu); *Husitství – Reformace – Renesance. Sborník k 60 narozeninám Františka Šmahela*, t. I-III, Praha 1994; P. Kras, *Husyci w piętnastowiecznej Polsce*, Lublin 1998; zob. także *Polskie echa husytyzmu. Materiały z konferencji naukowej, Kłodzko 27-28 września 1996*, red. S. Bylina i R. Gładkiewicz, Warszawa 1999.

⁴⁶ E. Maleczyńska, *Ruch husycki w Czechach i w Polsce*, Warszawa 1959, s. 259 n.; S. Bylina, *Licetum- illicitum. Mikołaj z Jawora o pobożności masowej i zabobonach*, w: *Kultura elitarna a kultura ludowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław 1978, s. 138; idem, *Czeska myśl*, s. 67 n.; J.

teologiczno-duszpasterskich oraz w kazaniach uniwersyteckich i synodalnych starali się piętnować nadużycia i błędy kleru, szczególnie jego ignorancję, widząc w nich przyczynę negatywnych zjawisk także w dziedzinie religijności wiernych. Szczególnie ostre zarzuty wobec czeskiego kleru padały z ust Mateusza z Krakowa, który pełniąc w okresie praskim również funkcję kaznodziei synodalnego, używał wobec występnych duchownych takich określeń jak „diabły”, „złodzieje” i „rabusie”, ubolewając przy tym, iż „troskę o Kościół powierza się ludziom, którym nie powierzyłoby się niewielkiej nawet sumy pieniędzy”⁴⁷. Fundamentalną w tym względzie kwestię podjął Henryk z Oyty, który zanegował prawo sprawowania funkcji duchownych przez kapłana trwającego w grzechu śmiertelnym, ponieważ „nawet gdy czyni dobro, stale na nowo grzeszy”⁴⁸. Zagadnienie to rozwinał jego uczeń i późniejszy profesor uniwersytetu w Heidelbergu - Konrad z Soltau, który dowodził nieważności sakramentu sprawowanego przez kapłana nie zachowującego celibatu⁴⁹. Znaczenie poglądów głoszonych przez obu tych praskich reformatorów polegało przede wszystkim na tym, iż nigdy wcześniej nie podkreślono tak wyraźnie społecznego wymiaru kapłaństwa – zależności świętości Kościoła jako wspólnoty wszystkich wiernych od świętości życia służących mu kapłanów.

Szersze pojęcie Kościoła wypracowane przez nową eklezjologię późnośredniowieczną oraz rozwijana począwszy od soboru laterańskiego IV koncepcja kapłaństwa i duszpasterskiej misji Kościoła jako „lecznicy” chorych dusz (i teologii przyrównywanej do medycyny) spowodowały, iż na „liście” błędów i wykroczeń kleru piętnowanych przez reformatorsko nastawionych teologów i kaznodziejów znalazły się także zarzuty, iż duchowni nie „leczą”, lecz tolerują różnego rodzaju *superstitiones* – zabobony i zwyczaje o korzeniach przedchrześcijańskich, praktykowane przez lud w ramach zewnętrznych form pobożności. Podejmowana w wielu traktatach i kazaniach krytyka superstycji, aprobowania tych błędnych praktyk przez czeski kler parafialny, jest traktowana przez badaczy przedmiotu jako „integralny, konstytutywny element programu naprawy Kościoła czeskich środowisk reformatorskich, realizowany na

Krzyżaniakowa, *Henryk Totting z Oyty i jego prascy uczniowie*, „Roczniki Historyczne” 61(1995), s. 87-109.

⁴⁷ Mateusza z Krakowa *De praxi Romanae Curiae*, wyd. W. Seńko, Wrocław 1969, s. 184 (kazanie synodalne); cyt. za Z. Kałużą, *Eklezjologia*, s. 78.

⁴⁸ H. Lang, *Heinrich Totting von Oyta. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der ersten deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik*, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen” 33(1937), z. 4/5, s. 20.

⁴⁹ E. Winter, *Frühhumanismus*, s. 123.

drodze zabiegów pastoralnych, religijnego nauczania i przekonywania, korygowania błędów i nadużyć w kulcie”⁵⁰.

Polityka narodowościowa króla Wacława doprowadziła ostatecznie do uchwalenia dekretu kutnohorskiego (19 I 1409 r.), zapewniającego Czechom uprzywilejowaną pozycję w praskiej wszechnicy, i spowodowała masowy exodus profesorów-obcokrajowców z Pragi i emigrację do nowo powstałych uniwersytetów Europy środkowej⁵¹. Uczelnia praska stała się pierwszą wszechnicą ściśle narodową, przypłacając jednakże ten fakt utratą znacznego grona wybitnych mistrzów, ludzi nauki, światłych teologów-reformatorów, którzy migrując do formujących się dopiero uniwersytetów środkowoeuropejskich przeszczepiali na „świeży grunt” idee czeskiej, oryginalnej i szeroko pojętej reformy Kościoła, kształtując tym samym „kręgosłup” doktrynalny i programowy miejscowych wydziałów teologicznych oraz elit intelektualnych. Jedną z tych uczelni, które w ogromnej mierze czerpały z dorobku naukowego i reformatorskiego praskiej Karoliny, był niewątpliwie uniwersytet krakowski, wraz z erygowanym w 1397 r. wydziałem teologicznym⁵², którego kadry w dużym stopniu rekrutowały się z absolwentów uczelni praskiej oraz padewskiej (głównie wydział prawa), z grona mistrzów zagranicznych o europejskiej sławie⁵³.

⁵⁰ K. Bracha, *Teolog*, s. 67. Omówieniu zagadnienia krytyki superstycji w piśmiennictwie reformatorskim późnego średniowiecza autor poświęcił trzeci rozdział swej pracy, s. 47-84. O stosunku Kościoła do kultury i wierzeń ludowych późnego średniowiecza oraz zawartych w nich reliktach wierzeń pogańskich liczne prace S. Byliny, przede wszystkim: *Licium-illicitum*, s. 137-153; *Kościół a kultura ludowa w Polsce późnego średniowiecza*, s. 197-215; *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, s. 54-93; *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, s. 170-192; zob. także inne prace K. Brachy: *Magia słowa. Świadectwa teologów i wierzenia popularne w XV wieku*, „Kwartalnik Historyczny” 98(1991), nr 3, s. 17-32; *Krzyż – znak sakralny i gest modlitewny. Świadectwo Augustyna a wierzenia popularne późnego średniowiecza*, „Sprawozdania PTPN. Wydział Nauk o Sztuce” 109(1991), s. 167-177; *Latawiec. Z katalogu imion rodzimych duchów i demonów w źródłach średniowiecznych*, w: *Ludzie, Kościół, wierzenia*, s. 313-334.

⁵¹ E. Małczyńska, *Ruch husycki*, s. 282 n.; J. Krzyżaniakowa, *Praskie środowisko*, s. 40.

⁵² Podstawowa literatura dotycząca średniowiecznych dziejów krakowskiej uczelni i jej profesorów: J. Fijałek, *Studia do dziejów Uniwersytetu Krakowskiego i jego wydziału teologicznego w XV wieku*, Kraków 1898; K. Morawski, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. I, Kraków 1900; *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364-1764*, red. K. Lepszy, t. I, Kraków 1964; A. Vetulani, *Początki najstarszych wszechnic środkowoeuropejskich*, Wrocław 1970; M. Markowski, *Dzieje wydziału teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397-1525*, Kraków 1996; J. Wyrozumski, *Z najstarszych dziejów Uniwersytetu Krakowskiego. Szkice*, Kraków 1996; K. Stopka, A. K. Banach, J. Dybiec, *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 2000.

⁵³ Według obliczeń J. Krzyżaniakowej, najstarsza lista profesorów krakowskiej uczelni (z 1404 r.) obejmuje 31 nazwisk, spośród których 25 to absolwenci praskiej Karoliny; *Praskie środowisko*, s. 21; zob. także eadem, *Związki uniwersytetu praskiego z uniwersytetem krakowskim w drugiej połowie XIV wieku*, „Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis” 5(1964), s. 94 n.

Podstawowa literatura dotycząca średniowiecznych dziejów krakowskiej uczelni i jej profesorów: J. Fijałek, *Studia do dziejów Uniwersytetu Krakowskiego i jego wydziału teologicznego w XV wieku*, Kraków 1898; K. Morawski, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. I, Kraków 1900; *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364-1764*, red. K. Lepszy, t. I, Kraków 1964; A. Vetulani, *Początki najstarszych wszechnic środkowoeuropejskich*, Wrocław 1970; M. Markowski, *Dzieje wydziału*

Początki działalności naukowej odnowionego w 1400 roku uniwersytetu kazimierzowskiego wiążą się w sposób szczególny z postacią wspomnianego już wielokrotnie praskiego (później heidelberskiego) profesora Mateusza z Krakowa - spadkobiercy nominalizmu Henryka z Oyty - którego poglądy na praktyczne zadania nowej teologii oraz idee sanacji Kościoła w duchu koncyliarystycznym pozostawiły niezatarte piętno na formacji intelektualnej, doktrynalnej i reformatorskiej zwłaszcza pierwszego pokolenia krakowskich profesorów – w większości wychowanków praskiej uczelni - odbijając się echem w działalności naukowej ich uczniów⁵⁴. Do rodzimego grona spadkobierców i kontynuatorów poglądów Mateusza z Krakowa należeli przede wszystkim: Jan Isner, Bartłomiej z Jasła, Mikołaj Wigand, Stanisław ze Skalbmierza, Mikołaj z Pyzdr, a także czołowi przedstawiciele elity intelektualnej, skupionej wokół dworu królowej Jadwigi: Jan Szczekna (Štekna), Henryk Bitterfeld oraz Stefan Palecz (Paleč) i Maurycy Rvaczka (Rvačka). Wpływy myśli mateuszowej (oraz innych praskich nominalistów) zauważalne są także w pismach młodszego pokolenia mistrzów uniwersytetu krakowskiego: Mikołaja z Kozłowa, Benedykta Hesse, Jakuba z Paradyża i Jana Kantego⁵⁵. Pisma reformatorskie późniejszego rektora uniwersytetu w Heidelbergu wywarły szczególny wpływ na kształtowanie się poglądów dwóch największych polskich orędowników odnowy instytucjonalnej Kościoła w duchu koncyliarystycznym – Andrzeja Łaskarza i Pawła Włodkowica⁵⁶.

Realizując przesłanie teologii praktycznej, akcentującej problem odnowy życia chrześcijańskiego wiernych, głównie poprzez przypominanie i ożywianie misji

teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397-1525, Kraków 1996, J. Wyrozumski, *Z najstarszych dziejów Uniwersytetu Krakowskiego. Szkice*, Kraków 1996.

⁵⁴ W okresie, gdy Mateusz pełnił funkcję profesora na praskiej Karolinie, na uczelni tej stopnie naukowe otrzymało około 200 Polaków, a około 30 podjęło na nim również działalność naukowo-dydaktyczną; J. Krzyżaniakowa, *Mateusz z Krakowa*, s. 50; eadem, *Profesorowie krakowscy na uniwersytecie w Pradze*, w: *Cracovia – Polonia – Europa, Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Jerzemu Wyrozumskiemu*, red. W. Bukowski i in., Kraków 1995, s. 505-527.

⁵⁵ M. Rechowicz, *Po założeniu Wydziału Teologicznego w Krakowie (wiek XV)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. I, Lublin 1974, s. 111. Sylwetki naukowe tych postaci przedstawia M. Markowski, *Dzieje wydziału*, s. 100-112, 129-132, 139-145, 151-152 (tam cytowana starsza literatura przedmiotu); por. także M. Rechowicz, *Św. Jan Kanty i Benedykt Hesse w świetle krakowskiej kompilacji teologicznej z XV w.*, Lublin 1958.

⁵⁶ M. Frontczyk, *Andrzej Łaskarz z Gosławic herbu Godziemba biskup poznański*, „Nasza Przeszłość” 30(1969), s. 125-170; K. Ożóg, *Udział Andrzeja Łaskarza w sprawach i sporach polsko-krzyżackich do soboru w Konstancji*, w: *Polska i jej sąsiedzi w późnym średniowieczu*, red. K. Ożóg, S. Szczur, Kraków 2000, s. 159-186, J. Krzyżaniakowa, *Andrzej Łaskarz – „patron” polskich koncyliarystów*, w: *Ludzie, Kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy środkowej (średniowiecze –czesna epoka nowożytna) ofiarowane Stanisławowi Bylinie*, Warszawa 2001, s. 265-278; L. Ehrlich, *Rektor Paweł Włodkowic, rzecznik obrony przeciw Krzyżakom*, Kraków 1963; J. Wiesiołowski, *Prace i projekty Pawła Włodkowica – Konstancja, zimą 1415 i 1416 roku*, „Roczniki Historyczne” 35(1969), s. 93-123; K. Górski, *Paweł Włodkowic*, w: *PSB*, t. 25, s. 377-381.

katechetycznej i pastoralnej Kościoła, mistrzowie krakowskiego wydziału teologicznego a także prawnego, idąc śladami Mateusza z Krakowa, aktywnie włączyli się w opracowywanie traktatów teologiczno-duszpasterskich, mających spełniać funkcję pierwszych podręczników pastoralnych dla duchowieństwa diecezjalnego. Uzupełniały one XIV- i XV-wieczne rozporządzenia synodalne biskupów i archidiaconów, dotyczące podniesienia poziomu moralnego i intelektualnego księży oraz związanej z nim posługi duszpasterskiej, i tym samym wpisywały się w ogólne dążenie Kościoła w Polsce do intensyfikacji nauczania wiernych na szczeblu parafialnym⁵⁷. Do najważniejszych osiągnięć krakowskiej teologii i kanonistyki XV-wiecznej w dziedzinie pastoralnej należy traktat: *Ad celebrantes missam* Bartłomieja z Jasła (zm. ok. 1407)⁵⁸, *Expositio missae* i *De abusibus missarum* Jana Isnera (zm. 1411)⁵⁹, *De officio missae* Jana z Kluczborka (zm. po 1423)⁶⁰, *Tractatus de Eucharistiae Sacramento et missae officio* Mikołaja Störa ze Świdnicy (zm. 1424), *Speculum sacerdotium* Andrzeja z Kokorzyna (zm. 1435)⁶¹, *Tractatus sacerdotalis de sacramentis* Mikołaja z Błonia (zm. po 1438)⁶² oraz *Commentum in officium missae* Pawła z Pyskowic (zm.ok.1470)⁶³. Wymienione traktaty teologiczno-duszpasterskie nie były jedynymi tego rodzaju rodzimymi opracowaniami, lecz należały do najbardziej znanych

⁵⁷ Począwszy od XIV w. do statutów synodalnych zaczęto dołączać opracowania mające charakter małych „podręczników” liturgiczno-pastoralnych dla kleru diecezjalnego. Tego rodzaju materiały uzupełniały statuty biskupa Nankera z 1320 r., Wojciecha Jastrzębca (1423), biskupa przemyskiego Macieja (1415), biskupa wrocławskiego Jana (1427) oraz biskupa chełmskiego Jana Biskupca (1434-1440); M.T. Zahajkiewicz, *Średniowieczna twórczość teologiczno-pastoralna środowisk uniwersyteckich Europy środkowo-wschodniej na użytek duszpasterzy*, w: *Średniowieczny Kościół polski. Z dziejów duszpasterstwa i organizacji kościelnej*, red. M. T. Zahajkiewicz, S. Tylus, Lublin 1999, s. 127-128.

⁵⁸ Jest to najstarszy rodzimy podręcznik duszpasterski, nie mający w pełni formy traktatu i odbiegający od późniejszych tego rodzaju dzieł zarówno objętościowo jak i jakościowo; M. T. Zahajkiewicz, *Polskie traktaty teologiczno-duszpasterskie okresu przedtrydenckiego*, ABMK 21(1970), s. 201; M. Kowalczyk, *Bartłomiej z Jasła*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej” 5(1965), s. 3-23; W. Bielak, *Devotio moderna w polskich traktatach duszpasterskich powstałych do połowy XV wieku*, Lublin 2002, s. 118-119, 128-130 i 145-146.

⁵⁹ J. Zathej, *Jan Isner*, w: PSB, t. 10, s. 434-436; M. Markowski, *Dzieje wydziału*, s. 100-104; W. Bielak, *Devotio moderna*, s. 119-122, 130-133 i 146-157.

⁶⁰ K. Wójcik, *Jan z Kluczborka*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce” 4(1971), s. 73-150; idem, *Jan z Kluczborka, Filozof i teolog Uniwersytetu Krakowskiego*, Lublin 1995.

⁶¹ Zachowała się tylko część tego traktatu dotycząca mszy św. pt. *Expositio canonis missae*; H. Barycz, *Andrzej z Kokorzyna*, w: PSB, t. 1, s. 107; M. Markowski, *Poglądy filozoficzne Andrzeja z Kokorzyna*, „Studia Mediewistyczne” 6(1964), s. 55-136; idem, *Dzieje wydziału*, s. 132-134. Analizę treści *Expositio canonis missae* przeprowadził ostatnio W. Bielak, *Devotio moderna*, s. 134-137.

⁶² Dzieło to zyskało ogólnoeuropejski rozgłos i było najpopularniejszym traktatem teologiczno-duszpasterskim pod koniec XV wieku; M. T. Zahajkiewicz, „*Tractatus sacerdotalis*” Mikołaja z Błonia na tle teologii przełomu wieku XIV i XV, Lublin 1979; J. Wiesiołowski, *Środowiska kościelne i kultura*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, s. 303; K. Stopka, A. K. Banach, J. Dybiec, *Dzieje Uniwersytetu*, s. 55.

⁶³ Z. Włodek, *Paweł z Pyskowic*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej” 5(1965), s. 142-168.

i rozpowszechnionych wśród polskiego duchowieństwa diecezjalnego XV wieku, o czym może świadczyć choćby liczba ich egzemplarzy bibliotecznych, które przetrwały⁶⁴. Niektóre z tych podręczników były przeznaczone dla księży lokalnych, pracujących na określonym we wstępie terenie. Przykładem takiej pracy jest traktat Mikołaja z Błonia, napisany głównie z myślą o diecezji poznańskiej, oraz Andrzeja z Kokorzyna, skierowany do proboszczów miejskich i wiejskich parafii diecezji krakowskiej. Większość tych opracowań koncentrowała się wokół problemu mszy św. i zasad jej prawowiernego sprawowania, co wiązało się ściśle z XV-wieczną liturgiczną koncepcją duszpasterstwa, stawiającą sakrament Eucharystii w centrum posługi pastoralnej i życia religijnego wiernych⁶⁵.

Rodzime piśmiennictwo duszpasterskie nie pomijało również tematyki związanej z pozostałymi funkcjami pastoralnymi. Wśród traktatów poświęconych posłudze sakramentalnej należy w pierwszym rzędzie wymienić znane polskim duchownym *Confessionale*. (znane też pod tytułem *De modo confitendi et poenitendi*) i *De puritate conscientiae* Mateusza z Krakowa, oba traktujące o sprawowaniu sakramentu pokuty i poddające krytyce jego przesadny formalizm⁶⁶.

Żywo dyskutowanym, zwłaszcza w okresie rozwijającego się husytyzmu, problemem z dziedziny sakramentologii, łączącym się z duszpasterstwem oraz odnową życia duchowego świeckich, było zagadnienie komunii pod dwiema postaciami oraz częstej komunii wiernych. Powstawały na ten temat zarówno ściśle teologiczne, polemiczne traktaty antyhusyckie, mające także znaczny wpływ na formowanie poglądów księży diecezjalnych (m.in. traktaty Stanisława ze Skalbmierza, Mikołaja z Jawora i Jana Hoffmana ze Świdnicy), jak również prace teologiczne podejmujące to zagadnienie w szerokim kontekście ogólnokościelnym. Do tej drugiej grupy zalicza się traktat Mateusza z Krakowa *Dialogus rationis et conscientiae de communione*, uzasadniający potrzebę częstego przyjmowania komunii przez świeckich i akcentujący sferę duchowego przeżycia z nim związanego⁶⁷. Zarówno rozporządzenia synodalne jak

⁶⁴ Podobne prace, traktujące głównie o funkcji liturgicznej duchownych, wyszły także spod pióra Stanisława z Brasiatoris (*Officium missae*), arcybiskupa Zbigniewa Oleśnickiego (traktat pastoralny), Stanisława Zaborowskiego (*Ordo missae*), arcybiskupa Jana Łaskiego (*Manuale sacerdotum*), arcybiskupa Andrzeja Krzyckiego (*De ratione et sacrificio missae*) i innych; zob. M. T. Zahajkiewicz, *Średniowieczna twórczość*, s. 128.

⁶⁵ M. T. Zahajkiewicz, *Teoria duszpasterstwa*, w: *Dzieje teologii katolickiej*, t. 1, s. 240 n.

⁶⁶ A. Szafrński, *Mateusz z Krakowa*, s. 46 n. To zagadnienie poruszali także inni krakowscy profesorowie, zwłaszcza Mikołaj Wigand, autor *Dicta super „Decem praecepta Domini”* i Jan Latoszyński, autor podręcznika dla spowiedników wydanego w Norymberdze w 1498 r.; zob. M. Markowski, *Dzieje wydziału*, s. 112, s. 196-197.

⁶⁷ M. T. Zahajkiewicz, *Teoria duszpasterstwa*, s. 239.

i podręczniki duszpasterskie znacznie mniej uwagi poświęcały omówieniu praktycznych zasad i przepisów dotyczących sprawowania sakramentu bierzmowania, małżeństwa i namaszczenia chorych, traktując je raczej marginesowo w liturgicznej koncepcji duszpasterstwa.

Zaangażowanie środowisk uniwersyteckich, w tym także uczelni krakowskiej, w kwestię reformy wewnętrznej Kościoła przejawiało się także w działalności na rzecz upowszechniania i podnoszenia poziomu kaznodziejstwa parafialnego, stanowiącego podstawę misji katechetycznej Kościoła i fundamentalne narzędzie w staraniach o odnowę życia religijnego wiernych⁶⁸. Można w tym względzie wyróżnić trzy płaszczyzny aktywności krakowskiej *Alma Mater* - w pierwszym rzędzie rozwój piśmiennictwa kaznodziejskiego (teologowie uniwersyteccy jako autorzy nowych kolekcji kazań – Mikołaj z Błonia, Stanisław ze Skalbmierza, Jakub z Paradyża i in.) i jego upowszechnianie (uniwersytet jako główne skryptorium kraju w XV w.), kształcenie duchownych - kadry przyszłych kaznodziejów oraz działalność kaznodziejsko-oratorska podejmowana przez wielu profesorów w ramach pełnionych przez nich funkcji uniwersyteckich (m. in. legaci uczelni na soborach), kościelnych (kaznodzieje katedralni i synodalni) i państwowych (legaci i kapelani królewscy)⁶⁹. W kontekście głoszonych przez ośrodki uniwersyteckie haseł reformy Kościoła hierarchicznego podkreślić należy w tym miejscu znaczenie kazań adresowanych do duchowieństwa diecezjalnego, głoszonych przez krakowskich teologów głównie w trakcie synodów. Cel tego rodzaju predykcji jasno sformułował Mateusz z Krakowa w kazaniu synodalnym wygłoszonym w 1384 r. w Pradze: *Przemawiać bowiem na synodzie to tyle, co wypełniać arcypasterski obowiązek pouczenia zgromadzonych z całej prowincji duchownych w dziedzinie doktryny, a przez nich i lud, korygując i błędy popełnione w przeszłości, przestrzegając przed przyszłymi i kierując uwagę ku temu, co czynić obecnie należy. Jest to więc podawanie raz do roku koniecznego dla wszystkich leku*⁷⁰.

⁶⁸ Zagadnienie udziału środowiska uniwersyteckiego w zaznaczającym się od początku XV w. rozwoju twórczości i działalności kaznodziejskiej na ziemiach polskich zostało tu jedynie zasygnalizowane; jego rozwinięcie we wstępnej części rozdziału poświęconego kaznodziejstwu bernardyńskiemu, por. s. ??? (tam również podstawowa literatura przedmiotu).

⁶⁹ J. Wolny, *Kaznodziejstwo*, w: *Dzieje teologii*, t. I, s. 285 n.

⁷⁰ Mateusz z Krakowa, *O praktykach Kurii Rzymskiej oraz dwa kazania synodalne o naprawie obyczajów kleru*, wyd. przekł. W. Seńko, Warszawa 1970, s. 121.

3. *Devotio moderna* – nowe rozumienie pobożności

Podjęta przez środowiska uniwersyteckie Europy reforma instytucjonalna Kościoła, mająca bezpośrednio na celu odnowę całej struktury klerykalnej i akcentowanie jej pastoralnej misji wobec całej społeczności chrześcijańskiej, stanowiła tylko jedną płaszczyznę globalnie pojmowanej reformy eklesjalnej. Drugą sferę tego procesu, ściśle powiązaną ze sferą reformy instytucjonalnej, stanowiło dążenie do duchowej, wewnętrznej odnowy wszystkich członków *societatis christianae*, inspirowane również przez elity intelektualne i religijne późnośredniowiecznej Europy. Dążenie to wyraziło się najpełniej w nurcie tzw. *devotio moderna* – nowym kierunku duchowości rozwijającym się od połowy XIV i przez cały XV wiek w krajach Europy zachodniej i środkowej, charakteryzującym się dążeniem do pogłębienia życia wewnętrznego i będącym paralelnym kierunkiem dla *via moderna* w filozofii tego okresu i nowej teologii. W ścisłym znaczeniu termin ten odnosi się jedynie do przemian i tendencji zachodzących w duchowości i pobożności społeczeństwa kręgu zachodnioeuropejskiego, głównie obszaru Niderlandów i Nadrenii, będącego kolebką *devotio moderna*⁷¹. Wielu badaczy rozszerza jednak znaczenie tego terminu stosując go również, lecz tylko umownie, „dla oznaczenia nowych, a zarazem bardzo zróżnicowanych prądów życia wewnętrznego i pobożności w Europie środkowej od połowy XIV w. do pierwszych dziesięcioleci XVI wieku”⁷². Za słusznością takiego ujęcia przemawiają pewne analogie i związki, które dają się zauważyć między klasycznym niderlandzkim nurtem *devotio moderna* a jej odpowiednikami w wydaniu

⁷¹ J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, s. 211, 228 n.; R. G. Villoslada, *Rasgos característicos de la „devotio moderna”*, „Manresa” 28(1956), s. 315-358; J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, Kielce 1993, s. 193-199. W polskiej literaturze przedmiotu do problematyki niderlandzkiej *devotio moderna* powrócił ostatnio: J. Stoś, *Mistrz Jakub z Paradyża i „devotio moderna”. Główne problemy refleksji filozoficzno-teologicznej Jakuba z Paradyża i ich związek z devotio moderna*, Warszawa 1997, s. 18-39; W. Bielak, *Devotio moderna*, s. 46-54; J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003, s. 426-432.

⁷² S. Bylina, *Nowa dewocja, postawy wiernych i kult maryjny w Europie środkowej późnego średniowiecza*, „Studia Claromontana” 5(1984), s. 112. Por. także E. Winter, *Frühhumanismus*, s. 165-176; L. Mezey, *Die Devotio moderna der Donauländer Böhmen, Österreich, Ungarn*, „Mediaevalia Bohemica” 3(1970), s. 177-192; J. Kłoczowski, *Rozwój środkowowschodniej Europy*, s. 39; U. Borkowska, M. Daniluk, *Devotio moderna*, w: EK, t. 3, kol. 1220-1221; W. Bielak, *Devotio moderna*, s. 39-73. Za wąskim rozumieniem pojęcia *devotio moderna*, odnoszącym się tylko do kręgu zelantów niderlandzkich, opowiada się m.in. K. Górski, *Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich” na tle prądów religijnych XV i początku XVI wieku*, w: idem, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980, s. 163; idem, *Duchowość polska w XV wieku*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza*, s. 162. O znaczeniu tego terminu i wynikających z niego sprzecznościach między badaczami zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii*, t. 4, s. 29-30.

środkowoeuropejskim, zwłaszcza czeskim, do omówienia których wypadnie jeszcze powrócić.

Pojawiające się w Niderlandach w drugiej połowie XIV w. symptomy nowej pogłębionej duchowości pozostawały w ścisłym związku z przemianami dokonującymi się w tym czasie w wielu innych dziedzinach życia społecznego, zwłaszcza w filozofii i teologii oraz w szeroko pojętej mentalności późnego średniowiecza. Nie bez znaczenia dla rozwoju *devotio moderna* miały także ujawniające się coraz wyraźniej idee humanizmu oraz społeczno-narodowe ruchy emancypacyjne mieszczaństwa, będące wynikiem silnego rozwoju ekonomicznego i urbanizacyjnego miast zachodniej części Europy⁷³. Na tym tle zrozumiałe staje się, iż impuls do odnowy życia wewnętrznego wyszedł właśnie ze środowiska wysoko rozwiniętego mieszczaństwa niderlandzkiego i był reakcją na formalizm kultu i zewnętrznych praktyk dewocyjnych, na przerost modlitwy liturgicznej i ograniczony wymiar modlitwy indywidualnej oraz na niewłaściwe formy pobożności ludowej⁷⁴. Trafną definicję *devotio moderna* sformułował S. Swieżawski, dostrzegając w poglądach i działaniach protagonistów tego nurtu „protest skierowany przeciwko zbytniemu zintelektualizowaniu religii pociągającemu za sobą niedorozwój cnót moralnych i niezdrowy elitaryzm oraz dualizm w rozumieniu i praktykowaniu życia religijnego”, który przejawiał się w odejściu „od wszelkich przerostów w dziedzinie refleksji i spekulacji teoretycznej i zwróceniu się ku konkretnej realizacji chrześcijańskiego (ewangelicznego) modelu życia”⁷⁵.

Pierwszym zelanem *devotio moderna* i jednym z głównych ideologów tego prądu religijnego był Geert Groote (1340-1384) – absolwent uniwersytetu w Paryżu i Kolonii (studia w zakresie teologii, medycyny, astronomii i prawa kanonicznego), kartuz (1374-1379) i przez kilka lat wędrowny kaznodzieja ostro krytykujący nadużycia w Kościele i negatywne przejawy życia kleru⁷⁶. Z jego pism o charakterze ascetycznym wyłania się model nowej pobożności, zalecanej i dostępnej wszystkim wiernym,

⁷³ E. Winter, *Frühhumanismus*, s. 165-167; M. Borzyszkowski, *Wczesny humanizm w Czechach a devotio moderna w Niderlandach*, „Studia Warmińskie” 7(1967), s. 560; W. Bielak, *Devotio moderna*, s. 41-42.

⁷⁴ U. Borkowska, M. Daniluk, *Devotio moderna*, kol. 1220.

⁷⁵ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii*, t. 4, s. 25-26. Według zwolenników nowej duchowości, celem człowieka nie jest bowiem wiedza ani dociekania filozoficzne, ale czystość serca i prawe życie. „Oderwany od próżnych spekulacji człowiek spontanicznie zwraca się w stronę praktycznego życia religijnego, gdzie *affectus* jest bardziej pierwotny niż *intellectus*”; J. Stoś, op. cit., s. 29.

⁷⁶ G. Epiney-Burgard, *Gérard Groote (1340-1384) et les débuts de la devotio moderna*, Wiesbaden 1970; C. C. De Bruin, E. Persoons, A. G. Weiler, *Geert G. En de Moderne Devotie*, Deventer 1984; J. Warmiński, *Geert Groote*, w: EK, t. 6, kol. 187-188.

akcentującej indywidualizm modlitwy i osobisty charakter przeżycia religijnego, przekładającego się na praktykę w pełni chrześcijańskiego życia w duchu ewangelicznym⁷⁷. W przeciwieństwie do poglądów słynnego mistyka XIV-wiecznego Jana Ruysbroeka (1293-1381), w którego pismach pojawiło się również wiele elementów nowej duchowości, Groote podkreślał praktyczny wymiar kontemplacji, dalekiej od mistyki spekulatywnej, co wyrażało hasło *contemplatio seu perfectio caritatis*⁷⁸. Głoszoną przez Groote'a koncepcję *devotio moderna* jako pierwsze przyjęły założone przez niego w Deventer, Kampen i Zwolle trzy nieformalne (nie podporządkowane żadnej regule zakonnej) grupy mężczyzn i kobiet prowadzących życie wspólne⁷⁹. Podstawy instytucjonalne rozwijającego się ruchu stworzył dopiero jego najbliższy współpracownik - Florentius Radewijns (ok.1350-1400), magister *artium* uniwersytetu paryskiego i przełożony wspólnoty w Deventer, organizując zelantów nowej pobożności w dwie usankcjonowane przez Kościół formy życia wspólnotowego – kanoników regularnych reguły św. Augustyna oraz Braci i Sióstr Wspólnego Życia. W 1387 r. powstał klasztor kanoników regularnych w Windesheim koło Amsterdamu, który stał się głównym domem rozwijającej się w ciągu kolejnych lat w Niderlandach i na ziemiach niemieckich kongregacji kanoniczej, wzorującej się na życiu kontemplacyjnym kartuzów (pod koniec XV w. tworzyły ją 84 klasztory męskie i 13 żeńskich)⁸⁰. W przeciwieństwie do klasztorów kongregacji windesheimskiej, domy Braci i Sióstr Wspólnego Życia, których liczba XV w. wzrosła do 24 na terenie Niderlandów i 18 w Niemczech, funkcjonowały w dużym stopniu jako wspólnoty autonomiczne. Jedynym przejawem podporządkowania ich władzy zwierzchniej były wizytacje odbywane co roku przez przeora z Windesheim. Żyjąc na wzór pierwszych gmin chrześcijańskich, wspólnoty te podejmowały czynną działalnością apostolską, utrzymując się z głównie z pracy skrypcyjnej oraz z prowadzenia burs i konwiktów, w których realizowały wyraźny program religijno-wychowawczy⁸¹.

⁷⁷ Poprzez wyeksponowanie indywidualnego wymiaru modlitewnego kontaktu z sacrum *devotio moderna* przyczyniła się do interioryzacji religijności i umocnienia subiektywnego charakteru wszystkich form życia religijnego; S. Swieżawski, *Dzieje filozofii*, t. 4, s. 31; por. także J. Kłoczowski, *Kryzysy i reformy*, s. 129.

⁷⁸ J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 429. O mistyce Jana Ruysbroeka: E. Gilson, *Historia filozofii*, s. 434 n.; L. Even, *Mistyka Jana Ruysbroeka*, „Życie Katolickie” 4(1985), nr 11, s. 85-90.

⁷⁹ J. Stoś, op. cit., s. 21.

⁸⁰ Do kongregacji tej włączony został także erem w Groenendaal koło Brukseli, założony przez Jana Ruysbroeka w 1343 r.; Z. Bielak, *Devotio moderna*, s. 46-47.

⁸¹ E. Winter, *Frühhumanismus*, s. 171; J. Huizinga, *Erazm*, Warszawa 1964, s. 20-21; P. Chaunu, *Czas reform*, s. 235; J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 429-430.

Idee *devotio moderna* przejęły także zakonne środowiska obserwancje i reformatorskie Europy zachodniej, między innymi niderlandzkie klasztory franciszkanów i dominikanów oraz niektóre niemieckie, francuskie, włoskie i hiszpańskie wspólnoty mnisz, kanonickie i mendykanckie, otwarte na ducha religijnej odnowy⁸². Kończąc charakterystykę niderlandzkiej *devotio moderna* należy wspomnieć jeszcze o klasycznym dziele ascetycznym tego nurtu, za jakie uznaje się *Imitatio Christi* (*Naśladowanie Chrystusa*) Tomasza Hemmerkena a Kempis (zm. 1471). Napisane w formie rapiarium i podające w jasny i przystępny sposób główne wskazania nowej pobożności, dziełko to stało się w krótkim czasie jednym z najbardziej popularnych tekstów ascetycznych nie tylko w średniowieczu⁸³.

Rozszerzająca się na terenach Europy zachodniej *devotio moderna* w wydaniu niderlandzkim, tzn. w formie zinstytucjonalizowanej, nie znalazła bezpośredniej kontynuacji na obszarze środkowoeuropejskim, a jedyny wyjątek stanowił w tym względzie dom Braci Wspólnego Życia działający w Chełmnie w latach 1472-1539⁸⁴. Jednak jak już wcześniej wspomniano, pewne zjawiska i przemiany zachodzące w duchowości i postawach dewocyjnych elit religijnych i intelektualnych Czech, Węgier i Polski w drugiej połowie XIV i przez cały wiek XV, wykazujące wiele analogii i wspólnych tendencji, określane są przez badaczy również mianem *devotio moderna* w szerokim znaczeniu tego pojęcia. Mimo, iż ich inicjatorami były środowiska elit, dążących w pierwszym rzędzie do pogłębienia własnej duchowości, były one także zainteresowane kształtowaniem dewocji masowej, zwłaszcza w zakresie korygowania postaw i praktyk uznawanych przez zwolenników nowej pobożności za niewłaściwe, czy wręcz szkodliwe. Na tym tle ujawnia się wyraźnie inne charakterystyczne zjawisko późnośredniowiecznej kultury religijnej, jakim był dialog i swoista koegzystencja dewocji elitarnej i masowej, której szczególnym przykładem stała się pobożność

⁸² Sam twórca terminu *devotio moderna*, Jan Busch CRL(1399-1384), autor kroniki kongregacji z Windesheim, w oparciu o założenia tego nurtu przeprowadził reformę północnoniemieckich opactw benedyktynów, norbertanów i cystersów; U. Borkowska, M. Daniluk, *Devotio moderna*, kol. 1221.

⁸³ Autorstwo tego dziełka przez dłuższy czas było dyskutowane. W XV wieku uchodziło za pismo Gersona, ze względu na bliskość poglądów paryskiego profesora i zelantów *devotio moderna*. W niektórych środowiskach przyjmowano wersję, iż Tomasz z Kempen był tylko kompilatorem traktatów powstałych w początkowym okresie nurtu nowej pobożności. Dziś historycy zgodnie przyznają Tomaszowi Hemmerken pełne autorstwo *Imitatio Christi*; S. Świeżawski, *Dzieje filozofii*, t. 4, s. 25, p. 37; idem, *Filozofia w Europie XV w.*, w: *Filozofia polska XV w.*, red. R. Palacz, Warszawa 1972, s. 489; W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie*, s. 261; J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, s. 267 n.

⁸⁴ Inicjatywa sprowadzenia z Zwolle grupy braci i osadzenia ich przy szkole w Chełmnie wyszła od biskupa Wincentego Kielbasy; Z. Nowak, *Kultura umysłowa Prus Królewskich w czasach Kopernika*, Toruń 1972, s. 24 n.; K. Górski, *Dzieje życia wewnętrznego w Polsce*, w: idem, *Studia i materiały*, s. 28; E. Szandrowska, *Biblioteka i pracownia introligatorska Braci Wspólnego Życia w Chełmnie*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 9(1973), s. 265-285.

maryjna, wspólna zarówno dla kręgów uniwersyteckich, zakonnych jak i szerokich rzesz *illiteratorum*⁸⁵.

Charakteryzując nurt czeskiej *devotio moderna* należy przede wszystkim wskazać na środowiska, z których wychodziły impulsy nowego pojmowania chrześcijańskiej duchowości i praktyki życia⁸⁶. Najważniejszy krąg zelantów nowej pobożności tworzyło grono głównych teologów-reformatorów i kaznodziejów działających w okresie przedhusyckim oraz świątłych przedstawicieli duchowieństwa, z arcybiskupem praskim, Ernestem z Pardubic na czele. Poglądy w duchu *devotio moderna* głosili m.in.: Konrad z Waldhausen, Jan Milič z Kroměříža, Maciej z Janowa, Tomasz ze Štitneho, Mateusz z Krakowa, Jan z Dambachu oraz anonimowy autor ascetycznego dzieła pt. *Malogranatum*⁸⁷. Podkreśla się także znaczącą rolę reformatorsko nastawionych klasztorów kanoników regularnych w Roudnicach i Zbraslaviu koło Pragi a także praskich kartuzów z Mariengarten. Reforma kanonikatu regularnego zainicjowana została przez biskupa praskiego Jana z Dražin, który w 1334 r. powołał do życia wspólnotę w Roudnicach, mającą pełnić funkcję narodowej ostoji intelektualno-religijnej, przeciwstawiającej się niemieckim wpływom w tych sferach życia i centrum propagowania *devotio moderna*⁸⁸. Stając się jednym z głównych ośrodków czesko-morawskiego nurtu nowej pobożności klasztor ten promieniował nowymi ideami na teren Czech, Moraw, Austrii, Bawarii, Śląska i poprzez uniwersytet praski także na polskie elity religijne⁸⁹. Do środowisk propagujących nowe ideały duchowe w Czechach należała także praska nieformalna wspólnota parazakonna księży i kleryków, założona przez Miliča z Kroměříža około 1370 r., która mimo, iż była tworem efemerycznym, stanowiła doskonały wzorzec przekładania teoretycznych założeń *devotio moderna* na praktykę chrześcijańskiego życia⁹⁰. W zamierzeniu Miliča owa *congregatio sacerdotium* miała realizować podwójne zadanie – formować pod

⁸⁵ S. Bylina, *Nowa dewocja*, s. 113.

⁸⁶ Podstawowe prace o czeskiej *devotio moderna*: E. Winter, *Frühhumanismus*; L. Mezey, *Die Devotio moderna*, s. 177-192; J. Girke-Schreiber, *Die böhmische Devotio moderna*, w: *Bohemia sacra. Das Christentum in Böhmen 973-1973*, Düsseldorf 1974, s. 81-91.

⁸⁷ Dzieło to uznawane jest za najbardziej reprezentacyjne, obok kazań i pism Tomasza ze Štitneho, dla czeskiej literatury nurtu *devotio moderna*; K. Górski, *Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich”*, s. 162; idem, *Uwagi o „Malogranatum”*, w: idem, *Studia i materiały*, s. 369-372.

⁸⁸ E. Winter, *Frühhumanismus*, s. 15-37, 51 n.; I. Kořán, *Wkład kanoników regularnych w sztukę czeską XIV wieku*, w: *Kanonicy regularni laterańscy w Polsce*, red. Z. Jakubowski, Kraków 1975, s. 31 n.; K. Łatak, *Kanonicy regularni laterańscy na Kazimierzu w Krakowie do końca XVI wieku*, Ełk 1999, s. 24, 36-45.

⁸⁹ Ibidem, s. 39.

⁹⁰ Niektórzy historycy życia religijnego udowadniają prekursorstwo tej organizacji klerykalnej w odniesieniu do niderlandzkich Braci Wspólnego Życia. Por. S. Bylina, *Czeska myśl*, s. 73 n.; idem, *Nowa dewocja*, s. 114.

względem intelektualnym i moralnym elitę nowej pobożności oraz przeszczepiać za jej pośrednictwem (poprzez posługę kaznodziejską, duszpasterską i charytatywną) idee *devotio moderna* na grunt religijności masowej, w środowisko ludzi świeckich. Ważne miejsce w działalności tej wspólnoty zajmowała pomoc grzesznikom, czego wyrazem stała się przede wszystkim opieka duchowa nad mieszkankami schroniska dla nawróconych kobiet „upadłych”, założonego i prowadzonego również przez Miliča z Kroměříža.

Istotnym zagadnieniem w problematyce czeskiego nurtu nowej pobożności jest kwestia jego związku z niderlandzką, klasyczną formą *devotio moderna* i domniemywanych wzajemnych zależności między obu nurtami. Najbardziej radykalną w tym względzie hipotezę, zapoczątkowującą szeroką dyskusję naukową, wysunął E. Winter, według którego inspiracją dla niderlandzkich protagonistów *devotio moderna* były rozwijające się w Czechach od połowy XIV w. prądy religijne i reformatorskie z humanizmem na czele⁹¹. Jednym z najważniejszych argumentów przemawiających za słuszością tego poglądu jest według Wintera fakt, iż w praskiej uczelni kształcili się zelanci zachodnioeuropejskiej *devotio moderna* - G. Groote i F. Radewijns oraz inni czołowi przedstawiciele tego ruchu, którzy utrzymywali także później kontakty z czeskimi myślicielami⁹². Również działalność kaznodziejska i charytatywna oraz poglądy G. Groote - „ojca” Braci Wspólnego Życia - wykazują wiele podobieństw do haseł głoszonych przez jednego z największych czeskich kaznodziejów-reformatorów, Jana Miliča – założyciela *congregatio sacerdotium*. Te i wiele innych wysuwanych przez Wintera argumentów nie dają wystarczającej podstawy do przyjęcia jako niekwestionowanej tezy o czeskich inspiracjach niderlandzkiej *devotio moderna*⁹³; wskazują jednak wyraźnie na powiązania między obu nurtami. Do rysów charakterystycznych zarówno dla klasycznej „nowej pobożności” jak i jej czeskiej odmiany zalicza się przede wszystkim: odejście od pobożności sformalizowanej, związanej ściśle z liturgią i zwrot ku pobożności indywidualnej, moralizm, podkreślanie znaczenia Eucharystii w życiu duchowym wszystkich wiernych (postulat częstej

⁹¹ E. Winter, *Frühhumanismus*, s. 165-177. Z hipotezą tą polemizował m.in. K. Górski, *Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich”*, s. 161-162; por. także M. Borzyszkowski, *Wczesny humanizm*, s. 559-562; J. Kłoczowski, *Rozwój środkowowschodniej Europy*, s. 39.

⁹² Potwierdzona jest przede wszystkim korespondencja listowna między G. Groote’em a Mateuszem z Krakowa, zainicjowana za pośrednictwem innego absolwenta praskiej uczelni, Wilhelma Vroede; W. Bielak, *Devotio moderna*, s. 45, przyp. 87.

⁹³ Wyraził to dobitnie K. Górski: „Nie ma jednak dowodu, by klasztor w Windesheim przejmował wzory z Pragi; ogólnie panujący eklektyzm we wszystkich dziedzinach każe być ostrożnym przy przyjmowaniu bezpośredniej zależności ideowej”; *Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich”*, s. 162.

komunii), ograniczanie kultu świętych oraz powrót do źródeł wiary (Biblii i pism Ojców Kościoła)⁹⁴. Tego rodzaju analogie mogą więc skłaniać do przekonania, iż w szeroko pojętej *devotio moderna* należy widzieć prąd religijny rozwijający się równolegle zarówno w środowiskach elit zachodnio- jak i środkowoeuropejskich, a różnice dostrzegane między poszczególnymi odmianami tego nurtu wynikają przede wszystkim z odmiennych uwarunkowań kulturowych i ekonomiczno-społecznych „starej” i „młodszej” Europy.

Zelantami i propagatorami nowej pobożności na terenie Węgier były przede wszystkim klasztory paulinów, zakonu powracającego do eremickich i ascetycznych korzeni monastycyzmu, nieco później także środowisko Uniwersytetu Istropolitańskiego (w dzisiejszej Bratysławie) oraz krąg elity intelektualnej skupionej na dworze Macieja Korwina⁹⁵. Udział w popularyzacji idei nowej pobożności na ziemiach węgierskich mieli również kartuzi, co potwierdza twórczość literacka zakonnych autorów oraz propagowanie przez nich dzieł z nurtu zachodnioeuropejskiej *devotio moderna*, z *Imitatio Christi* Tomasza a Kempis na czele⁹⁶. Głównym, według niektórych badaczy jedynym⁹⁷, środowiskiem kształtującym węgierski nurt nowej pobożności był zakon paulinów (*Ordo Eremitarum S. Pauli primi Eremitae*) – wspólnota kanonicka powstała na tych ziemiach w pierwszej połowie XIV w. (zatwierdzona przez papieża Urbana V w 1367 r.) w ramach szeroko pojętego ruchu reformatorskiego i obserwanckiego, jaki dokonywał się w sferze całego życia monastycznego późnośredniowiecznej Europy. Jej powstanie było przejawem odradzającego się na Węgrzech - i nie tylko - eremityzmu jako reakcji na formalizm i przerost konwentualizmu życia zakonnego oraz na coraz silniej odczuwaną w środowiskach monastycznych potrzebę powrotu do korzeni tego ruchu⁹⁸. Fakt

⁹⁴ Analizę porównawczą *devotio moderna* w wydaniu niderlandzkim i czesko-węgierskim, wykazującą najważniejsze podobieństwa i różnice między tymi nurtami, przeprowadził ostatnio W. Bielak, *Devotio moderna*, s. 63-67.

⁹⁵ O *devotio moderna* na Węgrzech: E. Mályusz, *Zakon paulinów i devotio moderna*, w: *Mediaevalia. W pięćdziesiątą rocznicę pracy naukowej Jana Dąbrowskiego*, Warszawa 1960, s. 263-283; L. Mezey, *Die Devotio moderna*, s. 177-192; T. Kardos, *Devotio moderna na Akademii Istropolitańskiej*, w: *Humanismus a renesancja na Slovensku v 15.-16. storočí*, red. L. Holotík, A. Vantuch, Bratislava 1967, s. 25-38; W. Bielak, *Devotio moderna*, s. 60-62.

⁹⁶ L. Mezey, op. cit., s. 190. W przeciwieństwie do kartuzów w Czechach, miejsce tego zakonu w całokształcie przemian zachodzących w duchowości i religijności społeczeństwa węgierskiego nie zostało jeszcze w pełni zbadane; S. Bylina, *Nowa dewocja*, s. 115.

⁹⁷ Taką opinię wyraził m.in. W. Bielak: „(...) tzw. węgierska *devotio moderna* (była) zamknięta szczelnie w murach paulińskich klasztorów”; *Devotio moderna*, s. 60.

⁹⁸ J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 409, 426; idem, *Młodsza Europa*, s. 262. Wyraźne rysy *devotio moderna* zauważalne są w paulińskiej duchowości stosunkowo późno, bo dopiero na przełomie XV/XVI w., głównie w pismach generała (od 1520 r.) i reformatora zakonu Grzegorza Gyöngyösi’ego; E. Mályusz,

zjednoczenia w programie paulińskim treści anachoreckich, ascetycznych i kontemplacyjnych z założeniami przyjętej reguły augustiańskiej sprawił, iż paulini zajęli w monastycznej wspólnotcie Kościoła miejsce szczególne, otrzymując specjalne uprawnienia. Poza tymi, które posiadał podobny mniszo-eremicki zakon kartuzów, uzyskali oni w XV w. także zgodę na kształcenie się na poziomie uniwersyteckim oraz prawo działalności predykacyjnej wobec nawiedzających ich kościoły wiernych⁹⁹. Ta uprzywilejowana, specyficzna pozycja paulinów sprawiła, iż nie rezygnując z życia eremickiego, z form pogłębionej (choć umiarkowanej) ascezy i kontemplacji, zakon ten mógł czerpać z nowych prądów intelektualno-religijnych, realizując ich przesłania nie tylko w życiu duchowym, wewnętrznym swoich członków, ale również głosząc je wiernym przybywającym do ich świątyń i wpisując się tym samym w ogólny program reformy Kościoła.

Charakteryzując specyfikę paulińskiej drogi duchowości, wpisującej się w nurt środkowoeuropejskich odmian *devotio moderna*, zwraca się w pierwszym rzędzie uwagę na zaznaczającą się w niej w XV-XVI w. syntezę tradycyjnej pobożności monastycznej i nowej, bliskiej wzorom zachodnioeuropejskim. Podstawę w tym względzie stanowiła modlitwa, zarówno wspólnotowa jak i indywidualna, kontemplacja ukierunkowana na osobę Chrystusa oraz realizacja cnót ewangelicznych w praktyce zakonnego życia. Pomocą na drodze rzeczywistego naśladowania Chrystusa miały być dla zakonników lektury ascetyczne, zwłaszcza szczególnie zalecane przez przełożonych dziełko Tomasza a Kempis¹⁰⁰. Istotne miejsce w pobożności paulińskiej zajmował kult maryjny, przeżywany we wspólnocie i oddziaływujący także na religijność wiernych. Według opinii badaczy, paulini odegrali pierwszorzędną rolę w zespoleniu nowej dewocji chrystocentrycznej z elementami pobożności maryjnej – zjawisku tak charakterystycznym dla XV-wiecznej religijności Europy środkowej¹⁰¹.

Określenie środowisk nowej dewocji w odniesieniu do Polski schyłku XIV i pierwszej połowy wieku XV nie przysparza większych trudności, jeśli weźmie się pod uwagę fakt bliskich kontaktów i czesko-węgiersko-polskich związków uniwersyteckich, dworskich i zakonnych, które w sposób naturalny wpływały z położenia

Zakon paulinów, s. 268 n.; K. Górski, *Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich”*, s. 163 n.; W. Bielak, *Devotio moderna*, s. 60 n.

⁹⁹ J. Kłoczowski, *Zakony na ziemiach polskich w wiekach średnich*, w: *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. I, Kraków 1966, s. 508.

¹⁰⁰ E. Mályusz, *Zakon paulinów*, s. 272 n.; W. Bielak, *Devotio moderna*, s. 61.

¹⁰¹ L. Szabó, *Geneza kultu maryjnego paulinów węgierskich w XIV i XV w.*, „*Studia Claromontana*” 3(1982), s. 232-253; S. Bylina, *Nowa dewocja*, s. 124.

geograficznego i kulturowego tych państw¹⁰². Pod wpływem reformatorskich poglądów Mateusza z Krakowa znaczna grupa mistrzów krakowskich przejęła idee *devotio moderna* w wydaniu praskim, dając im wyraz w pismach, dysputach i kazaniach i pojmując nowy ruch w sferze duchowości i religijności jako odpowiednik nowej teologii. Czołowymi przedstawicielami tego prądu w środowisku krakowskim byli: Stanisław ze Skalbmierza, Maciej z Łabiszyna, Benedykt Hesse, Jan z Dąbrówki, a przede wszystkim cysters (później kartuz) Jakub z Paradyża, którego bogata twórczość ascetyczno-mistyczna nosi wyraźne znamiona nowego, głębszego pojmowania teologii i duchowości, zbliżone do klasycznej *devotio moderna*¹⁰³. Dworskie, intelektualne otoczenie królowej Jadwigi stanowiło drugi krąg polskich zelantów nowej dewocji, w znacznej mierze rekrutujący się z ludzi nauki. Do tego grona należy zaliczyć spowiednika królowej, czeskiego cystersa Jana Szczekna – profesora praskiego, zaangażowanego w dzieło odnowy wewnętrznej Kościoła, Jana Sylwana (Hieronima z Pragi) – ascetę i kaznodzieję, pełniącego funkcję kapelana Jagiełły na dworze wawelskim, oraz dominikanina Henryka Bitterfelda z Brzegu, który dedykował polskiej monarchini słynny traktat *De contemplatione et vita activa*, będący pierwszym poważniejszym dziełem z zakresu teologii ascetycznej i mistycznej¹⁰⁴. Wskazał w nim możliwość przezwyciężenia dotychczasowego konfliktu między formą życia kontemplacyjnego (postawa ewangelicznej Marii) i czynnego (Marta) na drodze połączenia obu sfer w postaci *vita mixta*. Warto w tym miejscu podkreślić, ukształtowaną duchowo przez wybitnych teologów, mistyków i kaznodziejów, postawę religijną królowej Jadwigi, która przejęta ideałem *vita mixta* zarówno patronowała

¹⁰² J. Krzyżaniakowa, *Praskie środowisko*, s. 21-22, 41; K. Górski, *Duchowość polska w XV wieku*, s. 163; M. T. Zahajkiewicz, *Z badań nad reformą Kościoła w średniowiecznym ośrodku krakowskim (w. XIV-XV)*, „Studia Mediaevalia” IV(1983), s. 136; W. Bielak, *Wpływ devotio moderna na formację polskiego duchowieństwa. Szkic zagadnienia*, w: *Średniowieczny Kościół polski*, s. 40 n.

¹⁰³ O koncepcji teologii mistycznej Jakuba z Paradyża, sformułowanej głównie w traktacie *De theologia mystica*, powstałym w Erfurcie w 1451 r., zob. Z. Włodek, *Filozofia a teologia w ujęciu mistrzów krakowskich*, w: *Filozofia polska XV w.*, s. 82 n., 85-89, 90 n.; P. Szczaniecki, W. Słomka, *Nauka o modlitwie i życiu wewnętrznym*, w: *Dzieje teologii*, t. I, s. 332; K. Górski, *Teologia mistyczna Jakuba z Paradyża*, „Roczniki Filozoficzne TN KUL” 27(1979), z. 1, s. 217-230; J. Stoś, *Mistrz Jakub z Paradyża*, s. 77-87.

¹⁰⁴ K. Górski, *Osobowość królowej Jadwigi na tle religijności średniowiecza*, w: idem, *Studia i materiały*, s. 135; J. Wolny, *Zagadnienie formacji duchowej królowej Jadwigi*, w: *Dzieło Jadwigi i Jagiełły: w sześćsetlecie chrztu Litwy i jej związków z Polską*, wybór i oprac. W. Biliński, Kraków 1989, s. 116 n. (115-119); J. Krzyżaniakowa, *Jadwiga – Królowa Polski*, „Lithuania” 5(1994), z. 2/3, s. 10-22. Interesujące rozważania o XIV-wiecznym rozumieniu dwóch dróg życiowych - *vita contemplativa* i *vita activa* – i zachodzących między nimi relacji, przedstawił W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie*, s. 217 n. O ważności tej kwestii w myśli późnego średniowiecza świadczy szereg traktatów ascetyczno-filozoficznych poświęconych tej tematyce, m.in. *De triplici genere hominum* Jakuba z Paradyża; por. J. Stoś, op. cit., s. 87 n.

przedsięwzięciom reformatorskim i uniwersyteckim (*vita activa*), jak i realizowała się w sferze mistyki (*vita contemplativa*), wpisując się dzięki temu w nieliczny w owym czasie poczet wybitnych kobiet i mistyczek późnego średniowiecza (obok św. Katarzyny ze Sieny, św. Brygidy szwedzkiej i Doroty z Mątówów)¹⁰⁵.

Obok krakowskiego środowiska uniwersyteckiego oraz kręgu skupionego wokół osób Jadwigi i Jagiełły, nowe idee dewocyjne znalazły swoich gorących zwolenników również w klasztorach polskich kanoników regularnych i paulinów, które pozostając w bezpośrednich związkach z domami czeskimi i węgierskimi, przejmowały od nich nowe treści i adaptowały je na rodzimy grunt, zwłaszcza małopolski¹⁰⁶. Szczególne miejsce w nastawionym reformatorsko polskim nurcie zakonnym odegrała kongregacja kanoników regularnych św. Augustyna, skupiona przy kościele Bożego Ciała w Krakowie. Jej powstanie wiąże się z czeską reformą kanonikatu zainicjowaną przez ośrodek w Roudnicach, zahamowaną w wyniku rozwoju ruchu husyckiego, lecz tym intensywniejszą na Śląsku¹⁰⁷. Ufundowany w 1349 roku przez arcybiskupa praskiego Ernesta z Pardubic klasztor augustianów w Kłodzku, będący filią klasztoru w Roudnicach, stał się domem macierzystym krakowskich kanoników, którzy z inicjatywy Władysława Jagiełły i przy poparciu biskupa Piotra Wysza otrzymali w 1405 r. dokument fundacyjny, przekazujący wspólnocie dotychczasowy kościół parafialny Bożego Ciała¹⁰⁸. Wpływy czeskiej szkoły *devotio moderna* zauważalne są szczególnie w *Collectio super statuta Canonicorum Regularium* napisanej dla krakowskiej kongregacji w 1426 r. przez brata Piotra Klaretę z domu roudnickiego i wzorowanej na *Consuetudines Raudnicenses*¹⁰⁹. Treść tego opracowania nawiązuje do słynnego dzieła *Imitatio Christi*, którego XV-wieczny rękopis znajdował się także w zbiorach biblioteki miejscowych augustianów¹¹⁰. Podobnie jak we wszystkich zreformowanych klasztorach kanoników regularnych również w polskich domach tego zakonu formacja duchowa

¹⁰⁵ J. Wolny, *Zagadnienie formacji duchowej*, s. 118-119; K. Górski, *Duchowość polska w XV wieku*, s. 169; T. Borawska, K. Górski, *Umysłowość średniowiecza*, s. 146-151.

¹⁰⁶ M. T. Zahajkiewicz, *Z badań nad reformą*, s. 134.

¹⁰⁷ Ostatnio na ten temat A. Pobóg-Lenartowicz, *Kanonicy regularni na Śląsku. Życie konwentów w śląskich klasztorach kanoników regularnych w średniowieczu*, Opole 1999.

¹⁰⁸ K. Ożóg, *Klasztor na geografii średniowiecznego Krakowa*, w: *Klasztor w mieście średniowiecznym i nowożytnym. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej w Turawie, 6-8.05.1999*, red. M. Derwich i A. Pobóg-Lenartowicz, Wrocław-Opole 2000, s. 228. Z kongregacji krakowskiej wyszły w latach 1450-1470 trzy kolejne zreformowane wspólnoty kanoników regularnych w Małopolsce – w Kurozwękach, Kłobucku i Kraśniku, które również przejęły funkcje parafialne; J. Kłoczowski, *Zakony*, s. 509-510; K. Łatak, *Kanonicy regularni*, s. 36, 47 n.

¹⁰⁹ H. D. Wojtyśka, *Czytelnictwo i biblioteki kanoników regularnych laterańskich kongregacji Bożego Ciała (XV-XVIII w.)*, w: *Kanonicy regularni laterańscy*, s. 53-54 (53-72)

¹¹⁰ Rękopis Biblioteki Jagiellońskiej nr 2401 ad XVII 6; K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 70.

według programu czeskiej *devotio moderna* szła w parze ze staranną formacją intelektualną zakonników, stąd od początku daje się zauważyć bliskie związki augustianów ze środowiskiem uniwersyteckim oraz ich niemały wkład w rozwój rodzimej twórczości piśmienniczej¹¹¹. Ideały nowej pobożności obecne w duchowości wspólnot kanonickich, poprzez prowadzoną przez nie posługę duszpasterską, przenikały także do środowiska parafialnego i wpływały na kształt religijności masowej.

Drugim na ziemiach polskich zakonem związanym u schyłku średniowiecza (XV/XVI w.) z programem *devotio moderna* był przeszczepiony z Węgier nowy eremicko-kanonicki zakon paulinów¹¹². Pierwszej fundacji, która miała okazać się najważniejszą polską placówką paulińską, dokonał w 1382 r. w Częstochowie, z ramienia króla Ludwika Węgierskiego, książę Władysław Opolski, sprowadzając zakonników z klasztoru Márianosztra. Jasnogórski klasztor stał się w stosunkowo krótkim czasie jednym z głównych miejsc pielgrzymkowych w Polsce oraz siedzibą przełożonego polskiej prowincji zakonu, która w ciągu XV w., głównie na terenie Małopolski, zyskała 12 kolejnych mniejszych placówek, prowadzących parafie¹¹³.

Programy nowej pobożności, składające się na szeroko rozumiane pojęcie środkowoeuropejskiej *devotio moderna*, mimo iż były formowane i propagowane przez różne elity intelektualne i religijne, począwszy od środowisk uniwersyteckich, przez dworskie a skończywszy na kręgach zakonnych i parazakonnych, działające w odmiennych warunkach i niekiedy także w odległym od siebie miejscu i czasie, niosły jednakże pewne treści wspólne (o czym już wcześniej wspominałam), które pozwalają na sformułowanie, w bardzo ogólnej postaci, modelu późnośredniowiecznej pobożności społeczeństwa Europy środkowej, bliskiego tendencjom i wzorcom

¹¹¹ H. D. Wojtyska, *Nauka i nauczanie u kanoników regularnych (na przykładzie kongregacji Bożego Ciała)*, w: *Dzieje teologii*, t. II, cz. 2, Lublin 1975, s. 455. Ostatnio na temat kultury umysłowej polskich kanoników regularnych: W. Mrozowicz, *Szkoła klasztoru kanoników regularnych-augustianów w Kłodzku w średniowieczu*, w: *Klasztor w kulturze średniowiecznej Polski. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej w Dąbrowie Niemodlińskiej 4-6.11.1993*, red. A. Pobóg-Lenartowicz i M. Derwich, Opole 1995, s. 63-81; E. Zielińska, *Biblioteka klasztoru kanoników regularnych w Kraśniku w drugiej połowie XV wieku*, w: *ibidem*, s. 105-112; I. Pietrkiewicz, *Konwent kanoników regularnych w Krakowie i jego kontakty intelektualne w XV-XVI wieku w świetle biblioteki klasztornej*, w: *Klasztor w mieście*, s. 407-418.

¹¹² Na temat polskich klasztorów paulińskich J. Wiesiołowski, *Fundacje paulińskie XIV i XV wieku na tle ruchu fundacyjnego klasztorów w Polsce*, „*Studia Claramontana*” 6(1985), s. 145-159; L. Wojciechowski, *Najstarsze klasztory paulinów w Polsce. Fundacja, uposażenie, rozwój do około 1430 roku*, w: *ibidem*, 11(1991), s. 5-217 (o Jasnej Górze, Głogówku i Wieluniu); *idem*, *Przekazy Długosza o pierwszej fundacji Jasnej Góry*, w: *ibidem*, 5(1984), s. 264-278.

¹¹³ J. Kłoczowski, *Zakony*, s. 508; L. Szabó, *Geneza kultu maryjnego*, s. 232, 249 n.

zachodnioeuropejskim¹¹⁴. Generalną ideą łączącą wszystkie środowiska zaangażowane w odnowę życia duchowego całej *societatis christianae*, była idea powrotu do biblijnych (ewangelicznych) i sakramentalnych źródeł wiary, mająca na celu odformalizowanie relacji między człowiekiem a Bogiem i nadanie jej bardziej indywidualnego i bezpośredniego wymiaru. Na to ogólne dążenie składał się szereg tendencji pomniejszych, przede wszystkim eksponowanie w życiu duchowym roli uczucia i jego przewagi nad intelektualną refleksją (formułowane głównie w ramach tzw. *schola affectus*)¹¹⁵, akcentowanie przeżycia religijnego opartego na modlitwie osobistej i kontemplacji i związane z tym propagowanie różnych form indywidualnej dewocji. Pogłębiająca się w mentalności religijnej późnego średniowiecza uczuciowość przyjęła skrajną postać szczególnie w zjawisku doloryzmu, charakterystycznym dla pobożności masowej, ale nieobcym również dewocji elit, którego genezy upatruje się w społeczno-ekonomicznych i kulturowych realiach XIV wieku¹¹⁶.

Znamienny dla religijności tego okresu powrót do Biblii, zwłaszcza do wykładu Ewangelii, przejawiał się głównie we wzrastającym w kręgach elit zainteresowaniu świętymi tekstami - poddawanych analizie teologicznej i służących za materiał do indywidualnej kontemplacji - a także w upowszechnianiu Biblii wśród szerszych rzesz wiernych. Proces ten rozpoczął się w poszczególnych krajach Europy środkowej w różnym okresie, podobnie jak w różnym czasie przed reformacją dokonano przekładu Pisma Św. na język czeski, węgierski i polski¹¹⁷.

Dla wszystkich środowisk kształtujących w tym czasie oblicze religijne naszego obszaru kulturowego wspólne były także tematy dewocji. Odkrycie na nowo Ewangelii jako podstawowej wykładni nauki chrześcijańskiej – znamienne zarówno dla nurtu *devotio moderna* jak i dla wszystkich nowych ruchów religijnych czy zakonów - sprawiło, iż w hierarchii tematyki dewocyjnej późnego średniowiecza pierwszorzędne miejsce zajął kult Chrystusa-Człowieka w ujęciu pasyjnym i bożonarodzeniowym oraz

¹¹⁴ Poszczególne aspekty tego zagadnienia zostały rozwinięte w IV i V rozdziale pracy w ramach charakterystyki modelu religijności i pobożności lansowanej przez franciszkanów obserwantów (tam również przedstawiona literatura przedmiotu). W tym miejscu sygnalizuję jedynie najważniejsze kwestie, aby dopełnić całości ogólnego obrazu przemian zachodzących w religijności późnego średniowiecza.

¹¹⁵ P. Sczaniecki, W. Słomka, op. cit., s. 332; J. Stoś, op. cit., s. 29 i 49.

¹¹⁶ O afektywno-wyobrażeniowym charakterze dewocji schyłku średniowiecza i jego uwarunkowaniach m.in. J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, s. 226; W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie*, s. 261-262; J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa*, s. 14 n.; J. J. Kopeć, *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza*, Warszawa 1975, s. 112 n.

¹¹⁷ W odniesieniu do Polski o szerszym wykorzystywaniu Biblii jako podstawy indywidualnej pobożności wiernych można mówić dopiero w XVI w.; w poprzednich dwóch stuleciach zjawisko to miało charakter jedynie symptomatyczny i ograniczało się głównie do kręgów elit religijnych i intelektualnych; S. Bylina, *Nowa dewocja*, s. 116.

towarzyszący mu kult Maryi jako Matki Bożej i Współodkupicielki, rozpowszechniany zwłaszcza przez zakon paulinów i wspólnoty mendykanckie¹¹⁸.

Postulowany przez zelantów nowej duchowości powrót do sakramentalnych źródeł wiary zaowocował z kolei rozwojem tematyki eucharystycznej, która w dużej mierze zdominowała i określiła specyficzny charakter środkowoeuropejskiej dewocji i teologii XIV-XV w., zaznaczając się także w kaznodziejstwie i sztukach plastycznych tego okresu¹¹⁹. Istotnym i jednocześnie najbardziej kontrowersyjnym przedmiotem teologicznych dysput i traktatów mistrzów uniwersyteckich, zwłaszcza praskich, było w tym względzie zagadnienie przyjmowania komunii pod dwoma postaciami (ryt utrakwistyczny). Balansująca na granicy ortodoksji i herezji kwestia ta wykroczyła w Czechach w pierwszej połowie XV w. poza środowisko uniwersyteckie, stając się jednym z centralnych postulatów ruchu husyckiego (utrakwiści)¹²⁰. Wielu ortodoksyjnych teologów, w tym także krakowskich, zainteresowanych reformą wewnętrzną całej *societatis christianae* postulowało natomiast praktykę częstej komunii świeckich, kładąc w swych traktatach szczególny nacisk na duszpasterski obowiązek przypominania wiernym o konieczności przygotowania się i godnego przystępowania do Stołu Pańskiego¹²¹. Mimo, iż ujawniały się wyraźne różnice między formami pobożności eucharystycznej elit i mas społeczeństwa czeskiego, węgierskiego i polskiego, to jednak bezspornym pozostaje fakt powszechnego w XV w. zbliżenia się wszystkich świeckich do tego sakramentu i oddawania mu szczególnej czci, niezależnie od przyjętej w tym celu drogi i formy dewocji¹²².

¹¹⁸ J. Kłoczowski, *Młodsza Europa*, s. 303 n. Ostatnio syntetyczne ujęcie tematyki późnośredniowiecznej dewocji polskich elit i mas przedstawił S. Bylina, *Wiara i pobożność zbiorowa*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, s. 418-434; por. także G. Ryś, *Pobożność ludowa*, s. 112 n, 145 n.

¹¹⁹ A. Karłowska-Kamzowa, *Programy ideowe gotyckich malowideł ściennych w Polsce*, w: *Gotyckie malarstwo ścienne w Europie środkowo-wschodniej*, red. A. Karłowska-Kamzowa, Poznań 1977, s. 141.

¹²⁰ M. Rechowicz, op. cit., s. 138-139; K. Górski, *Zarys dziejów duchowości*, s. 65. Do kwestii tej powróciła ostatnio I. Skierska, *Obowiązek mszalny w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2003, s. 277-279.

¹²¹ Zagadnienie to omówił szczegółowo S. Bylina, *Nurty odnowy wewnętrznej a problem częstej komunii w Europie Środkowej w XIV-XV wieku*, w: *Scriptura custos memoriae. Księga pamiątkowa ofiarowana Prof. Brygidzie Kürbis*, Poznań 2001, s. 91-102; zob. także I. Skierska, op. cit., s. 236 n.

¹²² O polskiej pobożności masowej zorientowanej na kult eucharystyczny m. in. H. Zaremska, *Procesje Bożego Ciała w Krakowie w XIV-XVI wieku*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa*, s. 25-40; P. Szczaniecki, *Niektóre źródła dotyczące kultu Eucharystii w Polsce 1350-1450*, ABMK 21(1970), s. 187-198; Z. Zalewski, *Święto Bożego Ciała w Polsce do wydania Rytuału Piotrkowskiego (1631 r.)*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, red. M. Rechowicz, W. Schenk, t. I, Lublin 1973, s. 95-161.

4. Tendencje reformatorskie w zakonach późnośredniowiecznej Europy

Ostatnim zagadnieniem, dopełniającym charakterystyki przemian i zjawisk religijnych, jakie zachodziły w Kościele późnego średniowiecza jest problem XIV-wiecznego kryzysu życia monastycznego (określany przez J. Kłoczowskiego jako „kryzys wzrostu”¹²³) oraz prób jego przezwyciężania na drodze obserwancji rozumianej jako powrót do radykalizmu pierwotnych reguł i wskazań świętych założycieli¹²⁴. Zjawiska ujawniające się w ciągu XIV i XV w. w łonie wielu wspólnot mniszych, kanonickich i mendykanckich – symptomy poważnego oddalenia się od pierwotnych założeń i idei bądź oznaki ich postępującej deaktualizacji¹²⁵, jak również widoczne od drugiej połowy XIV w. przejawy tendencji reformatorskich, głównie obserwancjnych – wyraźnie dają się wpisać w ogólny klimat religijny epoki oraz w szeroko pojęty program reformy Kościoła. Szczególnie jest to zauważalne w nurtach *devotio moderna*, zarówno w ich ujęciu zachodnio- i środkowoeuropejskim, które w znacznej mierze były adaptowane i propagowane przez nowe bądź zreformowane wspólnoty zakonne¹²⁶.

W przeciwieństwie do XIII-wiecznego kryzysu, dotyczącego wyłącznie stare wspólnoty monastyczne, w stuleciu następnym doszło do kryzysu generalnego, przenikającego niemalże wszystkie typy formacji życia zakonnego. Ujawniając się wewnątrz struktur pierwotnych zakonów mniszych oraz kanonickich i rycerskich, nie oszczędził również powstałych w XIII w. rodzin mendykanckich, zwłaszcza

¹²³ Wyjaśnienie tego sformułowania, określającego nie tylko charakter przemian zachodzących w późnośredniowiecznym życiu monastycznym, ale odnoszącego się do globalnego rozwoju europejskiego kręgu cywilizacyjnego w XIV-XVI w., m.in. w artykule *Kryzysy i reformy*, s. 124, 138-141.

¹²⁴ Wnikliwą charakterystykę tego zagadnienia przedstawił J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 364-434. Tam również zebrana cała, głównie obcojęzyczna, literatura przedmiotu, wśród której podstawowe opracowania: E. Delaruelle, *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)*, w: *Histoire de l'Église*, red. A. Fliche, V. Martin, t. XIV, cz. II, Paris 1964, s. 1031-1105; K. Elm, *Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter Forschungen und Forschungsaufgaben*, w: *Untersuchungen zu Kloster und Stift*, Göttingen 1980, s. 192-238; *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, red. K. Elm, Berlin 1989; idem, *Monastische Reformen zwischen Humanismus und Reformation*, w: *900 Jahre Kloster Bursfelde*, red. L. Perlitt, Göttingen 1993, s. 59-111; F. Rapp, *Réformes et inerties*, w: *Histoire du christianisme des origines à nos jours* (dalej cyt. HCh), t. VII, red. M. Venard, Paris 1994, s. 143-207; P. Racinet, *Crises et renouveaux. Les monastères clunisiens à la fin du Moyen Âge*, Paris 1997.

¹²⁵ Próbuąc właściwie zrozumieć istotę kryzysu życia zakonnego w późnym średniowieczu J. Kłoczowski stawia frapujące, i pozostające wciąż bez odpowiedzi, pytanie: „W jakim stopniu przejawy XIV-wiecznego odchodzenia od obserwancji były wyrazem nie tylko załamywania się dotychczasowego porządku, ale także poszukiwaniem nowych rozwiązań w obliczu nowych potrzeb, a więc paradoksalnie, objawem żywotności i pewnym przynajmniej zakresie”. Zastrzega przy tym, iż „nie chodzi o zaprzeczanie głębokości i znaczenia oczywistych procesów rozkładowych, ale o dostrzeżenie także i tego pozytywnego ich aspektu”; *Wspólnoty*, s. 394.

¹²⁶ O roli zakonów, zwłaszcza kanoników regularnych i paulinów, w upowszechnianiu idei nowej pobożności na ziemiach czeskich, węgierskich i polskich por. s. 40, 43-44.

dominikanów i franciszkanów. W większości zakonów, zarówno pod wpływem czynników zewnętrznych (przejawów osłabienia społeczno-ekonomicznego Europy zachodniej, kryzysu autorytetu papieżstwa i duchowieństwa) jak również wewnętrznych (znamiennych dla poszczególnych form życia monastycznego) dochodziło w ciągu XIV-XV w. do ogólnego rozprężenia i dezintegracji życia wspólnego (w wymiarze ogólnozakonnym i klasztornym), wzrostu czynników odśrodkowych, osłabienia autorytetu władz zakonnych, przełożonych i kapituł generalnych, obniżenia poziomu (ilościowego i jakościowego) rekrutacji zakonnej oraz dyscypliny, moralności i poziomu umysłowego zakonników¹²⁷. Mimo, iż tendencje te dotyczyły wszystkie wspólnoty, to jednak zaznaczały się istotne różnice między kryzysem starych zakonów feudalnych, opartych na wielkiej własności ziemskiej (i przez to silnie uzależnionych od zachodzących w tym czasie w Europie przemian ekonomicznych), a kryzysem wspólnot żebraczych, objawiającym się głównie w sferze wewnętrznej – duchowej, programowej i dyscyplinarnej.

Równolegle do symptomów rozkładu w XIV-XV w. w zakonach mniszych, kanonickich i mendykanckich pojawiały się coraz silniejsze tendencje reformatorskie – dążenie do odnowienia wspólnot przez powrót do ich korzeni – do pierwotnej obserwacji i eliminację wszelkich późniejszych naleciałości¹²⁸. Rozwój społeczno-ekonomiczny i kulturowy jaki przeżywały w tym okresie państwa Europy środkowo-wschodniej wpłynął także na kształt życia monastycznego na tym obszarze, nie tylko opóźniając pewne tendencje kryzysowe, ale również umożliwiając kontynuację rozwoju niektórych zakonów, zwłaszcza mendykanckich¹²⁹. Jedynym zjawiskiem, które zakłóciło spokojną dotąd sytuację religijną w tej części katolickiej Europy był rozwijający się od początku XV w. w Czechach husytyzm, który doprowadził do ruiny

¹²⁷ J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 372-373.

¹²⁸ J. Kłoczowski, *Kryzysy i reformy*, s. 127 n.

¹²⁹ Podstawowe opracowania na temat ruchu zakonnego w państwach Europy środkowej w średniowieczu to: J. L. Csóka, *Geschichte des Benediktinischen Mönchtums in Ungarn*, München 1980; F. L. Hervay, *Repertorium historicum Ordinis Cisterciensis in Hungaria*, Roma 1984; *Cystersi w kulturze średniowiecznej Europy*, red. J. Strzelczyk, Poznań 1992; *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222-1972*, red. J. Kłoczowski, t. I-II, Warszawa 1975; t. 3: *Dominikanie w środkowej Europie w XIII-XV wieku. Aktywność duszpasterska i kultura intelektualna*, red. J. Kłoczowski, J. A. Spież, Poznań 2002; *Zakony franciszkańskie w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. I, cz. 1-2, Kraków 1983/1984 (w tym także o minorytach czeskich i węgierskich); *Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej. X-XX wiek. Materiały z międzynarodowego seminarium pt. „Atlas ruchu zakonnego w Europie Środkowo-Wschodniej. X-XX wiek”*. Lublin 25-27.11.1993, red. H. Gapski, J. Kłoczowski, Lublin 1999, w tym o monastycyzmie na ziemiach czeskich, węgierskich i polskich: Z. Boháč, *Středověké kláštery v Čechách a na Moravě*, s. 147-152; F. L. Hervay, *La diffusion chronologique et topographique des maisons religieuses au Moyen-Âge en Hongrie*, s. 153-163; K. Pacuski, *Formowanie się sieci klasztorów i placówek zakonnych na Mazowszu do końca XV wieku*, s. 71-75; A. M. Wyrwa, *Średniowieczna sieć klasztorów w Wielkopolsce i na Kujawach. Stan, potrzeby badań i wstępna analiza problemu*, s. 76-146.

życie klasztorne w tym kraju i przyczynił się tym samym do umocnienia pozycji Polaków we wspólnych prowincjach zakonnych¹³⁰.

Ujawniający się w późnym średniowieczu ogólnoeuropejski kryzys życia monastycznego dotknął przede wszystkim klasztory starego typu – mnisze i kanonickie, oparte na własności ziemskiej. Jedynym zakonem mniszym rozwijającym się nieprzerwanie w tym okresie byli kartuzi – wspólnota o charakterze pustelniczym, łącząca elementy życia eremickiego ze wspólnotowym w oparciu o regułę benedyktyńską. Utworzona na początku XII w. w Wielkiej Kartuzji koło Grenoble, dopiero w ciągu XIV-XV w. osiągnęła pełny rozwój, zwłaszcza na terenie Włoch i Niderlandów, stając się wówczas jedyną nie podległą wewnętrznemu rozkładowi formacją mniszą, potrafiącą dostosować się do wymagań i potrzeb nowej duchowości¹³¹. Warto w tym miejscu wspomnieć, iż na obszarze Polski średniowiecznej nie doszło do utworzenia żadnej wspólnoty kartuskiej mimo usilnych zabiegów Jana Długosza starającego się o osadzenie kartuzów w Krakowie¹³². Zagadnienie to stawia historyków przed kolejnym pytaniem badawczym o przyczynę bierności polskich elit kościelnych wobec kartuskiej formy obserwacji. Pozostałe środowiska mnisze Europy środkowej nie zdobyły się w okresie późnego średniowiecza na radykalne działania w celu wyjścia z impasu, a indywidualne inicjatywy poszczególnych opatów, biskupów w przypadku benedyktynów bądź kapituł generalnych cystersów nie miały trwałych i szerszych rezultatów. Przykładem nieudanej próby reformatorskiej była akcja podjęta przez wybitnego cystersa i profesora krakowskiej uczelni, Jakuba z Paradyża, który zrażony brakiem odzewu ze strony władz wspólnotowych zmienił zakon i resztę życia (ponad 20 lat) spędził w kartuzji św. Zbawiciela w Erfurcie, wycofując się przy tym z działalności publicznej i skupiając się na pracy pisarskiej¹³³.

¹³⁰ J. Kłoczowski, *Europa słowiańska w XIV-XV wieku*, s. 166; idem, *Młodsza Europa*, s. 269; por. także I. Hlaváček, *Die Landklöster und Stadt in Böhmen bzw. in Prag zur hussitischen Revolution*, w: *Klasztor w mieście*, s. 61-69.

¹³¹ O szczególnej w tym względzie pozycji kartuzów świadczy funkcjonujące wówczas hasło: *Cartusia numquam reformata, quia numquam deformata*. Szerzej o rozwoju tego zakonu w okresie późnego średniowiecza: J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 407-408; idem, *Europa słowiańska*, s. 159.

¹³² F. Sikora, *O fundacji kartuskiej Jana Długosza*, „Kwartalnik Historyczny” 80(1973), s. 872-885; K. Ozóg, *Klasztorna geografia*, s. 230; P. Oliński, *Kontakty kartuzów z Raju Maryi z mieszczaństwem gdańskim w średniowieczu*, w: *Klasztor w mieście*, s. 123-134; R. Witkowski, *Próba rekonstrukcji biblioteki kartuzji „Passionis Christi” w Legnicy*, w: *Klasztor w kulturze*, s. 93-104; idem, *Czesko-polskie dzieje kartuzów w późnym średniowieczu*, w: *Nihil suprefluum esse. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesorowi Jadwidze Krzyżaniakowej*, red. J. Strzelczyk, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 293-316.

¹³³ Istotnym powodem podjęcia tej decyzji była także naturalna skłonność do kontemplatywnego życia modlitwą i studium, dzięki której sławny cysters zyskał miano *cellulae cultor et amator indefessus*; cyt. za J. Stoś, *Mistrz Jakub z Paradyża*, s. 43; por. także J. Fijałek, *Mistrz Jakub z Paradyża i Uniwersytet*

Kanonikat regularny łagodniej i szybciej przebrnął przez fazę kryzysu wewnętrznego, głównie dzięki formułowanym reformatorskim programom *devotio moderna*, przeszczepianym do poszczególnych kongregacji zachodnio- i środkowoeuropejskich oraz poprzez konsekwentnie podejmowane duszpasterstwo parafialne¹³⁴. Nie bez znaczenia pozostawał również fakt utworzenia w ramach kanonikatu nowej wspólnoty, otwartej na idee reformy, obserwancji zakonnej i nowej duchowości, którą bez wątpienia stali się paulini – eremici węgierscy funkcjonujący w oparciu o regułę św. Augustyna¹³⁵.

W XIV-XV stuleciu zahamowaniu uległ również, tak prężny w XIII w. proces rozwoju żeńskich fundacji zakonnych, przeżywających w tym czasie okres stabilizacji klauzurowej i ekonomicznej. Do najważniejszych wydarzeń w dziejach późnośredniowiecznego monastycyzmu kobiet zalicza się przede wszystkim powołanie Zakonu Najświętszego Zbawiciela (*Ordo Sanctissimi Salvatoris*), powstałego po śmierci św. Brygidy szwedzkiej (1302-1373) i z jej inspiracji (w oparciu o spisana przez nią tzw. Regułę Zbawiciela), będącego najpoważniejszą w tym okresie próbą „stworzenia nowego zakonu w duchu starej idei współistnienia obok siebie domu żeńskiego i domu męskiego”¹³⁶. Do końca XV w. powstało łącznie 25 dwudomowych klasztorów brygidek i brygidów, rozrzuconych na terenie całej Europy i tworzących luźno powiązaną kongregację¹³⁷. Choć zachowane przekazy nie pozwalają na sformułowanie ogólnej oceny kondycji wszystkich funkcjonujących w tym okresie klasztorów mniszek, to jednak podejmowane sporadycznie przez władze zwierzchnie niektórych konwentów działania reformatorskie zdają się potwierdzać powszechny

Krakowski w okresie soboru bazylejskiego, t. 2, Kraków 1900, s. 126; K. Górski, *Zarys dziejów duchowości*, s. 69; idem, *Duchowość polska w XV wieku*, s. 171-172.

¹³⁴ W odniesieniu do norbertanów - największej w XII-XIII w. kongregacji kanonickiej na ziemiach polskich – zjawisko to scharakteryzował ostatnio J. Rajman, *Kryzys polskich klasztorów norbertańskich w XIV-XV wieku*, w: *Klasztor w kulturze*, s. 29-39.

¹³⁵ Szerzej na ten temat s. 40 n.

¹³⁶ J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 227. Najnowsza podstawowa literatura obca na temat żeńskich formacji zakonnych w średniowieczu: *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, red. P. Dinzelsbacher, D. R. Bauer, Köln-Wien 1988; *Doppelkloster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen im Mittelalter*, red. K. Elm, M. Parisse, Berlin 1992; B. L. Venarde, *Women's Monasticism and medieval society*, Ithaca-London 1997; F. J. Felten, *Die Zisterzienserorden und die Frauen*, w: *Weltverachtung und Dynamik*, red. H. Schuillius i A. Hölscher, Berlin 2000, s. 34-135. Por. także odpowiednie rozdziały opracowań poświęconych zakonowi męskiemu oraz ich żeńskim gałęziom.

¹³⁷ Poza macierzystą Skandynawię z pięcioma klasztorami św. Brygidy, najwięcej, bo aż 9 domów tego zakonu działało na terenie Niemiec, po trzy w Bawarii i na ziemiach polskich, dwa we Włoszech i jeden w Anglii; J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 228; S. Kamińska, *Klasztory brygidek w Gdańsku, Elblągu i Lublinie. Założenie i uposażenie*, Gdańsk 1970; J. Swastek, *Święta Brygida szwedzka i zakon Najświętszego Zbawiciela, ze szczególnym uwzględnieniem klasztorów na ziemiach polskich*, Lublin 1986.

charakter zarówno kryzysu jak i prób odnowy żeńskiego nurtu życia zakonnego w krajach zachodniej i środkowej Europy¹³⁸.

Najbardziej charakterystycznym zjawiskiem w ramach ruchu religijnego kobiet w okresie późnego średniowiecza okazał się natomiast silny rozwój luźnych grup żeńskich w miastach, będący kontynuacją procesu rozpoczętego na szeroką skalę już w XIII w. Znane jako beginki, beguinki, begudki czy klepki, prowadziły życie wspólne, lecz nie kłauzurowe i organizowały swoje domy zwykle w pobliżu klasztorów dominikanów i franciszkanów, żyjąc najczęściej według reguł przyjętych dla III zakonu tych wspólnot (tercjarzy) i utrzymując się z pracy własnych rąk i kwesty¹³⁹. Zwiększająca się u schyłku średniowiecza liczba tego rodzaju luźnych wspólnot sióstr, według badaczy przekraczająca znacznie w tym czasie liczbę mniszek kłauzurowych, wskazuje kierunek przemian zachodzących w XV-XVI w. w sferze żeńskiego monastycyzmu oraz w wymiarze miejsca i roli kobiet w społecznościach miejskich¹⁴⁰.

W porównaniu z zakonami mniszymi i kanonicznymi, wspólnoty żebracze stosunkowo najłagodniej zniosły XIV-wieczny kryzys. Mimo wyraźnych oznak dezintegracji życia wspólnego i odchodzenia od pierwotnej obserwacji, szczególnie w wymiarze ubóstwa, mendykanci, zwłaszcza dominikanie i franciszkanie utrzymali w tym okresie, zdobytą w XIII w., przodującą pozycję w zakresie duszpasterstwa masowego, podejmując je nadal aktywnie i przy pomocy tych samych form i środków pastoralnego oddziaływania¹⁴¹. Badania przeprowadzone dla obszaru Europy środkowo-wschodniej potwierdzają żywotność i dynamizm działających na tym terenie w XIV-XV w. wspólnot żebraczych, przejawiający się przede wszystkim w rozwoju sieci klasztornej poszczególnych prowincji i ekspansji niektórych zakonów na nowe tereny¹⁴². Zjawiskiem pozytywnym, wspólnym dla wszystkich prowincji

¹³⁸ O częstych w XV-XVI w. przypadkach łamania zasad kłauzury i obserwacji w polskich klasztorach norbertanek i klarysek m.in. K. Kantak, *Franciszkanie polscy (1237-1517)*, t. I, Kraków 1937, s. 268 n.; A. Czacharowski, *Uposażenie i organizacja klasztoru norbertanek w Żukowie*, Toruń 1963, s. 112 n.

¹³⁹ Podstawowe prace na ten temat: O. Nübel, *Mittelalterliche Beginen und Sozialsiedlungen in den Niederlanden*, Tübingen 1970; U. Borkowska, *Beginki i begardzi*, w: EK, t. 2, kol. 177-181 (tu pełny wykaz literatury przedmiotu); J. Wyrozumski, *Beginki i begardzi w Polsce*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Historia” 35(1971), s. 7-22; D. Lapis, B. Lapis, *Beginki w Polsce w XIII-XV wieku*, „Kwartalnik Historyczny” 79(1972), z. 2, s. 521-544. Ostatnio M. L. Wójcik, *Beginki głupczyckie*, w: *Klasztor w mieście*, s. 583-590.

¹⁴⁰ J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 226, 228-229.

¹⁴¹ Ibidem, s. 414-415.

¹⁴² Przykładem mogą być tutaj ziemie polskie, na których w XIV w. pojawili się karmelici, a pozostałe wspólnoty mendykankie umocniły w tym okresie swoją pozycję. Podobną sytuację obserwuje się w pozostałych regionach Europy środkowo-wschodniej, z wyłączeniem ziem czeskich, na których proces odradzania się życia zakonnego po wojnach husyckich przebiegał powoli i wiązał się głównie z

mendykanckich, zarówno w obszarze zachodnio- jak i środkowoeuropejskim, był również zaznaczający się od połowy XIV w. wzrost tendencji obserwanckich, które najsilniej ujawniły się i przeobraziły wspólnotę Braci Mniejszych, choć nie ominęły także dominikanów oraz dwóch mniejszych zakonów żebraczych - karmelitów i augustianów-eremitów¹⁴³. Negatywną konsekwencją tych procesów stał się podział braci na zwolenników reformy w duchu obserwanckim i konwentualów – orędowników postaw zachowawczych i umiarkowanych – który wyraźnie naruszył zasadę jedności stanowiącej gwarancję porządku i wspólnotowości w zakonach mendykanckich opartych na silnie scentralizowanej strukturze organizacyjnej. Podczas gdy Bracia Kaznodzieje przewyciężyli wewnątrzzakonne podziały i dokonali w ciągu XV w. reformy zakonu bez naruszania jego struktur organizacyjnych, Bracia Mniejsi poszli w tym względzie dalej. Nie widząc wspólnej drogi dla zapatrywań konwentualnych i obserwanckich, dokonali już około połowy XV w. faktycznego podziału na dwie odrębne wspólnoty, który został ostatecznie sformalizowany w 1517 r. bullą Leona X i wyborem dwóch generałów dla obu odłamów¹⁴⁴.

franciszkańskim ruchem obserwanckim. J. Kłoczowski, *Zakony*, s. 514 n.; idem, *Chryścianizm elit i mas*, s. 154; idem, *Młodsza Europa*, s. 274.

¹⁴³ Podstawowa literatura na temat kryzysu i reform w łonie zakonów żebrzących w XIV-XV w. zob. przyp. 124; por także: A. Vauchez, *Ordini mendicanti e societa italiana XIII-XV secolo*, Milano 1990; *Il Rinnovamento del Francescanesimo l'Osservanza*, Assisi 1985 (akta kolokwium z 1983 r.); D. B. Nimmo, *Reform and Division in the Franciscan Order from Saint Francis to the Foundation of the Capuchins*, Roma 1987; idem, *The Franciscan Regular Observance. The Culmination of Medieval Franciscan Reform*, „Berliner Historische Studien” 14(1989), s. 197-205; R. Manselli, *L'Osservanza francescana: dinamica, della sua formazione e fenomenologia*, ibidem, s. 185-187; J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi w Polsce średniowiecznej*, s. 56 n.; G. Wąs, *Klasztory franciszkańskie w miastach śląskich i górnośląskich XIII-XVI wieku*, Wrocław 2000, s. 95 n. (tam zebrana wcześniejsza literatura dotycząca nurtu obserwacji franciszkańskiej Europy środkowo-wschodniej, zwłaszcza z terenu Niemiec i Śląska); W. A. Hinnebusch, *The History of the Dominican Order (to 1500)*, t. I-II, New York 1966-1973; J. Kłoczowski, *Reforma polskiej prowincji dominikańskiej*, „Roczniki Humanistyczne” 5(1957), z. 4, s. 45-93; idem, *Dominikanie polscy nad Bałtykiem w XIV-XVI w.*, w: *Pastori et Magistro*, Lublin 1966, s. 500 n. (489-508); idem, *Zakon Braci Kaznodziejów w Polsce 1222-1972. Zarys dziejów*, w: *Studia nad historią dominikanów*, s. 47 n. (19-141); B. Rano, *The Order of Saint Augustin*, Roma 1975; E. Friedman, *The Latin Hermits of Mount Carmel. A Study in Carmelite Origins*, Roma 1979; T. M. Trajdos, *Uzdarzenia karmelitów w Polsce*, Warszawa 1993.

¹⁴⁴ P. H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Freiburg 1909, s. 154-155; J. Moorman, *A history of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford 1968, s. 452, 480-500; W. Di Fonzo, J. Odoardi, A. Pompei, *Bracia Mniejsi Konwentualni. Historia i życie 1209-1976*, Niepokalanów 1988, s. 58, 62 n. Zagadnienie reformy obserwanckiej Braci Mniejszych zostało szerzej potraktowane w drugim rozdziale pracy, jako wprowadzenie do rozważań nad genezą i rozwojem zakonu franciszkanów obserwantów na ziemiach polskich.

Rozdział drugi

Rozwój sieci klasztorów bernardyńskich na ziemiach Korony i Litwy

1. Początki franciszkanów obserwantów w Europie środkowej

Proces tworzenia sieci klasztorów franciszkanów obserwantów na ziemiach polskich i litewsko-ruskich w drugiej połowie XV i na początku XVI w. przebiegał odmiennym torem niż w sąsiedniej prowincji saskiej¹. Podczas gdy nasilający się już od lat dwudziestych XV w. na terenie Dolnego Śląska, Pomorza i Prus (prowincja saska) nurt reformatorski zmierzał do odnowy i reorganizacji istniejących konwentów franciszkańskich (co ostatecznie dokonało się około 1510 r., kiedy obserwancję przyjęły ostatnie domy w prowincji) przy zachowaniu pełnej kontroli i zwierzchnictwa władz prowincjalnych, obserwantyzm franciszkański, jaki pojawił się w latach 50-tych XV w. na ziemiach polskich nie był wynikiem próby oddolnej reformy starych konwentów prowincji czesko-polskiej, lecz stanowił pokłosie włoskiego ruchu obserwanckiego, którego radykalizm doprowadził w końcowym etapie do całkowitego uniezależnienia

¹ Podstawowe prace na ten temat: F. Doelle, *Die Observanzbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz (Mittel- und Ostdeutschland) bis zum Generalkapitel von Parma 1529*, Münster 1919; idem, *Die martinianische Reformbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz im 15. und 16. Jahrhundert*, Münster 1921; L. Teichmann, *Die Franziskaner-Observanten in Schlesien vor der Reformation*, Breslau 1934; idem, *Die franziskanische Observanzbewegung in Ost- und Mitteleuropa und ihre politisch-nationale Komponente im böhmisch-schlesischen Raum*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte” 49(1991), s. 205-218; idem, *Die Franziskanerklöster in Mittel- und Ostdeutschland 1223-1993*, Leipzig 1995; B. Degler-Spengler, *Observanten außerhalb der Observanz. Die franziskanischen Reformen „sub minister”*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 81(1978), s. 354-371; S. Drexhage-Leisebein, *Reformerisches Engagement städtischer Obrigkeiten in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Die franziskanischen Reformbewegungen in der städtischen Kirchen- und Klosterpolitik am Beispiel ausgewählter Städte im Gebiet des sächsischen Ordensprovinz*, w: *Bettelorden und Stadt*, red. D. Berg, Werl 1992, s. 209-235; G. Wąs, *Śląskie klasztory franciszkanów obserwantów w XV wieku*, w: *Studia z dziejów Europy Zachodniej i Śląska*, red. R. Żerlik, Wrocław 1995, s. 68-104; eadem, *Rola rad miejskich w reformie zakonu franciszkańskiego na Śląsku i Łużycach w XV i XVI w. na przykładzie Zgorzelca*, w: *Klasztor w mieście*, s. 503-520; eadem, *Klasztory franciszkańskie w miastach śląskich i górnołużyckich XIII-XVI wieku*, Wrocław 2000, s. 95-124.

od władz generalnych zakonu i stworzenia odrębnej wspólnoty z własnymi strukturami instytucjonalno-terytorialnymi².

W porównaniu z wcześniejszymi tendencjami reformatorskimi tego zakonu program ideowy XV-wiecznego obserwantyzmu franciszkańskiego znacznie się rozszerzył, obejmując poza podstawowym postulatem przestrzegania zasady ubóstwa w pierwotnym jej kształcie szereg haseł dotyczących powrotu do surowych wskazań reguły św. Franciszka we wszystkich aspektach życia mendykanczej wspólnoty³. Propagatorami i duchowymi przywódcami tego ruchu stali się wybitni franciszkanie – Bernardyn ze Sieny (1380-1444) i Jan Kapistran (1385-1456) oraz Albert z Sarteano i Jakub z Marchii, zwani „czterema kolumnami obserwancji”⁴. Początkowo dalecy byli oni od myśli o rozłamie wewnątrz zakonu, mając nadzieję, iż jego reformę uda się przeprowadzić na drodze porozumienia z konwentuałami - zwolennikami postaw zachowawczych. Wyraznym tego przejawem był opracowany przez Jana Kapistrana – orędownika idei jedności - kompromisowy projekt konstytucji zakonnych (zwanym od imienia ówczesnego papieża *Constitutiones Martinianae*)⁵. Choć zatwierdzone przez kapitułę generalną, zwołaną do Asyżu w 1430 r. przez papieża Marcina, nie znalazły poparcia wśród konwentuałów - z generałem zakonu na czele - uznających większość postulowanych zmian za zbyt radykalne. Różnice w zapatrywaniach na kształt minoryckiej wspólnoty między obu stronnictwami okazały się na tyle silne, iż wizja podziału zakonu zaczęła z czasem nabierać coraz bardziej realnych kształtów.

² Zagadnienie powstawania polskiej prowincji w kontekście rozwoju włoskiej obserwancji franciszkańskiej omówiła ostatnio M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie polskim*, s. 13-32.

³ Akcentowano zwłaszcza kwestię przywrócenia religijno-społecznej misji braci i ich zaangażowania w działalność ewangelizacyjno-duszpasterską; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte der Franziskanerordens*, Freiburg 1909, s. 91; A. Gemelli, *Franciszkanizm*, Warszawa 1988, s. 98 n.; J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 419 n. Zob. także B. Neidiger, *Armutsbegriff und Wirtschaftsverhalten der Franziskaner im 15. Jahrhundert*, w: *Erwerbspolitik und Wirtschaftsweise mittelalterlichen Orden und Klöster*, red. K. Elm, Berlin 1992, s. 207-229.

⁴ H. Holzapfel, op. cit., s. 94-95, 221; S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV w.*, t. I, Warszawa 1974, s. 184. Podstawowe prace o życiu i działalności Bernardyna ze Sieny i Jana Kapistrana: I. Origo, *Der Heilige der Toskana. Leben und Zeit des Bernardino von Siena*, München 1989; D. Berg, *Die Werke Bernardins von Siena als Quelle der historischen Volkskunde*, w: *Saxonia Franciscana*, red. D. Berg, cz. 2: *Spiritualität und Geschichte*, Werl 1993, s. 119-128; idem, *Der hl. Johannes Kapistran und die Saxonia*, w: ibidem, s. 149-155; J. Grudziński, H. Lesman *Bernardyn ze Sieny*, w: EK, t. 2, kol. 313-314 (tu wykaz starszej literatury); J. Hofer, *Johannes von Capestrano. Ein Leben im Kampf und die Reform der Kirche*, Roma-Heidelberg 1965; O. Bonmann, *Die Persönlichkeit des hl. Johannes Kapistran (1386-1456)*, „Franciscan Studies” 21(1983), s. 205-217; *San Giovanni da Capestrano nella Chiesa e nella società del suo tempo. Atti del Convegno storico internazionale, Capestrano-L'Aquila 8-12 ottobre 1986*, L'Aquila 1989; M. Daniluk, *Jan Kapistran*, w: EK, t. 7, kol. 796-798.

⁵ H. Holzapfel, op. cit., s. 112 n.; J. Hofer, op. cit., s. 155; B. Neidiger, *Die martinianischen Konstitutionen von 1430 als Reformprogramm der Franziskanerkonventualen*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 95(1984), s. 337-381; M. Maciszewska, op. cit., s. 16.

Pierwszym dużym krokiem w tym kierunku stało się utworzenie przez papieża Eugeniusza IV w latach 1443-1446 dwóch, wyraźnie autonomicznych, kongregacji franciszkanów-obserwantów: Ultramontańskiej, przeznaczonej dla północno-zachodniej części Europy (Niemcy, Hiszpania, Portugalia, Anglia) i Cismontańskiej, obejmującej terytorialnie Włochy i kraje Europy środkowej (Austria, Węgry, Polska, państwa Półwyspu Bałkańskiego) oraz Bliskiego Wschodu⁶. Stojący na czele każdej kongregacji wikariusze generalni formalnie uznawali zwierzchnictwo generała zakonu, ale w praktyce korzystali z pełnej niezależności. Dlatego mimo, iż rozłam w nurcie franciszkańskim na dwie odrębne wspólnoty został formalnie zatwierdzony dopiero w 1517 r., w rzeczywistości zakon franciszkanów obserwantów, z własnymi konstytucjami, kapitułami i prowincjami (zwanymi wikariami), istniał samodzielnie już od lat 50-tych XV wieku⁷.

Podobnie jak pierwsza, XIII-wieczna misja franciszkańska w Europie środkowo-wschodniej, pojawienie się w drugiej połowie XV w. na tym obszarze braci należących do Kongregacji Cismontańskiej spotkało się tu – wyłączając teren Czech - z równie gorącym przyjęciem. Wiele danych wyraźnie wskazuje, iż otwarcie się XV-wiecznego społeczeństwa tej części Europy na działalność nowego zakonu minoryckiego znacznie przekraczało poziom społecznego zainteresowania obecnością i posługą nie tylko franciszkanów, ale całej rodziny mendykanckiej w XIII w. Wciąż aktualne pozostaje pytanie o przyczyny sukcesu obserwantów w strefie środkowoeuropejskiej⁸. Nasilający się w ciągu XV w. ruch odnowy i reformy Kościoła, zarówno tego instytucjonalnego jak i wspólnoty wszystkich wiernych, niezaspokojona potrzeba pogłębionej religijności, jak również szczególnie szybko rozszerzający się w tym okresie społeczny zasięg oddziaływania zakonów, głównie żebraczych, to zjawiska, które w znaczący sposób przyczyniły się do umocnienia pozycji franciszkanów obserwantów. Historycy zgodnie jednak przyjmują, iż ogromną zasługę w

⁶ H. Holzapfel, op. cit., s. 120; J. Moorman, *A history of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford 1968, s. 449 n.; G. Wąs, *Klasztory franciszkańskie*, s. 98; J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 422-423.

⁷ Wikarie cismontańskie funkcjonowały w oparciu o konstytucje kapistrzańskie i martyniańskie z lat 1443-1461, ultramontańskie opierały się na statutach barcelońskich z 1451 roku; H. Holzapfel, op. cit., s. 125. W literaturze przedmiotu nazwy prowincja i wikaria stosuje się zamiennie na określenie jednostki organizacyjnej franciszkanów obserwantów. Częściowe zmiany w terminologii zakonnej miały zapewne na celu nie tylko podkreślenie organizacyjnej i programowej odrębności nowej wspólnoty, w pełni świadomej swoich franciszkańskich korzeni, ale podyktowane były przede wszystkim względami praktycznymi.

⁸ Stawia je wielu historyków, wśród polskich badaczy w pierwszym rzędzie J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 423-424; idem, *Bracia Mniejsi w Polsce średniowiecznej*, s. 59 n.; idem, *Chryścianizm elit i mas*, s. 154.

rozpowszechnianiu idei pierwotnego franciszkanizmu w Europy środkowej miał wspomniany już propagator i orędownik minoryckiej odnowy – Jan Kapistran, który jako wikariusz Kongregacji Cismontańskiej stanął osobiście na czele misji przeprowadzonej w Austrii, Czechach, na Śląsku, Węgrzech i w Polsce w latach 1451-1456⁹. Choć wyprawa ta miała na celu przede wszystkim realizację kontrowersyjnych zadań politycznych i propagandowych (sprawa walki z husytyzmem w Czechach i utworzenia ligi antytureckiej), wytyczonych przez papieża Mikołaja V, głównego promotora całego przedsięwzięcia, to jednak podstawowym dla nas pozostaje ściśle religijny (zakonny) aspekt tej misji – organizowanie na tym obszarze sieci konwentów obserwanckich. Jak zgodnie przekazują liczne źródła¹⁰, Kapistran miał niezwykle dar kaznodziejskiego oddziaływania na słuchaczy. We wszystkich miastach (poza czeskimi), które znalazły się na drodze jego peregrynacji przyciągał swoimi kazaniami tłumy katolików, reagujących spontanicznie i żywiołowo i nierzadko zasilających szeregi „kapistrańczyków”¹¹. Dopiero bowiem wystąpienia tego charyzmatycznego franciszkanina obudziły w pełni tendencje reformatorskie w miejscowych klasztorach minoryckich. Wcześniej jedynie wikariat w Bośni zdołał utrzymać względnie surową obserwancję i w latach 40-tych XV w. rozszerzyć ją na pozostały obszar Węgier, aby ostatecznie w 1448 r. uzyskać zatwierdzenie przez papieża odrębnej jednostki organizacyjnej ścisłej obserwancji¹². Pewne ślady reformatorskiej aktywności przed

⁹ H. Holzapfel, op. cit., s. 221; R. Rysavy, *Die erste Hussitenmission des heiligen Johannes von Capestrano in Mähren (1451)*, „Franziskanische Studien” 19(1932), s. 224-255; J. Hofer, op. cit., s. 359-432; L. Fochesato, *L’apostolo dell’Europa, san Giovanni da Capestrano*, Grottaferrata 1964; W. Hünermann, *Der Mönch unter den Wölfen. Johannes von Capestrano, der Apostel Europas*, Innsbruck 1965; S. Lempicki, *Pater Capistrano w Polsce*, „Studia Franciszkańskie” 3(1988), s. 243-250; W. Murawiec, *Jan z Kapistrano, kaznodzieja podróżujący i reformator*, ibidem, s. 273-294; J. Kłoczowski, *Europa słowiańska*, s. 168; idem, *Młodsza Europa*, s. 273 n. i 319.

¹⁰ Szczególnie barwny opis peregrynacji Kapistrana przez kraje środkowoeuropejskie przekazał towarzysz jego podróży i zarazem biograf, brat Krzysztof z Varisio (zob. J. Hofer, *Die „Legenda Johannis de Capistrano” des Christophorus von Varese im Codex 2602 der Breslauer Stadtbibliothek*, „Franziskanische Studien” 21(1937), s. 30-62) a także Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 156 n. Cenne są w tym względzie również źródła ikonograficzne, doskonale odzwierciedlające techniki predykacyjne Kapistrana, podstawowy (antyhusycki) wątek jego kazań oraz atmosferę towarzyszącą jego wystąpieniom. Zob. J. Kostowski, *„Capistranus triumphans”. Z badań nad wczesną ikonografią świętych Bernardyna ze Sieny i Jana Kapistrana na północ od Alp*, „Biuletyn Historii Sztuki” 57(1995), nr 1-2, s. 119-130.

¹¹ Jak dotąd najpełniejsze opracowanie kazań wygłoszonych przez Kapistrana w trakcie jego środkowoeuropejskich podróży przedstawił L. Łuszczki, *De sermonibus s. Joannis a Capistrano. Studium historico-criticum*, Romae 1961. O jego kaznodziejsko-reformatorskiej misji zob. także O. Bonmann, op. cit., s. 212-213; K. Dola, *Św. Jan Kapistran a próby reformy życia kleru diecezji wrocławskiej w połowie XV w.*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 8(1980), s. 203-210; idem, *Wzorzec kapłana w kazaniach wrocławskich św. Jana Kapistrana*, „Analecta Cracoviensia” 27(1995), s. 111-121.

¹² J. Kłoczowski, *Młodsza Europa*, s. 273. O franciszkanach w Bośni i pozostałych prowincjach średniowiecznych Węgier m.in. F. Hervay, *Franciszkanie na Węgrzech w średniowieczu*, w: *Zakony*

1451 r. zauważalne były także na Śląsku, gdzie od lat trzydziestych zaczęły powstawać pierwsze konwenty powracające do zasad pierwotnej obserwancji poczynając od klasztoru w Koźlu, Bytomiu i Głubczycach¹³. Występując w roli zwierzchnika Kongregacji Cismontańskiej Jan Kapistran miał wszelkie formalne uprawnienia do zakładania placówek na podlegającym jej terenie, co w połączeniu ze szczególnym charyzmatem kaznodziejskim przyniosło jego misji w krótkim czasie poważny sukces – zainicjowanie w Europie środkowej działalności nowego, prężnie rozrastającego się zakonu franciszkańskiego regularnej obserwancji, zwanego w Polsce zwyczajowo bernardynami (od imienia patrona pierwszego kościoła obserwantów w Krakowie)¹⁴. Porażką zakończyła się jednak misja na terenie Czech, gdzie społeczeństwo o silnych tradycjach husyckich nie odpowiadało na wezwania sławnego włoskiego kaznodziei i podchodziło do samej jego osoby z dużą rezerwą¹⁵. Dopiero długotrwały proces adaptacji obserwantów w tym kraju i przełamywania niechęci miejscowego społeczeństwa wobec nowego zakonu katolickiego zaowocował ostatecznie wykształceniem stosunkowo gęstej sieci klasztornej, tak iż na początku XVI w. było tutaj ogółem znacznie więcej domów franciszkańskich niż sto lat wcześniej¹⁶.

Początek polskiej gałęzi franciszkanów obserwantów wyznacza ośmiomiesięczny pobyt Jana Kapistrana w Krakowie na przełomie 1453\1454 roku¹⁷. Przybywając na zaproszenie biskupa Zbigniewa Oleśnickiego i króla Kazimierza

franciszkańskie, t. I, cz. 1, s. 227-235; E. Fügedi, *Společnostvo Węgier a franciszkanie w średniowieczu*, w: ibidem, s. 237-245; V. J. Gajdoš, *Franciszkanie na Słowacji w średniowieczu*, w: ibidem, s. 247-262.

¹³ L. Teichmann, *Die Franziskaner-Observanten in Schlesien*, s. 15; idem, *Cosel. Franziskaner-Minoritenkloster*, „Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau” 30(1989), s. 11-19. Ostatnio na ten temat G. Wąs, *Klasztory franciszkańskie*, s. 100 n.

¹⁴ Nazwa „bernardyni” stosowana była także w odniesieniu do austriackich, węgierskich i śląskich (Wrocław) klasztorów, których kościoły nosiły wezwanie św. Bernardyna ze Sieny; por. H. Ragan, *Nazwa oo. Bernardynów w Polsce*, Lwów 1928, s. 13; G. Wąs, *Śląskie klasztory*, s. 83.

¹⁵ Kapistranowi nie udało się wkroczyć na teren Czech właściwych, najsilniej skażonych husytyzmem i stanowiących główny cel jego polityczno-religijnej misji, ponieważ „ani władający krajem Jerzy z Podiebradu, ani jego kanclerz arcybiskup Jan Rokycana nie życzyli sobie wizyty tak żarliwego posłańca papieskiego” (G. Wąs, *Klasztory franciszkańskie*, s. 104). Dwuletnia wędrówka zwierzchnika rodziny cismontańskiej na tym terenie objęła więc jedynie miasta przygraniczne i koncentrowała się na krajach złączonych z koroną czeską: Morawach i Śląsku. O wątpliwych sukcesach misji Kapistrana w Czechach: F. Šmahel, „*Intra et extra muros*”. *Společnostvo franciszkanův obserwantův i klarysek na zemích českých od polowy XIV do konca XV wieku*, w: *Zakony franciszkańskie*, t. I, cz. 1, s. 298 n.

¹⁶ J. Kłoczowski, *Młodsza Europa*, s. 274; por. także J. Pařez, *Kláštery na Novém Městě pražském do husitských válek a jejich právní a ekonomické postavení v městském prostředí*, „Dokumenta Pragensia” 17(1998), s. 75-91; H. Pátková, *Kláštery, cechy, bratrstva v pozdně středověkých českých městech*, w: *Klasztor w mieście*, s. 323-328.

¹⁷ Szczegółową relację z wizyty włoskiego kaznodziei w Polsce podał J. Długosz, *Historia Polonicae, liber XII*, w: *Opera omnia*, ed. A. Przeździecki, t. XIV, Cracoviae 1878, s. 148-149. Wzmiankował o niej także w *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis*, ed. L. Łętowski, t. III, w: *Opera omnia*, t. IX, Cracoviae 1864, s. 478; ponadto: *Kalendarz kapituły krakowskiej*, wyd. W. Bruchnalski, MPH VI, Kraków 1893, s. 673-674; Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 169.

Jagiellończyka zainicjował nieopodal Wawelu działalność pierwszego na ziemiach polskich klasztoru obserwanckiego (z kościołem pod wezwaniem św. Bernardyna ze Sieny) oraz przyjął do wspólnoty około 130 kandydatów, którzy wkrótce zostali rozesłani na teren Polski, Litwy i Rusi Czerwonej z zadaniem tworzenia zrębów organizacyjnych nowych placówek¹⁸. W gronie przyjętych znalazła się liczna grupa przedstawicieli środowiska uniwersyteckiego, co wskazuje na szeroki zasięg społecznego zainteresowania nowym zakonem mendikańckim, jak również świadczy o wysokim poziomie intelektualnym pionierów ruchu bernardyńskiego na ziemiach polskich¹⁹.

Na szczególną w tym miejscu uwagę zasługuje postawa Kazimierza Jagiellończyka, który od początku dawał wyraz swoim probernardyńskim sympatiom, widząc w nowej wspólnocie franciszkańskiej, wewnętrznie odrodzonej i zreformowanej, nie obciążonej jeszcze rutyną, wypaczeniami i lokalnymi uprzedzeniami, odpowiedniego realizatora programu misji wewnętrznej, skierowanej zwłaszcza do prawosławnej ludności litewskiej i ruskiej²⁰. Protekcja królewska wobec bernardynów wyrażała się nie tylko w działalności fundacyjnej (4 klasztory), częstej pomocy materialnej, ale również w opiece organizacyjnej, czego przykładem stała się ingerencja Jagiellończyka i jego poparcie dla starań polskich bernardynów o utworzenie oddzielnej prowincji polskiej²¹.

Poczynając od macierzystego domu w Krakowie, rozwój obserwanckiej sieci klasztornej na ziemiach Królestwa odznaczał się dużą ekspansją. W ciągu pierwszych 15 lat (1453-1467) ufundowanych zostało 17 placówek, z czego 4 w najważniejszych dla kraju ośrodkach – w Krakowie, Poznaniu, Wilnie i Lwowie. Do 1467 r. wszystkie klasztory Kongregacji Cismontańskiej na północ od Alp funkcjonowały w ramach jednej prowincji austriacko-czesko-polskiej. Zasięg przestrzenny prowincji oraz jej

¹⁸ Taką liczbę podaje K. Kantak w oparciu o akta procesu kanonizacyjnego Kapistrana (*Bernardyni*, t. I, s. 10) a za nim J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 62. Według Jana z Komorowa w czasie pobytu Kapistrana w Krakowie habit obserwancki przyjęło ponad sto osób (*Memoriale*, s. 169), natomiast wcześniejsze źródło – anonimowe *Spominki lwowskie*, spisane w okresie panowania Kazimierza Jagiellończyka – podaje liczbę siedemdziesięciu nowicjuszy, którzy wstąpili do zakonu w okresie od sierpnia 1453 do maja 1454 r.; *Spominki lwowskie*, wyd. A. Bielowski, MPH III, Lwów 1878, s. 251.

¹⁹ H. E. Wyczawski, *Krótką historią zakonu Braci Mniejszych*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 619; M. Maciszewska, op. cit., s. 23; J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 424.

²⁰ Na ten aspekt religijnej i społecznej polityki wschodniej Jagiellończyka, realizowanej nie tylko przy wsparciu placówek bernardyńskich, zwraca uwagę K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 3, 18 n. oraz J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 63, 66. Politykę kościelną króla analizuje m.in. K. Górski, *Rządy wewnętrzne Kazimierza Jagiellończyka w Koronie*, w: M. Biskup, K. Górski, *Kazimierz Jagiellończyk. Zbiór studiów o Polsce drugiej połowy XV wieku*, Warszawa 1987, s. 107 n.; idem, *Pielgrzymki Kazimierza Jagiellończyka na Jasną Górę*, w: ibidem, s. 314-315.

²¹ K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 28; M. Maciszewska, op. cit., s. 28-29.

narodowościowe zróżnicowanie utrudniały sprawne nią zarządzanie i prowadziły do licznych konfliktów i zatargów²². W 1467 r. na kapitule generalnej w Mantui podjęto decyzję o podziale dotychczasowej prowincji na trzy niezależne jednostki: komisariat czeski, przekształcony rok później w wikarię, oraz na wikarię czeską i polską – obejmującą teren Korony i Litwy bez przyłączonych niedawno (w 1466 r.) Prus²³. Szczegóły dotyczące tej separacji zostały ustalone na kapitule prowincji, obradującej w jesienią tego roku w Krakowie pod przewodnictwem delegowanego w tym celu komisarza Piotra z Neapolu²⁴. W ramach funkcjonowania polskiej prowincji bernardynom przybyło jeszcze 9 klasztorów, a od lat 20-tych XVI w. zauważa się zjawisko stagnacji w rozwoju sieci zakonnej.

Na terenie Korony i Litwy w latach 1453-1530 powstało łącznie 25 klasztorów, z czego dwie trzecie w ciągu pierwszych 15 lat obecności bernardynów w Polsce. Rozmieszczenie domów w poszczególnych dzielnicach kraju uwidacznia preferencje względem starych, piastowskich i tradycyjnie katolickich dzielnic kraju, których poziom ekonomiczno-społeczny zaawansowania pozwalał na utrzymanie większej liczby wspólnot mendykanckich, także obserwanckich, szczególnie ściśle przestrzegających zasady konwentualnego (wspólnotowego) ubóstwa a przez to całkowicie zdanych na materialną pomoc lokalnego środowiska. Dlatego nie dziwi fakt, iż dzielnicą, w której bernardyni mogli osiedlić się najliczniej była Wielkopolska. Miejscowe społeczeństwo przyjęło ich do 9 miast: Poznania (1455), pozbawionego dotychczas franciszkańskiej posługi, Kościana i Wschowy (1455), Kobyлина (1456), Kalisza (1465), Koła (1466), Warty (1467), Słupcy (1507-1514) i Kazimierza Biskupiego (1514)²⁵. Klasztory te „wtopiły się” w rozciągającą się już na tym terenie

²² Jan z Komorowa zwraca m.in. uwagę na wyjątkowo surowy przebieg wizytacji czeskich wikariuszy prowincjalnych, zwłaszcza Bernardyna z Ingolstadt i Jakuba z Głogowa, *Memoriale*, s. 194, 238; K. Minařík, *Die Provinzvikare der österreichisch-böhmisch-polnischen Observantenprovinz von 1451 bis 1467*, „Franziskanische Studien” 1(1914), s. 328-336; G. Wąs, *Klasztory franciszkańskie*, s. 111.

²³ Działające na ich terenie domy franciszkańskie miały wchodzić w skład prowincji saskiej. Mimo, iż wydana w 1468 r., z inicjatywy Kazimierza Jagiellończyka oraz mieszczan Gdańska, Elbląga i Torunia, specjalna bulla papieska zezwalała na tworzenie w Prusach klasztorów bernardyńskich, zarządzanych przez wikariusza prowincji polskiej, nie udało się założyć na tych zasadach ani jednego domu; Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 186-187; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 45 n.; J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 63, przyp. 104.

²⁴ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 195-197; M. Maciszewska, op. cit., s. 26-27.

²⁵ A. M. Wyrwa, *Średniowieczna sieć klasztorów w Wielkopolsce i na Kujawach*, s. 123 (tabela). Biskup poznański Jan Lubrański, fundator klasztoru w Słupcy, po 7 latach jego działalności przeniósł go do Kazimierza Biskupiego. Daty fundacji wszystkich klasztorów polskiej prowincji bernardyńskiej powstałych w latach 1453-1530 zostały opracowane na podstawie zestawienia dokonanego przez M. Maciszewską, w którym uwzględnione zostały również fundacje planowane, lecz nie przeprowadzone; *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 25, tab. 1; por. informacje dotyczące poszczególnych konwentów zamieszczone w pracy zbiorowej *Klasztory bernardyńskie w Polsce*.

sieć mendykancką, zapelniając niejako terytorialne „luki” dominikańskiej i franciszkańskiej obecności w Wielkopolsce. Drugą, pod względem liczebnym, dzielnicą równie otwartą na przyjęcie nowej wspólnoty minoryckiej była Małopolska, na terenie której dokonano 6 fundacji bernardyńskich: w Krakowie (1453), Tarnowie (1459), Lublinie (1460), Radomiu (1468), Opatowie (1467-1472) i Św. Katarzynie (1477)²⁶. Na Mazowszu bernardyńskimi stały się trzy miasta: Warszawa (1454), Łowicz (1468) i Skepe (1498) a na Kujawach tylko Bydgoszcz (1480)²⁷. Przewodnictwo liczebne dzielnic staropolskich w rozwoju sieci klasztornej zadecydowało również o ich uprzywilejowanym udziale w zarządzaniu całą wikarią. Potwierdza to zestawienie odbytych kapituł prowincjalnych w poszczególnych konwentach, w organizacji których pierwsze miejsce zajął Kraków oraz Warszawa i Poznań – najsilniejsze ośrodki bernardyńskie w średniowiecznej Polsce²⁸. Litwa i Ruś otrzymały łącznie 7 klasztorów obserwanckich, z których 4 znalazły się w głównych miastach litewskich: we Wilnie (1468), Kownie (1468), Tykocinie (1479) i Połocku (1498), a pozostałe na terenie Rusi Czerwonej: we Lwowie (1460), Przeworsku (1465) i Samborze (1474). Liczba domów bernardyńskich na ziemiach Korony i Litwy mogła być większa, gdyby doszło do skutku kilka zaplanowanych przedsięwzięć, jednak z bliżej nieznanых powodów nie zrealizowano fundacji w Żninie (1469), Kamieńcu Podolskim i Grodnie (1494)²⁹.

Pierwsze zmiany organizacyjne w ramach polskiej wikarii nastąpiły w 1488 r., kiedy dokonano jej podziału na trzy mniejsze jednostki tzw. komisariaty z ośrodkami w Krakowie, Poznaniu i Wilnie, kierowane przez tzw. kustosa – gwardiana głównego

²⁶ Siódmą fundację, wliczaną niekiedy w wykazy klasztorne obserwantów polskich, tworzył klasztor bernardynek w Krakowie, założony w 1459 r. u podnóża Wawelu i będący jedynym żeńskim konwentem tego zakonu w średniowiecznej Polsce; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 27, 255 n..

²⁷ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 229. Dokonana przez Kazimierza Jagiellończyka fundacja klasztoru w mieście położonym blisko Prus Królewskich może być interpretowana jako świadomy zabieg strategiczny króla dążącego do umocnienia swoich wpływów na świeżo przyłączonym do Królestwa terenie; zob. K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 27 n., 45 n.; L. Kolankowski, *Polska Jagiellonów*, Olsztyn 1991, s. 90; M. Maciszewska, op. cit., s. 29.

²⁸ J. Kłoczowski zestawiał w tabeli wszystkie konwenty, w których odbyły się kapituły polskiej prowincji bernardyńskiej w latach 1467-1531; por. *Bracia Mniejsi*, s. 65, tab. 5.

²⁹ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 195 n., 241. Niepowodzenie tych fundacji miało zapewne podłoże natury społeczno-religijnej (jak choćby konflikty biskupów-fundatorów z miejscowymi kapitułami) oraz ekonomicznej. W średniowiecznych źródłach brak natomiast informacji o planach założenia klasztoru w Łomży i Brześciu nad Bugiem, o których wspomina C. Bogdalski (*Bernardyni w Polsce 1453-1530*, t. 1, Kraków 1933, s. 222-223 i 475) oraz o Trokach, które wymienia z kolei W. Murawiec (*Troki*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 3880. Konwent w Grodnie powstał dopiero w 1595 r., w Brześciu – w 1605 r., w Trokach – w 1617 r. (M. Maciszewska, op. cit., s. 30). Klasztor w Kamieńcu Podolskim założono w 1699 r., ale przestał funkcjonować już po 1700 r.; K. Grudziński, *Kamieniec Podolski*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 122-123.

klasztoru danego okręgu³⁰. Jako odpowiedniki franciszkańskich kustodii spełniały podobne zadania, ułatwiając kierowanie działalnością wikarii. Po trzydziestu latach powiększono ich liczbę do pięciu, dodając komisariat lwowski i warszawski (1518)³¹. Utworzenie odrębnej kustodii litewskiej okazało się jednak niewystarczające wobec autonomicznych, wręcz separatystycznych aspiracji miejscowych klasztorów, podsycanych zwłaszcza przez rodzimą magnaterię. Tendencje te doprowadziły w 1530 r. do całkowitego uniezależnienia się domów litewskich, za zgodą papieża i, co jest szczególnie zaskakujące, przy poparciu Zygmunta Starego³². Owa bernardyńska „enklawa”, zbyt mała na samodzielne funkcjonowanie, po czterdziestu latach powróciła do prowincji polskiej ponownie jako jej kustodia, nie tracąc przy tym poczucia narodowej i kulturowej odrębności jak również potrzeby szerszej autonomii w ramach struktur zakonnych³³.

2. Procesy fundacji bernardyńskich na ziemiach Korony i Litwy

Nowy zakon franciszkański, którego duszpasterską misję na terenie Królestwa zainicjował w Krakowie w 1453\1454 r. Jan Kapistran, tworzył odrębną, rozrastającą się w szybkim tempie, sieć klasztorną, zachowując przepisy ogólnozakonne, regulujące zasady fundacji mendykanckiej, ściśle obserwanckiej. Konieczne w tym ujęciu wydaje się więc przedstawienie schematu fundacji obowiązującego każdorazowo przy instalacji kolejnej placówki bernardyńskiej³⁴. Wyłaniający się ze źródeł zakonnych schemat może

³⁰ Mimo, iż organizacji bernardyńskiej przynależy nazwa komisariatów, w literaturze przedmiotu przyjęło się stosowanie również nazwy „kustodii”, zapożyczonej ze struktury konwentualnej; por. franciszkańska prowincja – obserwancka wikaria, przyp. 7.

³¹ W skład kustodii poznańskiej wchodziły klasztory w Kościanie, Wschowie, Bydgoszczy, Kobylinie, Warcie, Kazimierzu Biskupim, Kaliszu, Kole; do kustodii krakowskiej należał konwent w Radomiu, Lublinie, Opatowie, Tarnowie, Św. Katarzynie, do wileńskiej – Kowno, Tykocin i Połock, do warszawskiej – Skepe i Łowicz, a do lwowskiej – Sambor i Przeworsk; M. Maciszewska, op. cit., s. 28, przyp. 89.

³² Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 339 n.; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 170 n.; por. także V. Gidžiunas, *De initiis Fratrum Minorum de Observantia in Lithuania (1468-1600)*, „Archivum Franciscanum Historicum” 63(1970), s. 44-103; idem, *De vita et apostolatu Fratrum Minorum Observantium in Lithuania saec. XV et XVI*, ibidem, 68(1975), s. 298-345 (dokończenie: ibidem, 69(1976), s. 23-106); T. Krahel, *Kościół katolicki na Litwie na przełomie XV i XVI w.*, „Analecta Cracoviensia” XVI(1984), s. 46.

³³ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 346-357; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 193-198; V. Gidžiunas, *De vita et apostolatu*, s. 305.

³⁴ Należy przy tym zaznaczyć, iż zarówno akta kapituł polskiej prowincji jak i statuty zakonu nie poświęciły wiele miejsca kwestiom fundacyjnym (por. *Capitula necnon Constitutiones FF. Minorum Observantium (Bernardinorum) Provinciae Poloniae 1453 (1467)-1628 (Additamentum I, Constitution Ludovici de la Torre)*, wyd. K. Kantak, „*Collectanea Theologica*” XV(1934), z. 4, s. 449-491). Stosunkowo więcej informacji na ten temat przekazują zakonne źródła historiograficzne, zwłaszcza kronika Jana z Komorowa.

stanowiąc właściwy punkt wyjścia dla szczegółowej analizy procesu powstawania klasztorów obserwanckich na ziemiach Korony i Litwy, w której uszeregowane zostały takie aspekty jak: motywy fundacji, osoba fundatora i jego środowisko społeczne, lokalizacja klasztoru w sieci polskich i litewskich miast oraz w ramach miejskich struktur socjotopograficznych³⁵.

Piętnastowieczne konstytucje obserwanckie oraz niektóre uchwały kapituł generalnych nakreślały precyzyjnie warunki i zasady erekcji nowych konwentów, szczególnie w kwestii budowy ich siedzib, zbliżone do norm ogólnomendykanckich³⁶. Historycy przedmiotu zgodnie podkreślają rygoryzm miejscowych władz prowincjalnych w egzekwowaniu obowiązujących ustaleń, wyraźnie widoczny w protokołach generalnych wizytatorów zakonnych, jak również w kronice Jana Komorowskiego³⁷. Należy jednak pamiętać, że również na gruncie polskim zdarzały się niekiedy pewne odstępstwa od reguł fundacyjnych, wymuszane przez sytuacje wyjątkowe i okoliczności, na które bracia nie mogli mieć większego wpływu, a które musieli zaakceptować, jeżeli erekcja danej placówki miała dojść do skutku³⁸.

W świetle praktyki mendykanckiej, proces fundacji kolejnego klasztoru rozpoczynał się w momencie pojawienia się projektu utworzenia nowej placówki, a kończył z chwilą zaistnienia warunków umożliwiających prowadzenie regularnego życia zakonnego grupie co najmniej dwunastu braci i trwał niekiedy kilka lat³⁹. Osobą

³⁵ Przedstawiona poniżej charakterystyka nie obejmuje ostatniego etapu procesu fundacji bernardyńskich – budowy kompleksów kościelno-klasztornych na uzyskanej parceli przedmiejskiej – ponieważ w odniesieniu do interesującego nas tu ujęcia socjotopograficznego lokalizacji klasztorów obserwanckich stanowi on zagadnienie drugorzędne. Jego wnikliwą analizę przedstawił M. Kutzner, *Architektura polskich późnogotyckich klasztorów franciszkanów obserwantów (zwanych bernardynami)*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. I, cz. 2, s. 273-319.

³⁶ Najważniejsze ustalenia wniosły konstytucje Jana Kapistrana, tzw. *Martinianae* z 1443 r. (*Constitutiones, sive Declarationes et Ordinationes Beati P. Fratris Joannis de Capistrano super Regulam Fratrum Minorum*, wyd. L. Wadding, w: *Chronologia historico-legis Ordinis seraphici Fratrum Minorum S.P. Francisci*, t. I, Neapoli 1650, s. 90-114, oraz E. Wagner, *Historia constitutionum generalium OFM*, Würzburg 1954).

³⁷ Kwestię tę porusza m. in. najstarsza konstytucja prowincji polskiej z 1488 r., opracowana przez wizytatora generalnego Ludwika de la Torre (*Capitula necnon Constitutiones*, s. 480-481). Zagadnienie to omawia szczegółowo M. Kutzner, *Architektura*, s. 282 n.

³⁸ Rozbieżności między przepisami zakonnymi a praktyką postępowania zakonników i fundatorów w tym zakresie pojawiły się m. in. w kwestii lokalizacji konwentu w Opatowie, gdzie bracia przejęli kościół parafialny, i klasztoru-eremu w Św. Katarzynie, jedynej „bernardyńskiej” miejscowości nie posiadającej praw miejskich; por. M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w pejzażu przedmieść późnośredniowiecznych miast i miasteczek Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego*, w: *Ecclesia et civitas. Kościół i życie religijne w mieście średniowiecznym*, red. H. Manikowska i H. Zaremska, Warszawa 2002, s. 129; K. Grudziński, *Opatów*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 239 n., idem, *Św. Katarzyna*, ibidem, s. 371 n.

³⁹ K. S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła oo. Franciszkanów w Krakowie w wiekach średnich*, Kraków 1933, s. 39-40. Szczegółowy opis etapów powstawania klasztoru bernardyńskiego przedstawiła ostatnio M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 33-34.

odgrywającą pierwszorzędną rolę w realizacji tego, nierzadko długofalowego, przedsięwzięcia, był fundator, do którego należała inicjatywa powołania nowej siedziby bernardyńskiej. Zgłaszał on swój projekt kapitule prowincji, bądź bezpośrednio wikariuszowi, który poddawał ten wniosek pod dyskusję na najbliższym dorocznym zebraniu prowincjalnym. W sytuacji, gdy kapituła ustosunkowała się pozytywnie do propozycji fundatora, rozważając przydatność tej erekcji oraz możliwość osobowego jej obsadzenia, na miejscu planowanej fundacji zjawiał się przedstawiciel bernardyńskiej wspólnoty, zwany *praesidensem*, który wraz z trzema towarzyszącymi mu braćmi oceniał kondycję społeczno-ekonomiczną miasta, przeprowadzał oględziny miejsca lokalizacji przyszłej siedziby, negocjując przy tym wszelkie warunki egzystencji projektowanego konwentu⁴⁰. Rozpoznanie i ustalenie ekonomicznych, jak również socjotopograficznych, aspektów planowanej fundacji stanowiło istotny etap całego procesu instalacji bernardyńskiej na nowym terenie, ponieważ to od nich w znacznej mierze zależało zarówno prawidłowe funkcjonowanie klasztoru w sferze materialnej, jak i powodzenie jego duszpasterskiej misji. W przypadku każdej projektowanej fundacji mendykankiej zgodę na jej realizację musiała wyrazić nie tylko kapituła danej wikarii, ale także kapituła generalna, papież, ordynariusz diecezji, na której miał zostać erygowany klasztor oraz władze miasta⁴¹. Kolejnym krokiem fundacyjnego przedsięwzięcia było spisanie przez kapitułę i fundatora odpowiednich dokumentów asygnowanych przez władzę świecką (króla, starostę lub właściciela danego miasta) i duchowną (biskup oraz władze generalne zakonu). W tym czasie *praesidens* z grupą sześciu braci pomocniczych przygotowywał teren wyznaczony dla powstającego konwentu, przejmując od fundatora prowizoryczne, drewniane budynki, gotowe klasztory murowane, nierzadko rozpoczęte budowy bądź też przystępując samodzielnie, zwykle pospiesznie, do stawiania skromnych pomieszczeń na użytek przyszłej wspólnoty⁴². Instalacja dwunastoosobowego konwentu z gwardianem na czele

⁴⁰ K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 36-37; M. Kutzner, *Architektura*, s. 282.

⁴¹ W trakcie procesów fundacyjnych klasztorów bernardyńskich w kilku przypadkach ujawniły się wątpliwości a nawet sprzeciwy wspomnianych wyżej osób i instytucji, które ostatecznie pokonano. Taka sytuacja zaistniała podczas fundacji konwentu we Lwowie, któremu niechętny był miejscowy abp Grzegorz z Sanoka, w Kobylinie (sprzeciw arcybiskupa gnieźnieńskiego Jana Sprowskiego i jego kapituły) oraz w Skępem (krótkotrwały protest kapituły płockiej oraz wątpliwości wyrażane przez władze prowincji); Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 185; APB, rkps W-33, *Topographica ac chronologica conventuum Majoris Poloniae*, s. 258-259; podaję za M. Maciszewską, *Klasztory bernardyńskie w miastach Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego*, w: *Klasztor w mieście*, s. 574.

⁴² M. Kutzner, *Architektura*, s. 282-283. Szerzej o procesie powstawania bernardyńskiej zabudowy kościelno-klasztornej oraz związanej z nim kwestii pomocy materialnej ze strony fundatorów i dobroczyńców poszczególnych placówek obserwanckich w końcowej części rozdziału.

następowała dopiero wówczas, gdy na bernardyńskim placu pojawiał się choćby prowizoryczny budynek mieszkalny oraz kaplica, umożliwiającą braciom sprawowanie codziennego *officium divinum* (*conventus fuit positus*)⁴³.

Zauważalna w przedstawionym powyżej schemacie fundacji klasztornej, wieloetapowość i długotrwałość procesu powstawania domów franciszkanów obserwanckich, zmusza historyka do postawienia pytania o moment najważniejszy w każdorazowym przedsięwzięciu fundacyjnym, wyznaczający faktyczny początek bernardyńskiej obecności w danym mieście. Wydaje się, iż tym kluczowym wydarzeniem, inicjującym działalność nowej placówki, powinno być zatwierdzenie powstania klasztoru przez zwierzchnie władze zakonu – generała i kapitułę. Jednak przekaz kroniki Jana z Komorowa z początku XVI w., wiernie odzwierciedlający praktykę zakonną, akcentuje inny, wcześniejszy etap fundacji - podjęcie przez kapitułę prowincjalną decyzji o przyjęciu miejsca proponowanego przez fundatora (*recipere locum*) – i od tego wydarzenia wyprowadza każdorazowo faktyczną datę erekcji klasztoru⁴⁴.

W kontekście schematu fundacji mendikańckiej istotne jest również pytanie o zakres inicjatywy fundatora w podejmowaniu decyzji o miejscu lokalizacji planowanego klasztoru, a tym samym o wpływ władz zakonnych na wybór miasta, w którym miała powstać kolejna siedziba braci. Według J. Le Goff'a, wspólnoty żebracze prowadziły własną politykę fundacyjną, rozwijając sieć klasztorną zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami i wymogami zakonnymi, biorąc zawsze pod uwagę kondycję społeczno-ekonomiczną miast, w których w przyszłości bracia mieli pracować⁴⁵. Źródła bernardyńskie nigdzie nie wspominają o tego rodzaju planach, rzekomo opracowywanych przez władze prowincji, co wcale nie wyklucza możliwości pojawiania się takich projektów. Można jednak założyć, iż na niektórych miastach polskich, litewskich i ruskich zależało zakonowi w sposób szczególny, a osiedlenie się

⁴³ M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 33.

⁴⁴ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 172-283. Niektórzy historycy zakonu (m.in. S. B. Tomczak, A. Chadam) za faktyczny początek istnienia konwentu przyjmują jednak datę wystawienia dokumentów fundacyjnych oraz formalnego włączenia tego domu do wikarii, którego w jej imieniu dokonywał zwykle wikariusz prowincji bądź generał zakonu. Inny punkt wyjścia przy ustalaniu momentu właściwej erekcji klasztorów powoduje, iż w literaturze przedmiotu pojawiają się rozbieżności w datacji niektórych fundacji bernardyńskich (zwłaszcza Poznania, Kościana i Wschowy). Różnice te obejmują zwykle okres jednego roku; por. K. Grudziński, *Kościan*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 146; A. Chadam, *Poznań*, ibidem, s. 266-267; S.B. Tomczak, *Wschowa*, ibidem, s. 442; M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 44-45.

⁴⁵ J. Le Goff, *Ordres mendiants et urbanisation dans la France medievale*, „Annales E.S.C.” 25(1970), s. 924-946.

w nich franciszkańskich obserwantów było efektem wspólnej inicjatywy i zabiegów fundatora jak i braci⁴⁶. Do takich ośrodków należy zapewne zaliczyć miasta o dużym potencjale społecznym i gospodarczym, zlokalizowane w ważnych dla misji duszpasterskiej braci „punktach strategicznych” państwa, do charakterystyki których wypadnie jeszcze powrócić w dalszej części rozdziału.

Z przedstawionego powyżej modelu fundacji bernardyńskiej (mendykankiej) jako pierwszoplanowa wyłania się postać fundatora, inicjującego erekcyjne przedsięwzięcie i odgrywającego w nim znaczącą rolę, której nie może pomniejszyć nawet domniemany współdział władz zakonnych w wyborze miejsca lokalizacji nowego konwentu. Porównując charakter polskich fundacji mendykanckich przeprowadzanych w XIII wieku i dwa stulecia później, zauważa się wyraźne różnice przede wszystkim w kwestii kręgu fundatorów, który w międzyczasie znacznie się poszerzył i społecznie zróżnicował. Podczas gdy protektorami XIII-wiecznego ruchu franciszkańskiego były niemalże wyłącznie rody książęce, wśród mecenasów misji obserwantów spotyka się już przedstawicieli różnych stanów, zwłaszcza tych, które w XV-XVI w. odgrywały pierwszorzędną rolę w życiu politycznym, społecznym i ekonomicznym kraju, włączając się równie aktywnie w działalność fundacyjną na rzecz Kościoła⁴⁷. Pierwsze miejsce w tej stanowej aktywności fundacyjnej zajęła grupa możnowładztwa koronnego i litewskiego⁴⁸, z inicjatywy której powstało 10 klasztorów bernardyńskich (w Kobylinie, Tarnowie, Lwowie, Przeworsku, Kole, Kownie, Samborze, Tykocinie, Skępem i Kazimierzu Biskupim)⁴⁹. Na 25 fundacji tego zakonu na naszych ziemiach sześć można zaliczyć do grupy królewsko-książęcych, z czego

⁴⁶ M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 34 n.

⁴⁷ Zob. K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 29; J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 21; A. Szulc, *Klasztory franciszkańskie w średniowiecznej Wielkopolsce. Kalisz, Gniezno, Śrem, Pyzdry, Oborniki*, Poznań 2001, s. 28 n. Inaczej przedstawiała się sytuacja obserwantów na Śląsku, zwłaszcza w kustodii wrocławskiej i złotoryjskiej, gdzie z przyczyn religijno-politycznych (m.in. związane obserwantów z misją antyhusycką) głównymi ich protektorami pozostali nadal miejscowi władcy; por. G. Wąs, *Franciszkanie w społeczeństwie Śląska w średniowieczu i dobie nowożytnej*, w: *Klasztor w społeczeństwie średniowiecznym i nowożytnym. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej w Turawie, 8-11.05.1996*, red. M. Derwich, A. Pobóg-Lenartowicz, Opole-Wrocław 1996, s. 107, 114 n.; eadem, *Klasztory franciszkańskie*, s. 28, 123-124.

⁴⁸ Do grona fundatorów wywodzących się ze stanu szlachecko-magnackiego zalicza się zarówno jego przedstawicieli świeckich jak i duchownych. W przypadku tych ostatnich bierze się pod uwagę tylko te fundacje, które powstały na terenach prywatnych, będących własnością rodową danego biskupa. Wszystkie klasztorne przedsięwzięcia możnych duchownych realizowane w dobrach kościelnych zalicza się do odrębnej kategorii stanowych fundacji; Z. Zyglewski, *Klasztorne fundacje możnowładztwa koronnego w okresie jagiellońskim. Zarys problematyki*, w: *Klasztor w społeczeństwie*, s. 127; M. Maciszewska, *Klasztory bernardyńskie w miastach*, s. 573.

⁴⁹ Miasta, w których przynależący do określonej grupy społecznej fundatorzy erygowali nowe placówki zakonne, wymieniane są w porządku chronologicznym, ustalonym w oparciu o przekaz kroniki Jana Komorowskiego, *Memoriale*, s. 172-283.

cztery powstały dzięki królowi Kazimierzowi Jagiellończykowi (Kraków, Radom, Wilno, Bydgoszcz) a dwie z inicjatywy księżnej mazowieckiej Anny (Warszawa) i wielkiego księcia litewskiego Aleksandra (Połock). Równie aktywne na tym polu okazało się w XV wieku polskie mieszczaństwo, które doprowadziło, choć nie we wszystkich przypadkach samodzielnie, do założenia pięciu siedzib bernardyńskich (w Poznaniu, Kościanie, Wschowie, Lublinie i Warcie)⁵⁰. Osobną grupę fundatorów tworzy wyższe duchowieństwo, którego bardziej świadomi przedstawiciele angażowali się również w działalność na rzecz rozwoju misji mendykanckiej, mając na uwadze przede wszystkim potrzeby miejskiego duszpasterstwa i nie zważając na zwyczajowo nieprzyjazne stosunki panujące między duchowieństwem świeckim i zakonnym, zwłaszcza mendykanckim. Do fundacji biskupich zalicza się klasztory w Kaliszu, Opatowie, Łowiczu i w Św. Katarzynie⁵¹. Warto także przyjrzeć się wymienionym stanowym typom fundacji pod kątem ich terytorialnego usytuowania, by zauważyć, że w Wielkopolsce dominowała inicjatywa mieszczaństwa i wyższego duchowieństwa (przy całkowitym braku królewskiej), w Małopolsce – królewska, na Mazowszu – biskupia a na Litwie i Rusi - magnacko-szlachecka. Należy jednak wziąć pod uwagę fakt, iż klasyfikacja bernardyńskich fundatorów w wielu przypadkach nie może być przeprowadzona precyzyjnie, ponieważ specyfikę zakładania klasztorów obserwanckich - swego rodzaju bernardyńską prawidłowość - stanowi udział w tym przedsięwzięciu wielu różnych sił społecznych, których wspólny wysiłek finansowy składał się dopiero w całości na materialną podstawę działalności danego konwentu⁵². Osoba uznawana przez władze zakonne za głównego fundatora nowej placówki w rzeczywistości nie zawsze musiała ponosić wszystkie koszty związane z jej zaistnieniem i niejednokrotnie należała ona do grona kilku fundatorów-dobrodziejów wspierających materialnie instalację siedziby bernardyńskiej.

⁵⁰ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 176, 188; K. Kantak, *Kronika Bernardynów poznańskich*, „KMP” 3(1925), s. 173, 205; idem, *Bernardyni*, t. I, s. 14-15; M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 42 n.; A. Chadam, *Poznań*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 266; idem, *Lublin*, w: ibidem, s. 188; K. Grudziński, *Kościan*, w: ibidem, s. 146; idem, *Warta*, w: ibidem, s. 418; S. B. Tomczak, *Wschowa*, w: ibidem, s. 442.

⁵¹ Do tej grupy przynależy także bernardyński klasztor w Słupcy, założony z inicjatywy biskupa poznańskiego Jana Lubrańskiego, istniejący tylko przez 7 lat (1507-1514) i ostatecznie przeniesiony do Kazimierza Biskupiego; APB, rkps S-ka-1, *Chronologia conventus Casimiriensis (1507-1869)*, s. 2-4; K. Grudziński, *Słupca*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 338-339; M. Maciszewska, *Klasztory bernardyńskie w miastach*, s. 574-575.

⁵² K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 29; J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 67-68; M. Maciszewska, *Klasztory bernardyńskie w miastach*, s. 574.

To szerokie zainteresowanie społeczne kolejną na ziemiach polskich wspólnotą franciszkańską i wynikająca z niego aktywność fundacyjna przedstawicieli wszystkich niemalże grup stanowych sprawia, że koniecznym staje się ukazanie procesu fundacji poszczególnych klasztorów bernardyńskich nie tyle w porządku chronologicznym, który wyznacza data erekcji każdego konwentu, czy też w ujęciu geograficznym (terytorialnym), szeregującym powstawanie domów zakonnych według przynależności do określonej dzielnicy państwa, ile pod kątem społecznego pochodzenia osób inicjujących powołanie nowej placówki obserwancyjnej. Takie, w pewnym sensie socjologiczne ujęcie zagadnienia rozwoju sieci klasztorów bernardyńskich na interesującym nas terenie jest o tyle zasadne, iż za każdym przedsięwzięciem fundacyjnym kryje się określona motywacja fundatora, wynikająca z pobudek czysto prywatnych, osobistych, jak również kształtowana przez mentalność, kulturę religijną czy wręcz ideologię kręgu społecznego, z którego wywodził się ów franciszkański protektor⁵³.

Fundacje możnowładcze (szlachecko-magnackie)

Klasztory bernardyńskie powstałe z inicjatywy możnowładztwa koronnego i litewskiego wyraźnie wpisują się w ogólną liczbę XV-wiecznych fundacji zakonnych, dokonanych przez przedstawicieli tej warstwy, potwierdzając tym samym przewodnictwo stanu szlacheckiego i magnaterii w działalności fundacyjnej na rzecz Kościoła. Ta wybijająca się, począwszy od XV wieku, na arenie stanowej grupa społeczna zaczęła odgrywać, w ciągu tego stulecia i w wiekach następnych, coraz większą rolę także w sferze religijnej państwa, przejmując w XVII wieku niemalże zupełnie inicjatywę fundacyjną wobec odradzających się wówczas zakonów mendikańskich. Warto w tym miejscu choćby zasygnalizować wyniki badań Z. Zyglewskiego dotyczących aktywności możnowładztwa w zakresie fundacji klasztornych w XV wieku⁵⁴. Spośród 64 klasztorów męskich, jakie powstały na ziemiach koronnych w okresie Jagiellońskim, 29 można uznać za fundacje szlachecko-magnackie, co stanowi 45% ogólnej liczby erygowanych w tym czasie konwentów.

⁵³ M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w pejzażu przedmieść*, s. 134; szerzej na ten temat *Fundacje i fundatorzy w średniowieczu i epoce nowożytnej*, red. E. Opaliński, T. Wiślicz, Warszawa 2000; P. Oliński, *Mieszczanin w trosce o zbawienie. Uwagi o memoratywnych funkcjach fundacji mieszczańskich w wielkich miastach pruskich*, w: *Ecclesia et civitas*, s. 347-359 (tu bogata literatura przedmiotu).

⁵⁴ Należy zaznaczyć, iż Z. Zyglewski rozpatruje zagadnienie inicjatywy fundacyjnej możnowładztwa tylko w odniesieniu do ziem należących bezpośrednio do Korony, wyłączając obszar Wielkiego Księstwa Litewskiego; por. *Klasztorne fundacje*, s. 127-141.

Możnowładztwo było zainteresowane zakładaniem domów zakonów młodych bądź zreformowanych, czynnych, otwartych na kwestie duszpasterskie, stąd najpopularniejszymi w tym środowisku okazały się dwie wspólnoty, z mendykanckich – bernardyni a spośród kanonickich - paulini⁵⁵. Pozostałe zakony typu kanonickiego i żebraczego, znajdujące się na różnym stopniu wewnętrznego rozwoju, nie cieszyły się w tym okresie poparciem ze strony polskiej elity stanowej, może za wyjątkiem kanoników regularnych, którzy dzięki inicjatywie szlacheckiej wzbogacili swój stan posiadania o pięć kolejnych klasztorów⁵⁶.

Istotnym elementem wyróżniającym poszczególne fundacje stanowe i nadającym każdej z nich swoisty charakter jest kwestia przyczyn powoływania nowych placówek zakonnych i motywacji osób podejmujących się tego przedsięwzięcia. U podłoża wszystkich projektów fundacyjnych, niezależnie od przynależności stanowej ich inicjatorów, znajdowały się zawsze cele ściśle dewocyjne, określające poziom religijnej świadomości i zaangażowania donatora w istotne zagadnienia kościelne. W indywidualnych przypadkach erygowanym placówkom nadawano konkretne funkcje wotywnie (dziękczynne, przebłagalne bądź wstawiennicze), które wiązały się bezpośrednio z osobistą sytuacją życiową fundatora bądź z aktualnymi problemami dotyczącymi całego miejscowego środowiska⁵⁷. Powodem założenia klasztoru w określonym miejscu mogły być również powtarzające się na tym terenie cuda bądź objawienia, które w intencji fundatorów miały stać się podstawą rozwoju miejscowego sanktuarium⁵⁸. Charakterystycznymi dla stanu szlacheckiego były cele kommemoracyjne, z którymi wiązano większość podejmowanych przedsięwzięć kościelnych. Ta pozareligijna motywacja, przyświecająca niemalże każdej możnowładczej inicjatywie klasztornej, wyraźnie określa specyfikę fundacji

⁵⁵ Zagadnienie fundacji klasztorów paulinów w średniowiecznej Polsce omawia: J. Wiesiołowski, *Fundacje paulińskie XIV i XV wieku na tle ruchu fundacyjnego klasztorów w Polsce*, „Studia Claromontana” 6(1985), s. 145-159; L. Wojciechowski, *Najstarsze klasztory paulinów w Polsce. Fundacja, uposażenie, rozwój do około 1430 roku*, w: ibidem, 11(1991), s. 5-217.

⁵⁶ J. Kłoczowski, *Zakony*, s. 510; Z. Zyglewski, *Klasztorne fundacje*, s. 128. Rozwijający się na przełomie XIV i XV wieku zakon karmelitów nie doczekał się żadnej fundacji możnowładczej; pięć klasztorów powstałych w tym okresie zawdzięczają karmelici inicjatywie królewsko-książęcej i mieszczańskiej; T. Trajdos, *U zarania karmelitów w Polsce*, Warszawa 1993; A. Szoplik, *Działalność zakonów żebrzących na Mazowszu i Kujawach w XV wieku*, „Rocznik Mazowiecki” 8(1984), s. 193.

⁵⁷ M. Kutzner, *Architektura*, s. 279; M. Maciszewska, *Klasztory bernardyńskie w miastach*, s. 573-574.

⁵⁸ Tak jak to miało miejsce w przypadku Kazimierza Biskupiego, w którym bernardyni mieli rozwijać lokalny kult Pięciu Braci Męczenników oraz w Skępem, gdzie bracia mieli pełnić funkcję kustoszów sanktuarium Matki Bożej; por. K. Górską-Gołaską, *Kult Pięciu Braci Męczenników w Kazimierzu Biskupim. Rozwój towarzyszącej mu legendy*, „Roczniki Historyczne” 61(1995), s. 120; M. Maciszewska, *Skępe. Początki klasztoru bernardyńskiego i ośrodka kultu maryjnego*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa 1995, s. 297-306.

szlachecko-magnackiej, włączonej w program ideologiczny tego stanu i mającej odgrywać rolę czynnika ugruntowującego prestiż fundatora oraz wzmacniającego jego pozycję na arenie społecznej⁵⁹. Z aspektem kommemoracyjnym klasztorów powoływanych przez możnych protektorów wiąże się również funkcja nekropolii rodowych, jaką miały spełniać niektóre kościoły obserwantów, podobnie jak wiele innych świątyń mendykanckich w średniowieczu⁶⁰. Wybór krypty świątyni zakonnej na miejsce wiecznego spoczynku fundatora bądź jego rodziny stanowił niejako przedłużenie kommemoracyjnej roli tej placówki, a tym samym wpisywał się w społeczno-religijną ideologię szlachecką.

Charakteryzując proces bernardyńskich fundacji możnowładczych na ziemiach Korony i Litwy można zauważyć, iż motywacje inicjatorów tych przedsięwzięć odpowiadały wyżej wymienionym, zarówno ogólnym jak i typowo szlacheckim, intencjom fundacyjnym⁶¹. Zakon franciszkańskich obserwantów cieszący się wśród przedstawicieli XV-wiecznej elity stanowej największą, obok zakonu paulinów, popularnością, dzięki tym protektorom wzbogacił swój stan posiadania o dziesięć nowych konwentów, z czego trzy powołano na terenie Wielkopolski, po jednym w Małopolsce i na Mazowszu, trzy na Rusi Koronnej oraz dwa na Litwie. Wszystkie te placówki, podobnie jak inne fundacje możnowładcze, otrzymały hojne uposażenie i przez wiele lat pozostawały pod troskliwą, materialną opieką swoich możnych donatorów.

Pierwszą siedzibą bernardyńską założoną na ziemiach polskich z inicjatywy szlacheckiej był wielkopolski klasztor w Kobylinie, ufundowany w 1456 r. przez wdowę Katarzynę oraz jej synów, Wojciecha i Mikołaja Kobylińskich, ówczesnych właścicieli miasta⁶². Usytuowany blisko siedziby donatorów, nad rzeczką Rdęcą, miał w

⁵⁹ J. Wiesiołowski pisze wprost o tzw. sanktuarium rodowym, którą to funkcję w przypadku rodów szlacheckich spełniały najczęściej właśnie kościoły klasztorne; idem, *Kultura Polski regionalnej u schyłku średniowiecza*, w: *Malarstwo gotyckie w Wielkopolsce. Studia o dziełach i ludziach*, red. A. S. Labuda, Poznań 1994, s. 22; por. Z. Zyglewski, *Klasztorne fundacje*, s. 134, 141.

⁶⁰ Wiązało się to z uzyskaniem przez zakony żebracze przywilejem tzw. „wolnej sepultury” (*libera sepultura*), czyli prawem do chowania w swoich kościołach klasztornych tych, którzy chcieli być w nich pochowani; podają za I. Skierską, *Obowiązek mszalny w średniowiecznej Polsce*, s. 89; por. m.in. K. Jasiński, *Franciszkańskie pochówki Piastów*, w: *Zakony franciszkańskie*, t. I, cz. 2, s. 177-195; idem, *Dominikańskie pochówki Piastów*, w: *Dominikanie w środkowej Europie w XIII-XV wieku*, s. 219-237.

⁶¹ Proces powstawania klasztorów bernardyńskich fundacji szlachecko-magnackiej został przedstawiony według podziału terytorialnego (geograficznego), w ramach którego zachowano porządek chronologiczny erekcji konwentów.

⁶² J. Łukaszewicz, *Krótki historyczno-statystyczny opis miast i wsi w dzisiejszym powiecie krotoszyńskim od najdawniejszych czasów aż po rok 1794*, t. II, Poznań 1875, s. 193-199; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 15; S. B. Tomczak, *Kobylin*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 137 n; *Kobylin. Zarys dziejów*, red. S. Sierpowski, Kobylin 1990, s. 22.

zamierzeniu Kobylińskich pełnić funkcję ich rodowej nekropolii⁶³. Duże zasługi w realizacji tego projektu poniósł trzeci z braci, Jan Klimak, były dworzanin królewski i jeden z „kapistrańczyków”⁶⁴, który wspierał rodzinę w trwających 7 lat staraniach o przełamanie oporu arcybiskupa gnieźnieńskiego Jana Sprowskiego i jego kapituły wobec kobylińskiej fundacji⁶⁵. Przypuszczalnym powodem sprzeciwu miejscowych władz diecezjalnych była kwestia stosunkowo licznej już w tym czasie (być może w pojęciu metropolity i kapituły - zbyt licznej) obecności bernardyńskiej na wielkopolskiej ziemi (klasztory w Poznaniu, Kościanie i Wschowie powołane dzięki ofiarności mieszczańskiej), jak również zwyczajowa niechęć duchowieństwa świeckiego wobec konwentów mendykanckich, narosła w ciągu dwuwiekowej współegzystencji obu grup duchownych. Mało prawdopodobnym wydaje się natomiast, aby władze metropolitalne nie chciały zgodzić się na tę fundację ze względu na ponoć zbyt skromne uposażenie klasztoru⁶⁶.

Kolejną wielkopolską placówką bernardyńską powstałą dzięki protekcji miejscowej szlachty był klasztor w Kole, ufundowany w 1466 r. przez Jana Hińczę z Rogowa, kasztelana sandomierskiego i starostę kolskiego, wcześniejszego dobrodzieja bernardynek krakowskich⁶⁷. Zlokalizowany został na warciańskiej wyspie, nie należącej do dóbr rodowych fundatora, lecz stanowiącej własność starostwa⁶⁸. Tym razem bracia nie natrafili na żadne formalne przeszkody ze strony władz kościelnych. Uzyskawszy pozwolenie od papieża Pawła II i przyjaznego bernardynom arcybiskupa Jana Gruszczyńskiego, konwent ten został włączony do wspólnoty przez wikariusza Jakuba z Głogowa do prowincji austriacko-czesko-polskiej⁶⁹.

⁶³ Z. Zyglewski, *Klasztorne fundacje*, s. 135.

⁶⁴ Wraz ze swym bratem Wojciechem został przyjęty do zakonu przez Jana Kapistrana w 1454 r. (Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 170); M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 47. O działaniach Klimaka na rzecz fundacji w Kobylinie wspomina także J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. II, Poznań 1964, s. 765.

⁶⁵ Ostatecznie w 1467 r. Kobylińscy uzyskali od arcybiskupa formalne zatwierdzenie swojej bernardyńskiej placówki; Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 185-186.; APB, rkps W-33, s. 258-259.

⁶⁶ Taki pogląd wyraża M. Maciszewska, *Klasztory bernardyńskie w miastach*, s. 574; eadem, *Klasztor w społeczeństwie*, s. 47.

⁶⁷ APB, rkps W-48, s. 3; Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 194; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 16; K. Grudziński, *Koło*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 140 n.; J. Senkowski, T. Słowikowski, *Hińcza z Rogowa*, w: PSB, t. IX, s. 521-523.

⁶⁸ Jest to jeden z dwóch przypadków instalacji siedziby bernardyńskiej na terenie nie będącym własnością szlacheckiego fundatora, lecz stanowiącym uposażenie sprawowanego przez niego urzędu ziemskiego starosty. Podobna sytuacja zaistniała przy zakładaniu klasztoru we Lwowie; por. Z. Zyglewski, *Klasztorne fundacje*, s. 132; A. Wędzki, *Czasy najdawniejsze*, w: *Sześćset lat miasta Kola*, red. J. Burszta, Poznań 1963, s. 31.

⁶⁹ APB, rkps V-1, s. 4; Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 193 n.; A. Bartoszewicz, *Początki klasztorów bernardyńskich w Wielkopolsce*, „Miscellanea Historico-Archiwistica” 4(1996), s. 27.

Do wielkopolskich fundacji możnowładczych należy zaliczyć także powstały w 1514 r. klasztor w Kazimierzu Biskupim⁷⁰. Jego inicjatorem i dobrodziejem był biskup poznański Jan Lubrański, który po nieudanej próbie osiedlenia braci w należącej do dóbr biskupich Słupcy (1507-1514), przeniósł ich do Kazimierza będącego od 1504 r. własnością rodową Lubrańskich, gdzie wraz ze swoim bratem Mikołajem, wojewodą poznańskim, dokonał refundacji domu zakonnego⁷¹. Biskup łączył z nim plany odrodzenia zapomnianego już w tym czasie miejscowego kultu Pięciu Braci Męczenników. Jak podaje XVIII-wieczna kronika tego klasztoru, zredagowana przez brata Dominika Elewskiego w oparciu o wcześniejsze zapiski zakonne (i kontynuowana przez anonimowych autorów do 1864)⁷², Jan Lubrański zobowiązał się odzyskać od Czechów relikwie męczenników, które mogły stworzyć podstawę do zrealizowania w Kazimierzu stałego miejsca kultowego i pielgrzymkowego⁷³. Uzyskawszy pozwolenie na realizację tego projektu ze strony papieża Leona X, arcybiskupa gnieźnieńskiego Jana Łaskiego, prowincjała Leona z Łańcuta oraz króla Zygmunta I, bracia Lubrańscy usytuowali erygowany klasztor na miejscu legendarnej pustelni bł. Jana Męczennika, w której w 1003 r. ponieśli śmierć pierwsi polscy eremici. Kazimierski konwent został przyjęty do prowincji przez kapitułę, która w 1514 r. obradowała w Kobylinie⁷⁴.

Na terenie Małopolski przeprowadzona została w XV w. tylko jedna fundacja szlachecka. Wydaje się, iż tutejsze możnowładztwo było bardziej zainteresowane

⁷⁰ APB, rkps S-ka-1, s. 2-4; rkps W-33, s. 403-404 (tekst dokumentu fundacyjnego); Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 224; K. Kankak, *Bernardyni*, t. I, s. 29, 37-38; H. E. Wyczawski, *Kazimierz Biskupi*, w: *Klasztory bernardynskie*, s. 126-133; M. Maciszewska, *Klasztor bernardynski w społeczeństwie*, s. 49.

⁷¹ K. Górka-Gońska, *Kazimierz Biskupi w średniowieczu*, w: *Dzieje Kazimierza Biskupiego*, red. Z. Chodyła, cz. 1, Kazimierz Biskupi-Poznań 1993, s. 44-47; H. E. Wyczawski, *Klasztor bernardynów w Kazimierzu Biskupim 1514-1896*; w: *Dzieje kultu Pięciu Braci Męczenników w Polsce i Europie (Dzieje Kazimierza Biskupiego, cz. 2)*, red. A. Szymkowski, Kazimierz Biskupi 2002, s. 113; L. Hajdukiewicz, *Jan Lubrański*, w: PSB, t. XVIII, s. 83; A. Gąsiorowski, *Lubrański Jan*, w: *Wielkopolski słownik biograficzny*, red. A. Gąsiorowski, J. Topolski, Warszawa-Poznań 1981, s. 428-429.

⁷² Pełny tytuł kroniki brzmi: *Chronologia conventus kasimiriensis ad s. Johannem Baptistam et ss. V Martyres Polonos...per Johannem in Lubraniec Lubranski episcopum Posnaniensem fundatorem nostrum erecti...per F. F. Dominicum Elewski conscripta*; obecnie w zbiorach APB, sygn. S-ka-1.

⁷³ Relikwie zrabowane przez Czechów w 1034 r. dzięki staraniom Lubrańskiego wróciły do Poznania w 1521\1522 r., choć trudno ustalić czy przywiózł je sam biskup, czy znalazły się w katedrze poznańskiej już po jego śmierci. Zabiegi bernardynów o sprowadzenie relikwii do Kazimierza trwały 15 lat i dopiero z inicjatywy biskupa Łalskiego, 11 listopada 1536 r. doczesne szczątki pierwszych męczenników zostały uroczystie złożone w kaplicy św. Anny miejscowego kościoła klasztorowego; K. Górka-Gońska, *Kult Pięciu Braci Męczenników w Kazimierzu Biskupim*, s. 11-21; P. Lipski, *Kult świętych Pięciu Braci Męczenników według kroniki bernardynskiej konwentu kazimierskiego (1514-1863)*, w: *Dzieje kultu Pięciu Braci*, s. 91.

⁷⁴ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 224; H. E. Wyczawski, *Klasztor bernardynów w Kazimierzu*, s. 113-114.

powoływaniem klasztorów kanoników regularnych oraz paulinów⁷⁵. Inicjatorem sprowadzenia do tej dzielnicy franciszkańskich obserwantów był Jan Amor Tarnowski, przedstawiciel możnego rodu Leliwitów, bliski współpracownik króla Kazimierza Jagiellończyka, późniejszy wojewoda sandomierski i kasztelan krakowski, którego projekt erekcji konwentu w Tarnowie został zaaprobowany już przez Jana Kapistrana w 1454 r. w Krakowie⁷⁶. Realizacja fundacji nastąpiła jednak dopiero w 1459 r., kiedy zaistniały formalne i materialne warunki do prowadzenia przez braci stałej działalności duszpasterskiej w tym mieście⁷⁷. Klasztor ten zjednał sobie wśród przedstawicieli rodu Tarnowskich długoletnich protektorów, hojnie wspierających wszystkie wysiłki budowlane braci. Szczególnym ich sympatykiem i dobroczyńcą, obok samego fundatora, okazał się jego brat, Jan Rafał Tarnowski, kanonik krakowski, który jako miejsce swego ostatniego spoczynku wybrał ten rodowy kościół klasztor⁷⁸.

Bierność mazowieckiej elity stanowej na polu fundacji klasztornej spowodowała, że również w tej dzielnicy doszło do realizacji tylko jednego projektu bernardyńskiego. Jego wykonawcą okazał się Mikołaj Kościelecki, dziekan gnieźnieński, późniejszy biskup chełmski, który w 1498 r. osiedlając braci w Skepem wyznaczył im zadanie opieki nad rodzącym się w tym miejscu kultem słynącej łaskami figury N.M.P Służebnicy Pańskiej i zorganizowaniem wokół niego ośrodka pielgrzymkowego⁷⁹. Klasztor przyjęty do wspólnoty zakonnej w 1498 r. przez prowincjała Władysława z Gielniowa, spotkał się z krótkotrwałym sprzeciwem ze

⁷⁵ W okresie jagiellońskim z inicjatywy możnowładczej powstało na tym terenie pięć domów paulińskich oraz cztery kanonickie; por. Z. Zyglewski, *Klasztorne fundacje*, s. 133 (tabela).

⁷⁶ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 186; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 15, A. Chadam, *Tarnów*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 373-378.

⁷⁷ Data fundacji konwentu nie jest do końca wyjaśniona (por. M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 51). Na dyplomie darowizny fundatora i jego brata Jana Rafała Tarnowskiego na rzecz klasztoru widnieje data 23 XI 1499 r., która według K. Kantaka jest błędna (*Bernardyni*, s. 15, przyp. 50). Pojawia się ona także we wszystkich późniejszych odpisach bernardyńskich. Datę tę przyjął A. Chadam, *Tarnów*, s. 373; por. także M. Trusz, Z. Rogowski, *Klasztor bernardynów w Tarnowie*, w: *Tarnów. Zamieszczenie i Burek*, t. 3, Tarnów 1996, s. 332.

⁷⁸ A. Witkowski, *500-lecie klasztoru OO. Bernardynów w Tarnowie*, „Currenda. Pismo Urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 110(1960), nr 3-5, s. 221-222; J. Leniek, *Tarnów za czasów Leliwitów*, Tarnów 1911, s. 50 n.; W. Dworzaczek, *Leliwici Tarnowscy. Z dziejów możnowładztwa małopolskiego. Wiek XIV-XV*, Warszawa 1971, s. 96-97.

⁷⁹ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 283-285, 303; *Topographia conventus Skapensis 1498-1654*, s. 41 n. (rękopis XVII-wiecznej kroniki autorstwa Szymona z Poznania, obecnie w zbiorach Archiwum Diecezjalnego w Płocku, rkps 115); W. Murawiec, *Skepe*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 322-334; Z. Zyglewski, *Klasztorne fundacje*, s. 136; J. Krystosik, *Krótką wiadomość o Skepem łaskami Najświętszej Maryi Panny wstawionem*, Płock 1934, s. 20-24; A. Szoplik, op. cit., s. 206; M. Maciszewska, *Poznańska Matka Boska ze Skepego*, KMP 1994, nr 3-4, s. 167-170; eadem, *Skepe. Początki klasztoru bernardyńskiego*, s. 297 n.; A. Swieżawski, *Mikołaj z Kościelca*, w: PSB, t. XIV, s. 415.

strony kapituły plockiej⁸⁰. Był też jedynym domem bernardyńskim, wobec powstania którego zgłaszali początkowo wątpliwości także członkowie władz zakonnych, kwestionując sens jego lokalizacji w małej, położonej wśród lasów miejscowości, której potencjał społeczno-gospodarczy nie może gwarantować braciom podstaw dla ich duszpasterskiej działalności⁸¹. Usytuowanie klasztoru w takiej okolicy spowodowało, że nabrał on częściowo charakteru eremickiego, nie stając się jednak typową pustelnią, jaką był benardyński klasztor w Św. Katarzynie⁸². Przy fundacji w Skępem Mikołaj Kościelecki kierował się pobudkami nie tylko ściśle dewocyjnymi, ale także osobistymi, nadając temu przedsięwzięciu intencje kommemoratywne oraz funkcje rodowej nekropolii. Fundując braciom w latach 1508-1510 nowe murowane budynki kościelno-klasztorne, wystawił pod głównym ołtarzem świątyni rodzinny grobowiec, do którego w 1515 r. przeniósł ze skępskiej fary doczesne szczątki swoich rodziców, Mikołaja i Doroty Kościeleckich oraz przyrodnych braci - Wacława i Jana⁸³.

Najaktywniejsze w działalności fundacyjnej, szczególnie na rzecz klasztorów mendykanckich, okazało się możnowładztwo wschodnich rubieży państwa – Rusi Koronnej i Litwy, któremu zawdzięcza swoje powstanie pięć domów bernardyńskich, zlokalizowanych najczęściej w dużych, stosunkowo gęsto zaludnionych miastach. W przypadku terenów ruskich, założone przez członków miejscowych rodów szlacheckich trzy klasztory okazały się jedynymi placówkami bernardyńskimi na tym obszarze. Marginalne w stosunku do pozostałych dzielnic kraju położenie ziem litewskich i ruskich nadawało wszystkim, zarówno królewsko-książęcym jak i magnackim fundacjom klasztorным swoisty charakter. Motywacje inicjatorów tych przedsięwzięć wyznaczała zarówno sfera życia prywatnego fundatorów, ich przynależności stanowej, jak i religijne potrzeby miejscowej katolickiej i prawosławnej społeczności, współżyjącej ze sobą na co dzień i wciąż w niewystarczającym stopniu objętej opieką duszpasterską. Specyfiką mendykanckich fundacji szlacheckich przeprowadzanych na Rusi Czerwonej i Litwie, było również wiązanie się poszczególnych rodów tylko z

⁸⁰ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 283; M. Maciszewska, *Klasztory bernardyńskie w miastach*, s. 574.

⁸¹ Sprawa Skępego powracała w obradach kolejnych kapituł prowincjalnych w 1499 i 1502 r. Według Jana z Komorowa powstanie tego domu formalnie zatwierdzono ostatecznie dopiero w 1509 r. (*Memoriale*, s. 303), a Szymon z Poznania przesuwą tę datę na 1507 r. (*Topographia*, s. 41-43); M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 45.

⁸² Za klasztor-erem uważa M. Kutzner także klasztor w Kazimierzu Biskupim (*Architektura*, s. 280), z czym nie zgadza się M. Maciszewska, *Klasztor w pejzażu przedmieść*, s. 129; eadem, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 114.

⁸³ W 1518 r. również jego ciało, zgodnie z ostatnią wolą zmarłego, zostało przybrane w bernardyński habit i złożone w rodowej nekropolii; W. Murawiec, *Skępe*, s. 324; Z. Zyglewski, *Klasztorne fundacje*, s. 136.

jedną wspólnotą zebraczą. Moźni fundatorzy stawali się benefaktorami jednego powołanego przez siebie, lub innego członka rodu, domu zakonnego, nie okazując przy tym hojności innym konwentom mendykanckim, nawet jeśli działały one w tym samym mieście⁸⁴.

Pierwszą na ziemi ruskiej możnowładczą fundacją bernardyńską był klasztor we Lwowie, założony w 1460 r. przez Andrzeja ze Sprowy Odrowąża, starostę ruskiego, należącego do jednego z największych w tym czasie rodów magnackich w Koronie⁸⁵. Siedziba braci nie została jednak zainstalowana na terenie będącym własnością rodową fundatora, ale na parceli należącej do gruntów starościńskich, które z racji pełnionego urzędu pozostawały we władaniu Odrowąża. Obecność bernardynów w tym mieście nie spotkała się początkowo z akceptacją ze strony arcybiskupa Grzegorza z Sanoka, niechętnie nastawionego do jakiegokolwiek formy misji mendykanckiej, a także miejscowej kapituły i mieszczan, którzy pozostawali w tym czasie w konflikcie z Andrzejem Odrowążem⁸⁶. Opór miejscowej kapituły ustąpił ponoć dopiero po 1469 r., kiedy jeden z jej prałatów Jan Tarło przywdział bernardyński habit⁸⁷. Choć motywacją fundatora nie było nadanie lwowskiemu klasztorowi charakteru rodzinnej nekropolii, stała się on jednak wkrótce miejscem pochówku przedstawicieli innych miejscowych rodów⁸⁸.

Z inicjatywy Rafała Jakuba Jarosławskiego z rodu Leliwitów, marszałka wielkiego koronnego, powstała druga na ziemi ruskiej placówka obserwancka w Przeworsku, erygowana w 1465 roku⁸⁹. Do wspólnoty zakonnej została przyjęta przez wikariusza generalnego zakonu, Marka z Bolonii, który osobiście zainicjował jej

⁸⁴ Zagadnieniem dobroczynności szlachty wobec klasztorów mendykanckich na Rusi zajął się ostatnio (na przykładzie Lwowa) T. M. Trajdos, *Dobroczynicy mendykantów średniowiecznego Lwowa*, w: *Spółeczeństwo Polski średniowiecznej*, 8(1999), s. 219-254; por. także inne prace tego autora, np. *Karmelici we Lwowie w XV w.*, „Przegląd Historyczny” 87(1996), z. 3, s. 497-514.

⁸⁵ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 189; APB, rkps RGP-b-2, s. 11; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 15, H. E. Wyczawski, *Lwów*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 193-197.

⁸⁶ A. Prochaska, *Konfederacja lwowska 1464 roku*, „Kwartalnik Historyczny” 6(1892), z. 4, s. 750, 762; F. Kiryk, *Andrzej Odrowąż*, w: PSB, t. XXIII, s. 541-544; J. Krętosz, *Organizacja archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego od XV wieku do 1772 roku*, Lublin 1986, s. 308-309; M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 47.

⁸⁷ H. E. Wyczawski, *Lwów*, s. 193.

⁸⁸ Pierwszą, która ufundowała w 1523 r. swój rodowy grobowiec w kościele bernardynów we Lwowie, była rodzina Kołów Dalejowskich herbu Junosza; T.M. Trajdos, *Dobroczynicy mendykantów*, s. 245, p. 167.

⁸⁹ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 192, 201; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 16; J. Bębenek, *Kościół i klasztor OO. Bernardynów*, w: *Siedem wieków Przeworska*, red. A. Kunysz, Rzeszów 1974, s. 338-341; A. Chadam, *Przeworsk*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 278-284; W. Dworzaczek, *Rafał Jakub Jarosławski*, w: PSB, t. XI, s. 3-4; J. Kłoczowski, *Zakony w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w XIV-XVIII wieku*, „Nasza Przyszłość” 43(1975), s. 34

działalność, wprowadzając konwent do nowej siedziby. Ostatnim powołanym na tym terenie klasztorem bernardyńskim był dom zakonny w Samborze, ufundowany prawdopodobnie w 1474 r. przez kolejnego przedstawiciela rodu Odrowążów, Jana (brata Andrzeja), wojewodę ruskiego i jego żonę Beatę z Tęczyńskich, do których należała wówczas cała Samborszczyzna⁹⁰. W zamyśle inicjatorów fundacja ta miała stanowić votum wdzięczności za otrzymane przez nich potomstwo, a w dalszej perspektywie spełniać również funkcję rodowej nekropolii⁹¹.

Protektorami franciszkańskich obserwantów wśród przedstawicieli litewskiego możnowładztwa byli członkowie rodu Wiażewiczów, Sądziwojewiczów i Gasztołdów, którzy ufundowali dwa klasztory – w Kownie i Tykocinie. Z inicjatywą sprowadzenia braci do pierwszego z tych miast wystąpił w 1468 r. Iwaszka Wiażewicz, starosta kowieński, który wystawił konwentowi drewniane budynki klasztorne⁹². Współrealizatorem przedsięwzięcia był Stanisław Sądziwojewicz, marszałek nadworny litewski i starosta grodzieński, ofiarodawca przedmiejskiej parceli, na której zainstalowano bernardyńską siedzibę. Bracia rozpoczęli swoją działalność jeszcze w tym samym roku mimo, że formalne zatwierdzenie donacji nastąpiło dopiero po trzech latach (1471)⁹³.

Klasztor franciszkanów obserwantów w Tykocinie zawdzięcza swoje powstanie w 1479 r. Marcinowi Gasztołdowi, wojewodzie kijowskiemu i trockiemu oraz jego dwóm kolejnym żonom, kniaziównom Holszańskim, pierwszej nieznaney z imienia i drugiej – Annie⁹⁴. W intencji fundatorów miała ona stanowić votum wdzięczności dla braci za ich wierną służbę kapelańską na dworze Gasztołda. Ta osobista motywacja

⁹⁰ W literaturze przedmiotu nie ma zgodności co do daty erekcji tego klasztoru, ponieważ nie zamieścił jej w swej kronice Jan z Komorowa (*Memoriale*, s. 214). Późniejsze źródła przekazują datę 1471 r. i jednocześnie informację, że przyjęcia miejsca pod założenie klasztoru dokonał wikariusz prowincji Michał Bal, który urząd ten pełnił po raz pierwszy dopiero w latach 1472-1476 (APB, rkps M-2, s. 128 v; rkps XXIII-1, s. 135). Według K. Kantaka, Bal dokonał tego aktu w 1474 r. (*Bernardyni*, t. I, s. 28). Pogląd ten podziela także M. Maciszewska (*Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 44), podczas gdy A. Chadam przyjmuje datację fundacji podawaną w źródłach z XVI i XVIII w.; *Sambor*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 311.

⁹¹ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 214; F. Kiryk, *Jan Odrowąż*, w: PSB, t. XXIII, s. 549. W krypcie bernardyńskiego kościoła w Samborze jako pierwsza z Odrowążów została pochowana współfundatorka Beata oraz jej syn Jan; *Memoriale*, s. 313; Z. Zyglewski, *Klasztorne fundacje*, s. 135.

⁹² Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 202; APB, rkps M-25, s. 117, 289. K. Kantak (*Bernardyni*, t. I, s. 28) mylnie uznał za fundatora wojewodę Radziwiłła, mając na myśli prawdopodobnie wojewodę Mikołaja, który w 1500 r. wsparł odbudowę klasztoru w Wilnie; podaje za M. Maciszewską, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 42, przyp. 152.

⁹³ APB, rkps, M-25, s. 290; W. Murawiec, *Kowno*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 149.

⁹⁴ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 224-225; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 28, 37; V. Gidžiūnas, *De vita et apostolatu Fratrum Minorum Observantium in Lituania*, s. 25; W. Murawiec, *Tykocin*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 392-396; W. Semkowicz, *Marcin Gasztołd*, w: PSB, t. VII, s. 299;

zadecydowała o powodzeniu projektu, który ze względu na niewystarczającą, w opinii władz zakonu, podbudowę społeczno-ekonomiczną małego miasteczka jakim był wówczas Tykocin, stanął początkowo pod znakiem zapytania⁹⁵. Znana powszechnie życzliwość Gasztołda wobec bernardynów i okazywane im przez magnata już wcześniej liczne dowody sympatii, jak również zapewnienie z jego strony o stałym materialnym wsparciu udzielanym tykocińskiemu konwentowi sprawiły, że ostatecznie zarówno władze prowincjalne jak i kościelne (zgoda papieża Sykstusa IV wydana w 1481 r.)⁹⁶ ustosunkowały się przychylnie do propozycji fundatora. Nie bez znaczenia dla tej decyzji pozostał również cel misji duszpasterskiej wśród „schizmatyków”, jaki postawił przed bernardynami ich litewski protektor. Już bowiem w rok po instalacji braci w Tykocinie, Marcin Gasztołd wysłał ich do Kijowa, gdzie mieli głosić kazania do prawosławnych Rusinów⁹⁷.

Fundacje królewsko-książęce

Drugą, pod względem liczby zrealizowanych projektów bernardyńskich, kategorię stanowią tworzy grupa królewsko-książęca, dzięki której na ziemiach Korony i Litwy powołano sześć obserwanckich domów zakonnych. Wyjątkowe miejsce zajął w tym gronie król Kazimierz Jagiellończyk – główny inicjator misji bernardyńskiej na ziemiach polskich, wielki sympatyk nowego zakonu i jego stały benefaktor, który z działalnością tej wspólnoty łączył program ewangelizacji i „nawracania” ludności prawosławnej z terenu Rusi Koronnej i Litwy⁹⁸. Zapraszając w 1453 r., wraz z biskupem Zbigniewem Oleśnickim, Jana Kapistrana do Krakowa, król polski miał na uwadze nie tylko antyhusycką i antyturecką wymowę kazań słynnego misjonarza, ale także niesione przez niego i jego zakon przesłanie szeroko pojętej misji duszpasterskiej, realizowanej na całym terenie środkowowschodniej Europy. To zadecydowało o otwartej postawie Kazimierza Jagiellończyka wobec nowego zakonu franciszkańskiego

⁹⁵ M. Maciszewska, *Klasztory bernardyńskie w miastach*, s. 573.

⁹⁶ APB, rkps L-15, s. 77-78.

⁹⁷ K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 29 n.; W. Murawiec, *Tykocin*, s. 392. O roli zakonów mendykanckich w akcji „nawracania” ludności prawosławnej na ziemiach litewskich i ruskich oraz koegzystencji wyznaniowej na tym terenie w średniowieczu m.in. M. Kosman, *Pogaństwo, chrześcijaństwo i synkretyzm na Litwie*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 15(1972), s. 131; U. Borkowska, *Bracia Mniejsi i prawosławie*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. I, cz. 1, s. 397-406 (tam starsza literatura przedmiotu); J. Drabina, *Wierzenia, religie, wspólnoty wyznaniowe w średniowiecznej Polsce i na Litwie i ich koegzystencja*, Kraków 1994, s. 109-110, 156.

⁹⁸ U. Borkowska, op. cit., s. 399.

i kształtowało całą dobroczynną działalność monarchy na rzecz tej mendykanckiej wspólnoty⁹⁹.

Z inicjatywy Kazimierza Jagiellończyka powstały cztery domy bernardyńskie, zlokalizowane w miastach królewskich: Krakowie, Wilnie, Radomiu i Bydgoszczy. Tylko w przypadku Krakowa - pierwszej na ziemiach polskich siedziby obserwanckiej – miała miejsce współfundacja konwentu. Głównym wykonawcą całego przedsięwzięcia okazał się bowiem kardynał Oleśnicki, równie wielki sympatyk i protektor bernardynów, który 8 IX 1453 r. wprowadził braci do wybudowanego własnym sumptem drewnianego kościoła i klasztoru, wzniesionych na niewielkiej parceli na krakowskim Stradomiu, którą biskup wykupił od swojego brata Jana¹⁰⁰. Donację królewską stanowiły przylegające do bernardyńskiego placu działki, które Jagiellończyk nabył w 1454 r. od mieszczan z przeznaczeniem pod budowę większego murowanego kompleksu kościelno-klasztornego¹⁰¹. Przedsięwzięcie to finansował Oleśnicki, tworząc na ten cel specjalny fundusz. Wykonawcą jego testamentu był kanonik Jan Długosz, który kontynuował rozpoczęte przez biskupa prace budowlane¹⁰².

Drugim miastem na terenie Małopolski, w którym król przeprowadził już w pełni samodzielną fundację był Radom¹⁰³. Projekt powołania tej placówki wysunięty przez Kazimierza Jagiellończyka w 1467 r. spotkał się z przychylnością ze strony papieża Pawła II, a w rok później został przyjęty przez kapitułę prowincjalną i wikariusza prowincji Mariana z Jeziorka. Wykonawcą woli króla został starosta radomski Dominik Kazanowski, który wraz z kustoszem warszawskim Stanisławem Gaworzyńskim miał ustalić teren i warunki instalacji siedziby bernardyńskiej. Jeszcze w tym samym roku bracia wprowadzili się do nowych budynków klasztornych, wzniesionych dzięki hojnemu wsparciu finansowemu ze strony monarchy. W 1469 r. biskup krakowski Jan Rzeszowski, przychylnie nastawiony do zakonów

⁹⁹ O stosunku Kazimierza Jagiellończyka do zakonu franciszkańskich obserwantów: K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 1-5, 8-9, 12-13 n; J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 66.

¹⁰⁰ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 169-170; K. Kantak, J. Szablowski, J. Żarnecki, *Kościół i klasztor bernardynów w Krakowie*, Kraków 1938; H. E. Wyczawski, *Kraków*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 154-162; K. Ożóg, *Klasztor na geografii średniowiecznego Krakowa*, s. 229; M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 21.

¹⁰¹ APB, dokument z dn. 25 III 1454, sygn. 3. Wcześniej król potwierdził darowiznę braci Oleśnickich, (dokument z dn. 11 III 1454, sygn. 2). Podaję za K. Grudzińskim, *Średniowieczne rękopisy archiwalno-biblioteczne w zbiorach prowincji OO. Bernardynów w Krakowie*, w: *Zakony franciszkańskie*, t. I, cz. 2, s. 66.

¹⁰² Zakończył je mieszczanin Martenbelsz (Marcin Belza), syndyk konwentu i jeden z pierwszych benefaktorów klasztoru; Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 170; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 13; H. E. Wyczawski, *Kraków*, s. 155.

¹⁰³ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 201; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 28, K. Grudziński, *Radom*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 293-301; M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 36-37.

mendykanckich, wystawił dekret erekcyjny konwentu, powołując się na papieskie zalecenie wspierania rozwoju tego zakonu na małopolskiej ziemi¹⁰⁴.

Z myślą o misji duszpasterskiej wśród prawosławnej ludności Litwy została zrealizowana przez Kazimierza Jagiellończyka w 1468 r. fundacja w Wilnie, będąca drugą po Kownie powołaną placówką bernardyńską na tym terenie¹⁰⁵. Król podarował braciom działkę pod budowę klasztoru, wspierając finansowo jej realizację. Uzyskawszy pozwolenie miejscowego ordynariusza Mikołaja Dzierzkowicza konwent zainstalował się w nowej siedzibie jeszcze tego samego roku mimo, iż dokument erekcyjny domu wileńskiego został wydany przez władzę dopiero 30 IX 1469 r., a kościół i budynki mieszkalne nie wykończone¹⁰⁶.

Założony w 1480 r. klasztor w Bydgoszczy - jedyny konwent bernardyński na Kujawach w średniowieczu - zamyka grono kazimierzowskich fundacji na rzecz tego zakonu¹⁰⁷. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy o lokalizacji domu zakonnego w tym mieście przesądziła kwestia usytuowania Bydgoszczy blisko Prus Królewskich, czy też na decyzję Jagiellończyka miały wpływ częste pobyty monarchy w tym mieście, zwłaszcza w okresie wojny trzynastoletniej¹⁰⁸. Wykonawcą królewskiego projektu był biskup kujawski Zbigniew z Oleśnicy, któremu monarcha zlecił przekazanie braciom odpowiedniej parceli na przedmieściach Bydgoszczy. Wpływ na wybór gruntu mieli także przedstawiciele władz prowincjalnych zakonu, Michał Bal i Stanisław z Kłobucka, jak również biskup i starosta bydgoski Jan Kościelecki, początkowo niechętnie nastawiony do nowej wspólnoty mendykanckiej. Donacja Jagiellończyka ograniczyła się jednak tylko do podarowanej bernardynom działki; wszelkie prace związane z budową kościoła i klasztoru finansowało okoliczne możnowładztwo (m. in. Hińcza z Rogowa – fundator placówki w Kole, Jerand z Brudzewa – kanonik

¹⁰⁴ K. Grudziński, *Radom*, s. 293.

¹⁰⁵ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 13-14, 200; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 28; V. Gidžiunas, *De vita et apostolatu*, s. 25; K. Grudziński, *Wilno*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 433-440.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 433.

¹⁰⁷ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 228-229; *Kronika Bernardynów bydgoskich*, wyd. K. Kantak, „Roczniki PTPN” 33(1906), s. 21, 36-42 (tam również kopia dokumentu fundacyjnego); A. Pabin, *Bydgoszcz*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 35-40; R. Kabaciński, *Parafia, wspólnoty zakonne i kaplice od przełomu XII i XIII w. do 1771 roku*, w: *Kościół katolicki w Bydgoszczy. Kalendarium*, red. J. Kutta, Bydgoszcz 1997, s. 36.

¹⁰⁸ Historycy nie są zgodni co do bezpośrednich przyczyn realizacji królewskiej fundacji właśnie w Bydgoszczy; por. M. Maciszewska, *Klasztory bernardyńskie w miastach*, s. 572; F. Mincer, *Kultura, nauka i szkolnictwo w latach 1466-1772*, w: *Historia Bydgoszczy*, red. M. Biskup, t. I, Warszawa-Poznań 1991, s. 261.

włocławski, współzałożyciel konwentu w Warcie i przedstawiciele rodu Kościeleckich – protektorzy klasztoru w Skepem) oraz mieszczenie bydgoscy¹⁰⁹.

Ideę misji bernardyńskiej przejęła także księżna mazowiecka Anna, wdowa po Bolesławie III, która miała okazję spotkać osobiście Jana Kapistrana w Krakowie w 1454 r. podczas uroczystości weselnych Kazimierza Jagiellończyka z Elżbietą Rakuszką. Zainteresowana programem duszpasterskim nowego zakonu i zaszczerpieniem go na gruncie mazowieckim, złożyła Kapistranowi propozycję utworzenia nowego klasztoru w Warszawie¹¹⁰. Do realizacji tej fundacji doszło jeszcze w tym samym roku, kiedy na miejsce książęcego nadania przybyła pierwsza sześćoosobowa grupa braci, podejmując od razu budowę kościelno-klasztornych obiektów. Placówka bernardynów w Warszawie zyskała wśród przedstawicieli mazowieckiej rodziny książęcej stałych dobrodziejów i protektorów, wspierających finansowo przedsięwzięcia budowlane podejmowane przez konwent oraz jego duszpasterską działalność w mieście¹¹¹. Szczególną troską otaczała klasztor jego fundatorka oraz księżna mazowiecka Anna z Radziwiłłów, wdowa po Konradzie III Rudym. Obie dały wyraz swoim bernardyńskim sympatiom wybierając kościół klasztorny na miejsce swojego pochówku¹¹².

Drugą bernardyńską fundacją książęcą był klasztor w Połocku, powołany w 1498 r. przez wielkiego księcia litewskiego Aleksandra, który próbował kontynuować przejętą od swego ojca ideę duszpasterskiej misji na wschodzie, stawiając przed braćmi

¹⁰⁹ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 229 n; *Kronika Bernardynów bydgoskich*, s. 16. Przedstawiciele mieszczaństwa z burmistrzem i rajcami na czele asystowali także przy erygowaniu klasztoru, co odnotowano na liście świadków. Jednak według niektórych historyków nie jest to wystarczający dowód poparcia fundacji przez bydgoskich mieszczan; por. Z. Guldon, R. Kabaciński, *Szkice z dziejów dawnej Bydgoszczy. XVI-XVIII w.*, Bydgoszcz 1975, s. 117; Z. Zyglewski, *Średniowieczne donacje mieszczan na rzecz klasztorów kujawskich*, w: *Klasztor w mieście*, s. 104.

¹¹⁰ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 172-173; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 11; W. Murawiec, *Bernardyni warszawscy. Dzieje klasztoru św. Anny w Warszawie 1454-1864*, Kraków 1973, s. 13-15; idem, *Warszawa*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 398-409; A. Szoplik, *Działalność zakonów żebrzących*, s. 193; K. Pacuski, *Formowanie się sieci klasztorów i pałaców zakonnych na Mazowszu do końca XV wieku*, s. 75; J. Łukaszewicz, *Krótki opis historyczny*, t. III, Poznań 1863, s. 87-90; J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. II, Poznań 1964, s. 765. Poza motywami ściśle dewocyjnymi zwraca się również uwagę na powody osobiste, które skłoniły ks. Annę do realizacji tego przedsięwzięcia. Mogło być ono traktowane przez fundatorkę jako „swego rodzaju ślub związany z chorobą syna, Bolesława IV”; M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 38; T. Piotrowski, *Anna*, w: PSB, t. I, s. 123.

¹¹¹ Dewocyjno-ekonomiczne powiązania mieszczan warszawskich z miejscowym konwentem bernardynów przedstawiła ostatnio A. Bartoszewicz, *Klasztory bernardyńskie na ziemiach polskich w świetle ksiąg miejskich z XV i pierwszej połowy XVI wieku*, w: *Klasztor w mieście*, s. 559-566 (w oparciu o księgi miejskie Warszawy i Warty).

¹¹² W. Murawiec, *Bernardyni warszawscy*, s. 60.

zadanie ewangelizacji i rekatolizacji prawosławnej ludności Litwy¹¹³. Inicjatywa książęca nie ograniczyła się do przekazania konwentowi odpowiedniej parceli na przedmieściach Połocka, ale objęła również budowę drewnianego kościoła i klasztoru oraz kwestię zabezpieczenia konwentu w stałe źródła utrzymania¹¹⁴. Ponadto Aleksander zwrócił się do starosty i magistratu miejskiego z zaleceniem udzielania zakonnikom wszelkiej doraźnej pomocy, szczególnie w momentach zewnętrznego zagrożenia miasta, które na tym obszarze nie były rzadkością. O wyjątkowej roli i statusie tej najdalej na wschód wysuniętej placówki bernardyńskiej świadczy fakt nadania jej, jako jedynej wśród klasztorów polskiej prowincji, praw parafii. Konwent połocki korzystał w tym względzie z przywileju wystawionego w 1489 r. przez papieża Sykstusa dla obserwantów działających *in partibus schismaticorum et paganorum*, wzorowanego na tzw. przywileju Ziemi Świętej i Bośni, i ułatwiającego braciom prowadzenie działalności duszpasterskiej na terenach misyjnych¹¹⁵.

Fundacje mieszczańskie

Analizując rozwój sieci klasztorów bernardyńskich pod względem chronologicznym można zauważyć, iż pierwszą (obok królewsko-książęcej) grupą stanowią, która przejęła inicjatywę fundacyjną na rzecz nowego zakonu franciszkańskiego było mieszczaństwo wielkopolskie. Założone dzięki niemu konwenty w Poznaniu, Kościanie, Wschowie i Warcie świadczą wymownie o wysokim poziomie rozwoju społeczno-ekonomicznego miast wielkopolskich oraz o wciąż żywej tradycji mendykanckiej obecności na tej ziemi. Razem z klasztorem w Lublinie tworzą one grupę pięciu placówek obserwanckich powołanych przez polskie mieszczaństwo, które podejmowało się tych fundacyjnych działań nie tylko z powodów ściśle dewocyjnych, ale także z myślą o promowaniu swojego miasta jako ośrodka o wysokim statusie gospodarczym i urbanizacyjnym¹¹⁶. Każdy klasztor mendykancki funkcjonujący w

¹¹³ Już w 1494 r. książę Aleksander próbował założyć bernardyński konwent w Grodnie, gdzie wydzielił braciom część dawnego grodu książęcego. Na przeszkodzie w realizacji tego zamiaru stanęła prawdopodobnie miejscowa kapituła diecezjalna, niechętna misji mendykanckiej na terenie Litwy; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 29 n.; V. Gidžiunas, *De vita et apostolatu*, s. 25; s. A. Pabin, *Grodno*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 79-82.

¹¹⁴ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 282 n.; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 177 n.; H. E. Wyczawski, *Połock*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 264-266; M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 38.

¹¹⁵ *Bullarium Franciscanum*, t. 2, 1761, s. 285-287; Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 249-250, 259; U. Borkowska, *Bracia Mniejsi i prawosławie*, s. 400-401; J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 70.

¹¹⁶ P. Oliński, *Mieszczanin w trosce o zbawienie*, s. 347 n. W tym kontekście warto wspomnieć o dobroczynności mieszczaństwa kujawskiego wobec klasztorów w średniowieczu. Przeprowadzone przez

strukturach miejskich spełniał bowiem rolę jednego z czynników budujących ogólny prestiż miasta. Pamiętając o specyfice fundacji bernardyńskiej należy być ostrożnym w ocenianiu, wydawać by się mogło biernej, postawy mieszkańców innych miast wobec nowego zakonu. Jak już wcześniej wspomniałam, zaklasyfikowanie pozostałych fundacji bernardyńskich jako królewsko-książęcych, możnowładczych bądź biskupich nie wyklucza bowiem współudziału w ich realizacji elementu mieszczańskiego, który w znacznej mierze ponosił główny ciężar utrzymania każdej mendykantckiej placówki, stając się jej pierwszorzędnym benefaktorem i opiekunem¹¹⁷. Również nie wszystkie fundacje mieszczańskie można uznać bez żadnych zastrzeżeń za powstałe z inicjatywy tylko tej jednej grupy stanowej.

Pierwszym w Wielkopolsce klasztorem franciszkańskich obserwantów erygowanym przez mieszczaństwo był konwent w Poznaniu powstały w 1455 roku¹¹⁸. Jego głównym fundatorem był Maciej Czarny, rajca miejski, który podarował braciom swoją parcelę na przedmieściu Piasek¹¹⁹. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy pomysłodawcą założenia domu zakonnego w stołecznym mieście dzielnicy byli sami bernardyni, którzy na czele z prowincjałem Gabrielem z Werony przybyli do Poznania w 1455 r., czy też inicjatywa wyszła ze strony przedstawiciela miejscowego patrycjatu

Z. Zyglewskiego badania wykazały słabe zainteresowanie tej grupy stanowej sytuacją materialną miejscowych domów zakonnych, spowodowane przez czynniki polityczne i społeczno-ekonomiczne. Być może w tej mieszczańskiej bierności należy upatrywać przyczyn braku innych, poza królewską, fundacji bernardyńskich na Kujawach; *Średniowieczne donacje mieszczan*, s. 109; por. także H. Samsonowicz, *Mieszczańska dobroczynność prywatna w Polsce późnego średniowiecza*, w: *Cultus et cognito. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, red. S. K. Kuczyński, Warszawa 1976, s. 505-511.

¹¹⁷ J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 67-68; M. Maciszewska, *Klasztory bernardyńskie w miastach*, s. 574.

¹¹⁸ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 176; *Kronika Bernardynów poznańskich*, wyd. K. Kantak, KMP 3(1925), nr 9-10, s. 173, 205; *Kroniki Bernardynów poznańskich*, oprac. S. B. Tomczak i J. Wiesiołowski, Poznań 2002, s. 3-4; J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji*, t. II, s. 765; J. A. Mazurek, *Bernardyni w Poznaniu 1455-1655*, „*Studia Franciszkańskie*” 4(1991), s. 245-288; J. Wiesiołowski, *Klasztory średniowiecznego Poznania*, w: *Początki i rozwój Starego Miasta w Poznaniu do XV w.*; red. W. Błaszczyk, Poznań 1973, s. 416-417.

¹¹⁹ Większość badaczy polemizuje z tradycją bernardyńską przekazaną przez Komorowskiego, uznając Macieja Czarnego jedynym donatorem ofiarowanych braciom gruntów. Jak wynika bowiem z odpisu dokumentu fundacyjnego, w którym obok imienia Macieja Czarnego figurują również nazwiska burmistrza i pozostałych rajców miejskich jako donatorów części parceli (przekazanej za zgodą króla), miano fundatora tego klasztoru przysługuje całej radzie miejskiej Poznania. Taką interpretację dokumentu fundacyjnego przyjmuje K. Kantak, *Kronika Bernardynów poznańskich*, s. 173; J. Wiesiołowski, *Problemy społeczne klienteli bernardynów poznańskich na przełomie XV/XVI wieku*, w: *Zakony franciszkańskie*, t. I, cz. 1, s. 344; M. Maciszewska, *Klasztory bernardyńskie w miastach*, s. 573; A. Bartoszewicz, *Początki klasztorów bernardyńskich*, s. 25. O udziale pozostałych rajców miejskich w tym przedsięwzięciu nie wspomina natomiast A. Chadam (*Poznań*, s. 266) ani S. B. Tomczak (Wstęp do: *Kroniki Bernardynów poznańskich*, s. XVII). Odpis dokumentu fundacyjnego, wydany 28 X 1456 r., obecnie w APB, rkps - Archivum Conventus Posnaniensis, s. 2-3. Przedruk tego aktu zamieścił w swojej pracy także J. Łukaszewicz, *Obraz historyczno-statystyczny miasta Poznania w dawniejszych czasach*, t. II, Poznań 1838 (wznawienie - Poznań 1998), s. 141-142.

Macieja Czarnego, który swoim projektem zainteresował także pozostałych członków rady miejskiej. Bardziej prawdopodobna wydaje się jednak pierwsza wersja, przyznająca władzom zakonnym pierwszeństwo w staraniach o powołanie poznańskiej siedziby¹²⁰. Nieuzasadniona jest natomiast teoria C. Bogdalskiego, który w osobie inicjatora fundacji widział biskupa Andrzeja Bnińskiego¹²¹. Jak wynika z przekazu kronik klasztornych, 10 V 1457 r. miejscowy ordynariusz, od początku przychylnie nastawiony do misji bernardyńskiej, dokonał jedynie formalnego zatwierdzenia fundacji ze strony władz kościelnych. Wpisał się w dzieje poznańskiego konwentu również jako jeden z jego pierwszych możliwych dobrodziejów, wspierając szczególnie budowę nowego murowanego zespołu kościelno-klasztornego¹²². Bracia osiedlili się na przedmieściu już w 1456 r., adaptując do swoich potrzeb prowizoryczne budynki, a w rok później (25 XII 1457) nastąpiło uroczyste przyjęcie ich do poznańskiej społeczności.

W 1455 roku doszło z inicjatywy mieszczańskiej do powołania dwóch kolejnych domów bernardyńskich na wielkopolskiej ziemi – w Kościanie i Wschowie¹²³. Nie znamy imion fundatorów pierwszej placówki, ponieważ tradycja tego konwentu zachowała jedynie wspomnienie o ich miejskim, zapewne patrycjuszowskim pochodzeniu¹²⁴. Formalne potwierdzenie darowizny na rzecz erygowanego klasztoru (parceli na przedmieściach Kościana) nastąpiło 3 XII 1456 r. Miejszem tymczasowego zamieszkania braci były dwa małe domy znajdujące się na przekazanym bernardynom terenie, należące do mieszczanina Jana Gerthara, które służyły konwentowi do

¹²⁰ Według J.A. Mazurka główną przesłanką do przyjęcia takiej wersji wydarzeń jest fakt, iż propozycja Macieja Czarnego bez żadnych zastrzeżeń została przyjęta przez kapitułę prowincjalną obradującą w tym roku w Ołomuńcu, a władze zakonne niezwłocznie zwróciły się do magistratu miasta o wystawienie dokumentu fundacyjnego; *Bernardyni w Poznaniu*, s. 250-251.

¹²¹ C. Bogdalski, *Bernardyni w Polsce*, t. I, Kraków 1933, s. 157. Podobny pogląd wyraził J. Nowacki, *Andrzej Bniński*, w: PSB, t. II, s. 144.

¹²² K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 13 n.; M. Mastyska, *Biskup Andrzej z Bnina*, Poznań 1934, s. 20; J.A. Mazurek, op. cit., s. 253; J. Krzyżaniakowa, *Bniński Andrzej*, w: *Wielkopolski słownik biograficzny*, s. 60-61.

¹²³ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 175-176; *Kroniki Bernardynów poznańskich*, s. 3; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 14-15; J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. II, s. 765; K. Grudziński, *Kościan*, s. 146-149.

¹²⁴ K. Grudziński, *Kościan*, s. 146-149; Z. Wielgosz, *Spółeczeństwo i kultura w mieście wielkopolskim doby odrodzenia. Kościan w XV i XVI w.*, w: *Munera Poznaniensia. Księga pamiątkowa UAM dla uczczenia 600-lecia założenia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, red. G. Labuda, Poznań 1965, s. 138; idem, *Kościan w epoce przedrozbiorowej (do roku 1793)*, w: *Kościan. Zarys dziejów*, red. Z. Wielgosz i K. Zimniewicz, Warszawa-Poznań 1985, s. 45; idem, *Klasztor w miejskim środowisku Kościana (XV-XVI wiek)*, w: „*Nihil superfluum esse*”. *Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesor Jadwidze Krzyżaniakowej*, red. J. Strzelczyk, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 556-562; M. Zimniewicz, *Fundacje kościelne w późnośredniowiecznym Kościanie*, Kościan 1994, s. 64-68.

momentu wybudowania właściwego kompleksu kościelno-klasztornego¹²⁵. Kościańska placówka została przyjęta do wspólnoty zakonnej przez Gabriela z Werony, wikariusza prowincji austriacko-czesko-polskiej. Ze strony miejscowych władz kościelnych zgodę na prowadzenie przez bernardynów działalności duszpasterskiej w tym mieście wyraził biskup poznański Andrzej z Bnina, który w wydanym dnia 10 V 1457 dokumencie zatwierdził także klasztory w Poznaniu i Wschowie¹²⁶. Ten ostatni dom obserwanki powstał dzięki aktywności miejscowej rady miejskiej, która podarowała braciom działkę na przedmieściach. Proces fundacji przebiegał w tym przypadku analogicznie do przedsięwzięcia kościańskiego. Przedstawiony przez magistrat Wschowy projekt erekcji klasztoru został przyjęty w 1455 r. na kapitule prowincjalnej w Ołomuńcu, a w rok później Gabriel z Werony zatwierdził włączenie tego domu do wikarii¹²⁷. Podobnie jak w Kościanie, bracia zamieszkali początkowo w dwóch prowizorycznych budynkach zlokalizowanych na bernardyńskiej działce. Dopiero w 1462 r. przenieśli się do nowych zabudowań postawionych dzięki ofiarności mieszczan i okolicznej szlachty¹²⁸.

Ostatnią mieszczańską fundacją w Wielkopolsce był założony w 1467 r. klasztor w Warcie. W przypadku tego przedsięwzięcia należy jednak mówić o wspólnym wysiłku szlachecko-mieszczańskim, ponieważ inicjatywa sprowadzenia bernardynów do miasta wyszła ze strony Jeranda z Brudzewa, kanonika kruszwickiego i dzierżawcy warckiego¹²⁹. Pomysł ten podjęli mieszczenie - Stanisław Darmopych z żoną Anną – ofiarodawcy parceli i pierwsi klasztorni benefaktorzy, którzy rozpoczęli wznoszenie drewnianych budynków¹³⁰. Ukończenie prac okazało się jednak możliwe dopiero po finansowym ich wsparciu ze strony Jeranda z Brudzewa. Przyjęty do prowincji w 1467 r. przez kapitułę i wikariusza Mariana z Jeziorka klasztor w Warcie jeszcze w tym

¹²⁵ K. Górską-Gołaską, *Topografia późnośredniowiecznego Kościana*, w: *Spółeczeństwo Polski średniowiecznej. Zbiór studiów*, red. S. K. Kuczyński, t. VI, Warszawa 1994, s. 236-239; Z. Wielgosz, *Klasztor w miejskim środowisku*, s. 559.

¹²⁶ *Kronika Bernardynów poznańskich*, s. 205; A. Bartoszewicz, *Początki klasztorów*, s. 26. K. Grudziński podał błędnie, iż był to bp Andrzej Opaliński; *Kościan*, s. 147; por. także S. Kowalski, *Zabytki miasta Wschowy i powiatu*, „Zeszyty Lubuskie” 13(1973), s. 65-67.

¹²⁷ S. B. Tomczak, *Wschowa*, s. 442; M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 35.

¹²⁸ J. Łukaszewicz, *Krótki opis historyczny*, t. II, Poznań 1859, s. 281.

¹²⁹ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 198-199, 240-241; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 27; *Dzieje miasta Warty*, red. K. Wiliński, Warszawa 1984, s. 30-31; K. Grudziński, *Warta*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 418-426; W. Pocięcha, *Mikołaj Jerand z Brudzewa*, w: *PSB*, t. III, s. 8-9.

¹³⁰ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 199.

samym roku rozpoczął swoje duszpasterskie zadania wśród mieszkańców tego miejskiego ośrodka¹³¹.

Poza obszarem Wielkopolski jedynym klasztorem bernardyńskim, który można zaliczyć do grupy fundacji mieszczańskich, była siedziba obserwancka w Lublinie, powstała w 1460 roku¹³². Projekt tego przedsięwzięcia, przedstawiony władzom zakonnym w 1459 r. przez delegację mieszczan, został ostatecznie zatwierdzony przez wikariusza Gabriela z Werony na kapitule prowincji obradującej w 1460 r. w Opawie. Na przedmiejskim placu, ofiarowanym braciom przez mieszczanina Macieja Kuninogę, rajcę Jakuba Kwantę i Mikołaja, doktora dekretów, rozpoczęto budowę kościoła i klasztoru, którą również finansowali hojni mieszkańcy Lublina¹³³.

Fundacje biskupie

Odrębną kategorię stanowią fundatorów klasztorów bernardyńskich tworzą przedstawiciele wyższego duchowieństwa, którzy zainicjowali obecność braci w czterech miastach - Kaliszu, Opatowie, Łowiczu i Św. Katarzynie¹³⁴. Głównym motywem wyznaczającym kierunek działań biskupów-fundatorów były religijne, zwłaszcza duszpasterskie, potrzeby wszystkich polskich diecezji, wciąż nie posiadających odpowiedniej liczby dobrze przygotowanych kaznodziei i spowiedników. Za każdą z tych biskupich inicjatyw stały zapewne także mniej wzniosłe a bardziej osobiste intencje, jak choćby nadawane erygowanym klasztorom funkcje kommemoratywne.

Pierwszym obok kardynała Oleśnickiego, współfundatora klasztoru w Krakowie, biskupem-protektorem bernardynów na polskiej ziemi okazał się metropolita gnieźnieński Jan Gruszczyński. W 1465 r. sprowadził on braci do Kalisza – jedynego w

¹³¹K. Grudziński, *Warta*, s. 418-419; A. Bartoszewicz, *Początki klasztorów*, s. 27. Na temat średniowiecznych donacji mieszczańskich na rzecz klasztoru w Warcie: A. Bartoszewicz, *Klasztory bernardyńskie na ziemiach polskich*, s. 564-566.

¹³² Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 188, 238; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 15; A. Chadam, *Lublin*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 188-192. H. Gawarecki, *O dawnym Lublinie*, Lublin 1986, s. 37-38; J. R. Marczewski, *Duszpasterska działalność Kościoła w średniowiecznym Lublinie*, Lublin 2002, s. 181-183.

¹³³ Taki „listę” fundatorów bernardyńskich gruntów podał Jan Długosz, *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis*, t. III, s. 480. Jan z Komorowa (*Memoriale*, s. 188) jako fundatora wymienił Mikołaja, doktora dekretów oraz Kazimierza Jagiellończyka, który wsparł lubelską fundację jednak dopiero w 1469 r. Z kolei w *Spominkach lubelskich* znalazła się informacja, że teren pod klasztorną zabudowę ofiarowali rajcy miejscy – Krystyn i Kuninoga, a funkcję prokuratora pełnił *civis cognomine Quanta*; *Spominki lubelskie*, wyd. A. Bielowski, MPH III, Lwów 1878, s. 254; por. K. Myśliński, *Czasy walki o samorząd*, w: *Dzieje Lublina*, red. J. Dobrzański i in., t. I, Lublin 1965, s. 74; M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 43.

¹³⁴ Do tej grupy zalicza się także nieudana fundacja klasztoru w Słupcy w 1507 r., biskupa Jana Lubrańskiego; por. s. 87.

XV w. miasta wielkopolskiego, którego mieszkańcy musieli dzielić swoją ofiarność między dwie franciszkańskie wspólnoty – konwentualną, działającą tutaj od 1257 r., oraz nowo powołaną obserwancką¹³⁵. Arcybiskup wykupił dla braci działkę na przedmieściu toruńskim, którą poszerzył później o przyległe parcele, oraz wspierał finansowo trwające na tym terenie prace budowlane. Nowa siedziba, przyjęta do zakonu w 1465 r. przez wikariusza prowincji Jakuba z Głogowa, została zatwierdzona przez Kazimierza Jagiellończyka w 1489 r., uzyskując jednocześnie królewskie zwolnienie z wszelkich ciężarów na rzecz państwa¹³⁶.

Wyrazem sympatii arcybiskupa Gruszczyńskiego wobec franciszkańskich obserwantów było powołanie w 1468 r. kolejnej placówki tego zakonu, tym razem na małopolskiej ziemi - w Łowiczu¹³⁷. Jej papieskie zatwierdzenie wydał Paweł II w bulli datowanej na 18 VII 1469 r., skierowanej do biskupa krakowskiego Jana Lutka z Brzezia, pełniącego funkcję komisarza apostolskiego do spraw fundacji nowych klasztorów¹³⁸. Po przyjęciu konwentu w maju 1470 r. do prowincji polskiej przez jej wikariusza Mariana z Jeziorka, Jan Gruszczyński wprowadził braci do wcześniej wystawionych drewnianych budynków klasztornych, zlokalizowanych na przedmieściu Łowicza¹³⁹. Działający na tym terenie bernardyni cieszyli się zawsze szczególnymi względami i stałym poparciem (głównie materialnym) ze strony arcybiskupów gnieźnieńskich.

Do bernardyńskich dobrodziejów duchownych należał także biskup lubuski Krzysztof Fryderyk II, fundator klasztoru w Opatowie (1467-1472). W mieście należącym od 1237 r. do biskupów Lubusza, w 1467 r. przekazano braciom do dyspozycji położony na przedmieściu Żmigród kościół parafialny Wniebowzięcia NMP oraz przylegający do niego teren z przeznaczeniem na budowę klasztoru¹⁴⁰. Biskup

¹³⁵ K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 16; W. Murawiec, *Kalisz*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 107-113; K. Malinowski, *Jan Gruszczyński*, w: *PSB*; t. IX, s. 55-57.

¹³⁶ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 193; A. Bartoszewicz, *Początki klasztorów*, s. 26; W. Murawiec, *Kalisz*, s. 107 n.

¹³⁷ K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 27-28; A. Pabin, *Łowicz*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 202-208; K. Pacuski, op. cit., s. 75. Rok 1468 jako datę erekcji klasztoru w Łowiczu podał Jan z Komorowa (*Memoriale*, s. 200), ale w późniejszych źródłach pojawia się data 1469 albo 1470; podaję za M. Maciszewską, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 44.

¹³⁸ APB, rkps W-53, *Topographica de conventu Lovicensi Fratrum Minorum Regularis Observantiae narratio*. W bulli tej Paweł II wyraził również zgodę na utworzenie konwentu w Żninie, który jednak ostatecznie nie został erygowany, prawdopodobnie ze względu na stanowczy sprzeciw miejscowej kapituły; Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 200; K. Kantak, *Bernardyni*, s. 28; H. E. Wyczawski, *Żnin*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 490; M. Maciszewska, *Klasztory bernardyńskie w miastach*, s. 575.

¹³⁹ A. Pabin, *Łowicz*, s. 202-203.

¹⁴⁰ Jest to jedyny przypadek osadzenia bernardynów przy kościele pełniącym wcześniej funkcję parafii; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 28, 32-34; K. Grudziński, *Opatów*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 239-244.

zapisał konwentowi także sąsiednie dwa ogrody, będące dotychczas w użytkowaniu dziekana kolegiaty Jana Mychowskiego i rajców miejskich. Ze strony władz kościelnych zgodę na fundację wyraził biskup krakowski Jan Rzeszowski, którego jurysdykcji Opatów podlegał, a kapituła obradująca w 1469 r. w Lublinie włączyła nowy konwent do wikarii polskiej¹⁴¹. Przeciwni przekazaniu kościoła parafialnego zakonnikom okazali się jednak przedstawiciele miejscowego duchowieństwa diecezjalnego z plebanem Kanowskim na czele, któremu udało się przekonać do swoich racji także kapitułę krakowską. Wskutek kilkuletniego procesu papieskie zatwierdzenie tej fundacji wydane zostało dopiero w 1472 roku¹⁴².

Sympatia biskupa krakowskiego Jana Rzeszowskiego wobec nowej wspólnoty franciszkańskiej zaowocowała utworzeniem w 1477 r. bernardyńskiego klasztoru-eremu w Świętej Katarzynie, u podnóża Łysicy¹⁴³. Powstał on na miejscu istniejącej tu wcześniejszej pustelni należącej do benedyktyńskiego opactwa na Św. Krzyżu. Nazwa osiedla wzięła swój początek od wezwania kościoła św. Katarzyny, który służył oddającym się tu kontemplacji mnichom. Miejsce to było często odwiedzane przez pielgrzymów udających się do benedyktyńskiego sanktuarium, w posiadaniu którego znajdowały się relikwie Św. Krzyża. Kiedy około 1437 r. benedyktyni z nieznanых przyczyn opuścili erem, zaopiekowali się nim księża z pobliskiej parafii w Bodzentynie¹⁴⁴. Funkcje zakonnej pustelni przywrócił temu miejscu dopiero biskup Jan Rzeszowski, sprowadzając w 1477 r. do Św. Katarzyny bernardynów i budując dla nich nowy kamienny kościół i klasztor. Dokument fundacyjny został wydany w Bodzentynie 20 I 1478 r. i zatwierdzony przez wikariusza prowincji Jana Chryzostoma z Ponieca¹⁴⁵.

¹⁴¹ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 203-206; K. Grudziński, *Opatów*, s. 239-240; F. Kiryk, J. Kurtyka, M. Michalewiczowa, *Jan Rzeszowski*, w: PSB, t. XXXIV, s. 76.

¹⁴² APB, rkps M-25, s. 106-17; K. Kantak, *Bernardyni*, s. 32-34; M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 46.

¹⁴³ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 219-221; J. Zdanowski, *Erem bernardyński św. Katarzyny u stóp Łysicy*, Kraków 1949. W historiografii zakonnej podkreślano zawsze eremicki charakter klasztoru w Św. Katarzynie; por. J. Komorowski, *Memoriale*, s. 219 (*locus Sancte Katherine Heremo*), także Innocenty z Kościana, *Catalogus*, s. 69 (*locus eremi ad Sanctam Catharinam Virginem*). Tworząc polską placówkę zakonną o funkcjach pustelni korzystano ze wzorów Kongregacji Ultramontańskiej, w której klasztor-eremy nie były zjawiskiem wyjątkowym. Podobne działania można zaobserwować w odniesieniu do innych wikarii Kongregacji Cismontańskiej; najbliższe prowincji polskiej są przykłady pustelni obserwanckich z terenu Śląska, założone w Sędziwojowicach koło Góry Śląskiej i w Karłowicach koło Brzegu; M. Kutzner, *Architektura*, s. 280-281, przyp. 19.

¹⁴⁴ Taką datę podaje Komorowski (*Memoriale*, s. 219), ale według M. Derwicha benedyktyni opuścili to miejsce krótko przed 1447 r., prawdopodobnie wskutek obniżenia poziomu życia zakonnego w świętokrzyskim opactwie; por. idem, *Benedyktyński klasztor Św. Krzyża na Łysej Górze w średniowieczu*, Warszawa-Wrocław 1992, s. 465-466.

¹⁴⁵ K. Grudziński, *Święta Katarzyna*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 371.

Placówka ta uzyskała w ramach prowincji status wyjątkowy, stając się dla braci szczególnym miejscem kontemplacji.

Do grona duchownych dobrodziejów i protektorów zakonu obserwantów należy zaliczyć także biskupa poznańskiego Jana Lubrańskiego, inicjatora klasztoru w Słupcy¹⁴⁶. Osadzając braci na wykupionej od miasta parceli na przedmieściu pyzdrowskim, przy kościele św. Leonarda, biskup miał na uwadze przede wszystkim dogodną lokalizację nowej placówki blisko własnej rezydencji w Ciężeniu. Bernardyni pojawili się w Słupcy w 1507 r. zajmując tymczasowe budynki mieszkalne, przygotowane przez fundatora, który przymierzał się już do wznoszenia właściwej zabudowy klasztornej¹⁴⁷. Rozpoczęta przez zakonników w kościele św. Leonarda aktywna posługa duszpasterska spotkała się z wielkim zainteresowaniem okolicznej ludności i z nie mniejszą niechęcią ze strony miejscowych księży parafialnych, otwarcie protestujących przeciwko bernardyńskim „rywalom”. W atmosferze narastającego wobec tej fundacji sprzeciwu, zarówno ze strony kleru świeckiego w Słupcy jak i kapituły poznańskiej, będącej wówczas w konflikcie ze swoim ordynariuszem, biskup Jan Lubrański podjął w 1514 r. decyzję o przeniesieniu konwentu do Kazimierza Biskupiego. Przeprowadzona w mieście należącym do dóbr rodowych biskupa refundacja klasztoru zaliczana jest do grupy inicjatyw możnowładczych¹⁴⁸.

3. Lokalizacja klasztorów w miastach Korony i Litwy

Drugim, obok osoby fundatora, jego pochodzenia stanowego i motywów powoływania domów obserwanckich, podstawowym elementem procesu fundacyjnego klasztorów bernardyńskich jest zagadnienie lokalizacji erygowanych klasztorów zarówno w ramach sieci miast koronnych i litewskich jak i w wewnętrznych strukturach miejskich. Punkt wyjścia dla tej problematyki stanowi pytanie o przyczyny instalowania siedzib franciszkańskich obserwantów w określonych miastach, o to, jakie czynniki decydowały o wyborze takiego a nie innego ośrodka na miejsce duszpasterskiej działalności braci i w jakim stopniu przy fundacjach bernardyńskich uwzględniano ogólnomendykancką zasadę powoływania konwentów żebraczych w dużych i silnych miastach. Odpowiedź na to zasadnicze pytanie w znacznej mierze daje charakterystyka

¹⁴⁶ APB, rkps S-ka-1, s. 33-37; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 29, L. Hajdukiewicz, *Jan Lubrański*, s. 83.

¹⁴⁷ K. Grudziński, *Słupca*, s. 338-339.

¹⁴⁸ Z. Zyglewski, *Klasztorne fundacje*, s. 131, p. 22; por. s. 71 niniejszej pracy.

statusu prawno-administracyjnego oraz społeczno-gospodarczej i kulturalnej kondycji ośrodków miejskich, w których zakładano klasztory obserwankie.

W określeniu rangi i poziomu wewnętrznego rozwoju 24 miast „bernardyńskich” pomocną okazuje się klasyfikacja miast Korony z XV\XVI w. opracowana przez H. Samsonowicza¹⁴⁹, w której wszystkie ośrodki zostały podzielone na cztery kategorie, przy uwzględnieniu liczby mieszkańców, pełnionych funkcji administracyjnych oraz poziomu rozwoju gospodarczego¹⁵⁰. Do miast I kategorii - ośrodków największych i najważniejszych w kraju, Samsonowicz zaliczył tylko trzy – Kraków (30 tys. mieszkańców), Lwów (10 tys.) i Poznań (8 tys.) - wszystkie posiadały klasztory bernardyńskie¹⁵¹. Bracia osiedlili się w 12 miastach zaklasyfikowanych do II kategorii, w Warszawie, Kościanie, Wschowie, Lublinie, Przeworsku, Kaliszu, Kole, Warcie, Radomiu, Łowiczu, Bydgoszczy i Słupcy¹⁵². Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, iż najwięcej (37) ośrodków miejskich II kategorii istniało w tym czasie na terenie Wielkopolski, co potwierdza również liczba 12 fundacji bernardyńskich, z których połowa przeprowadzona została w miastach wielkopolskich. Cztery konwenty powołano w miastach zaliczanych do III grupy (Kobylin, Tarnów, Sambor i Kazimierz Biskupi) a jeden (Skepe) w ośrodku kategorii IV. Jediną placówką bernardyńską powstałą poza strefą miasta, a przez to wymykającą się tej miejskiej klasyfikacji, był eremicki klasztor w Św. Katarzyny, zlokalizowany na terenie leśnym i niezamieszkałym¹⁵³. Jak wynika z przedstawionych powyżej danych liczbowych, obserwanci pojawili się w miastach polskich o stosunkowo zróżnicowanym poziomie

¹⁴⁹ Podział ten nie obejmuje ośrodków z terenu Wielkiego Księstwa Litewskiego, stąd poza zasięgiem klasyfikacji pozostaje Wilno, Kowno, Tykocin i Połock, będące punktami lokalizacji bernardyńskiej na tym terenie; H. Samsonowicz, *Dzieje miast i mieszczaństwa do schyłku XV wieku*, w: *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, red. M. Bogucka, H. Samsonowicz, Wrocław 1986, s. 106-119.

¹⁵⁰ Ze względu na luki źródłowe ustalenia liczby mieszkańców ośrodków zaliczanych do poszczególnych kategorii są jedynie hipotetyczne. Przeciętna liczba ludności w miastach II kategorii wynosi 2000, dla III przyjmuje się około 1000 a dla IV – około 400 mieszkańców. W XV-wiecznej Polsce przeważały miasta kategorii III (ok. 230 ośrodków) i IV (ponad 360 ośrodków), które w wykazach podatkowych Królestwa określane były nazwą *oppida* a nie jak miasta I i II kat. – *civitates*; H. Samsonowicz, *Dzieje miast*, s. 120; idem, *Życie miasta średniowiecznego*, Poznań 2001, s. 26-27.

¹⁵¹ Do tej grupy zalicza się także trzy największe miasta Prus Królewskich - Gdańsk, Toruń i Elbląg - pozostające w tym czasie poza granicami Królestwa. J. Kłoczowski wymienia z kolei pięć głównych miast kraju, dodając jeszcze Warszawę i Wilno; *Młodsza Europa*, s. 274; por. A. Gąsiorowski, *Miasto późnośredniowieczne*, w: *Dzieje Poznania*, red. J. Topolski, t. I, cz. 1, Warszawa-Poznań 1988, s. 214, 216.

¹⁵² Na drugim miejscu pod względem liczby miast zaliczanych do II grupy znajdowała się Małopolska (22), dalej Mazowsze (11), ziemie ruskie (9) i Kujawy (3); por. H. Samsonowicz, *Dzieje miast*, s. 115-118; zob. także T. Lalik, *Uwagi o rozwoju miast mazowieckich i Warszawy*, w: *Warszawa średniowieczna*, red. A. Gieysztor, z. 2 (*Studia Warszawskie*, t. XIX), Warszawa 1975, s. 34, 58; K. Myśliński, op. cit., s. 69 n.

¹⁵³ M. Maciszewska, *Klasztor w pejzażu przedmieść*, s. 129.

społeczno-gospodarczego rozwoju. Uwzględniając jednak liczbę 15 klasztorów założonych na ziemiach Korony w ośrodkach I i II kategorii można stwierdzić, iż dążono, w miarę możliwości fundatora i wpływu władz zakonu, do osiedlania braci w miastach większych i silniej rozwiniętych pod względem społeczno-gospodarczym. Dlatego najwięcej, bo aż 8 placówek bernardyńskich powołano w Wielkopolsce - dzielnicy najbardziej, po Prusach Królewskich, zaawansowanej w procesie urbanizacyjnym¹⁵⁴.

Próbując scharakteryzować status i społeczno-gospodarczą kondycję 24 miast, w których ufundowane zostały konwenty obserwanckie, należy uwzględnić takie kryteria jak: pełnione przez dane miasto funkcje w administracji państwowej i kościelnej, liczba organizacji zawodowych i jarmarków (wyznaczniki poziomu rozwoju gospodarczego danego miasta), liczba i charakter istniejących już organizacji kościelnych: parafii, bractw, szpitali i klasztorów innych wspólnot żebraczych oraz działających szkół, bibliotek i kancelarii, określających kondycję kulturalną każdego ośrodka miejskiego¹⁵⁵. Klasztory bernardyńskie powstały w miastach stołecznych Korony (Kraków), księstwa mazowieckiego (Warszawa) i Wielkiego Księstwa Litewskiego (Wilno) oraz w 6 miastach wojewódzkich, z których 5 pełniło jednocześnie funkcje stolic powiatów i starostw grodowych¹⁵⁶. W kolejnych 6 miastach – Kościanie, Tarnowie, Przeworsku, Radomiu, Samborze i Bydgoszczy - zostały zlokalizowane siedziby powiatów, z czego 3 (Kościan, Radom i Bydgoszcz) stanowiły centrum starostwa grodowego a jeden (Sambor) starostwa niegrodowego. Poza Samborem funkcję tę sprawowały 3 kolejne ośrodki – Koło, Warta i Kowno. Pozostałych 6 miast „bernardyńskich” nie było w ogóle włączonych w obowiązki administracji państwowej.

Spośród 24 ośrodków, w których działali bracia 16 pełniło także funkcje w administracji kościelnej. Lwów był miastem metropolitalnym, a w Krakowie, Poznaniu,

¹⁵⁴ J. Wiesiołowski, *Sieć miejska w Wielkopolsce w XIII-XVI wieku. Przestrzeń i społeczeństwo*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 28(1980), z. 3, s. 390 n.

¹⁵⁵ H. Zaremska, *Miasto: struktury społeczne i styl życia*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, s. 189. Szczegółową analizę funkcji centralnych miasta późnośredniowiecznego na przykładzie ośrodków różnej wielkości - Poznania i Kościana oraz kilku małych wielkopolskich miast i miasteczek - przeprowadził J. Wiesiołowski. Na tej podstawie udało się ustalić rangę i znaczenie tych miast w skali całego regionu oraz określić zasięg funkcji centralnych, a tym samym obszar dominacji, Poznania i Kościana tworzących centra dwóch największych subregionów średniowiecznej Wielkopolski; idem, *Miasto w przestrzeni społecznej późnego średniowiecza*, w: *Spółczesność Polski średniowiecznej*, red. S. K. Kuczyński, t. III, Warszawa 1985, s. 305-386.

¹⁵⁶ Wszystkie poniższe dane liczbowe zostały zaczerpnięte z wyników badań przeprowadzonych przez M. Maciszewską i opublikowanych w artykule *Klasztory bernardyńskie w miastach*, s. 568-569. Szczegółową charakterystykę tych miast pod kątem ich wielkości, pełnionych funkcji administracyjnych i sądowniczych oraz pozycji kulturalnej i społeczno-ekonomicznej autorka przedstawiła także w pracy *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 81-96 (omówienie informacji zawartych w Załączniku A)

Wilnie i Połocku znajdowały się stolice diecezji (w przypadku Połocka – prawosławnej), przy których działał konsystorz¹⁵⁷. W Krakowie i Poznaniu przebywał także archidiacon i dziekan. Poza stolicami diecezji miejscem rezydencji archidiacona był Lublin, Kalisz i Warszawa, gdzie odbywały się również sądy konsystorskie¹⁵⁸. W 8 miastach zlokalizowane były stolice dekanatów (w Kaliszu, Kościanie, Wschowie, Tarnowie, Przeworsku, Warcie, Radomiu i Opatowie). Jedynym ośrodkiem nie pełniącym określonych funkcji w kościelnych strukturach administracyjnych i jednocześnie silnie z nimi związanym był Łowicz – rezydencja arcybiskupów gnieźnieńskich¹⁵⁹. Pozostałych 7 miast - Kobylin, Koło, Kowno, Tykocin, Bydgoszcz, Skepe i Kazimierz Biskupi nie było obciążonych żadnymi obowiązkami na rzecz administracji kościelnej.

Analizując poziom rozwoju gospodarczego ośrodków miejskich objętych działalnością duszpasterską bernardynów można zauważyć, iż w większości przypadków był on stosunkowo wysoki i wiązał się zwykle z dogodnym położeniem tych miast blisko głównych szlaków handlowych przecinających teren Królestwa z południa na północ oraz łączących ziemie Rusi i Litwy z Europą zachodnią¹⁶⁰. Wskaźnikiem kondycji ekonomicznej miast późnośredniowiecznej Polski są przede wszystkim dane dotyczące organizacji zawodowych działających w tych ośrodkach oraz praw organizowania jarmarków. Tylko 5 z interesujących nas miast nie posiadało w tym czasie własnych cechów; do nich zalicza się Kowno, Tykocin, Skepe, Połock i Kazimierz Biskupi¹⁶¹. Z analizy tej wynika, iż najsłabiej rozwiniętymi pod względem gospodarczym były miasta litewskie (Kowno, Tykocin i Połock) oraz dwa niewielkie ośrodki z terenu Królestwa, zaliczane w klasyfikacji miast do najniższych kategorii (Kazimierz Biskupi – III i Skepe – IV)¹⁶².

¹⁵⁷ J. Wiesiołowski, *Sieć miejska*, s. 394; T. M. Trajdos, *Kościół katolicki na ziemiach ruskich za panowania Władysława II Jagiełły (1386-1434)*, t. I, Wrocław 1983, s. 237 n.; J. Ochmański, *Biskupstwo wileńskie w średniowieczu. Ustrój i uposażenie*, Poznań 1972. J. Wiesiołowski podkreśla dominację Krakowa, Poznania i Lwowa w rozwoju kulturalnym kraju, wynikającą z zespolenia się w nich silnego kręgu duchowieństwa miejskiego, grup zakonnych i kleru katedralnego; idem, *Środowiska kościelne i kultura*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, s. 283.

¹⁵⁸ J. Wysocki, *Organizacja kościelna Warszawy w XIV i XV wieku*, w: *Warszawa średniowieczna*, z. 2, s. 241 n.; J. R. Marczewski, *Duszpasterska działalność Kościoła*, s. 84 n.

¹⁵⁹ W. Kwiatkowski, *Łowicz prymasowski w świetle źródeł archiwalnych*, Warszawa 1939, s. 43-46.

¹⁶⁰ J. Kłoczowski, *Młodsza Europa*, s. 133-134; H. Samsonowicz, *Życie miasta*, s. 79-81; idem, *Warszawa w handlu średniowiecznym*, w: *Warszawa średniowieczna*, z. 2, s. 9-31; T. Dunin-Wąsowicz, *Komunikacja i transport w węźle warszawskim*, w: ibidem, z. 2, s. 107-109.

¹⁶¹ Grupa miast pozabawionych praw organizowania jarmarków jest nieco większa i obejmuje takie ośrodki jak Wschowa, Tarnów, Radom, Tykocin, Bydgoszcz, Skepe, Połock i Kazimierz Biskupi. Podaję za M. Maciszewską, *Klasztor bernardynski w społeczeństwie*, załącznik A.

¹⁶² H. Samsonowicz, *Dzieje miast*, s. 115-116.

We wszystkich ośrodkach, do których zostali sprowadzeni bernardyni funkcjonowały struktury parafialne, choć w przypadku Połocka istnieją pewne wątpliwości¹⁶³. Najwięcej okręgów parafialnych posiadał Kraków; wraz z Kazimierzem, Kleparzem oraz przedmieściami funkcjonowało ich tutaj w momencie przybycia bernardynów aż 12. Poznań posiadał wówczas cztery parafie, Kalisz, Łowicz, Lwów i Wilno – po dwie, pozostałe ośrodki tworzyły jeden organizm parafialny¹⁶⁴. W przypadku 7 miast parafia była jedyną organizacją kościelną przed pojawieniem się na tym terenie bernardynów.

Przybywający do miast franciszkańscy obserwanci spotykali się nie tylko z działalnością parafii, ale także starszych wspólnot żebraczych, klasztorów zakonów mniszych bądź kanonicznych oraz innych instytucji kościelnych, takich jak bractwa, szpitale czy przytułki¹⁶⁵. Dla bernardynów najważniejsza była jednak obecność w tych ośrodkach innych klasztorów mendykanckich, z którymi obserwanci musieli rywalizować o miejscową klientelę, będącą głównym odbiorcą duszpasterskiej posługi braci i zabezpieczającą ich materialną egzystencję. Taka sytuacja miała miejsce w 12 miastach, przy czym w 9 z nich istniał wcześniej tylko jeden klasztor żebraczy, we Lwowie i Poznaniu po dwa a w Krakowie cztery. Należy przy tym pamiętać, iż liczba domów mendykanckich utrzymywanych przez mieszczaństwo danego ośrodka jest równocześnie wymownym wskaźnikiem jego kondycji ekonomicznej. W 7 spośród 24 miast „bernardyńskich” działali już dominikanie (w Krakowie, Poznaniu, Kościanie, Lublinie, Lwowie, Łowiczu i Samborze), w 5 - franciszkanie konwentualni (w Krakowie, Lwowie, Kaliszu, Wilnie i Kownie), trzy ośrodki objęte były opieką karmelitów (Kraków, Poznań i Bydgoszcz) a w dwóch swoje duszpasterskie zadania

¹⁶³ Nie można bowiem wykluczyć, iż parafia pojawiła się w tym mieście dopiero wraz z przybyciem braci, którzy uzyskali w tym celu specjalne uprawnienia papieskie. H. E. Wyczawski, *Połock*, s. 264; U. Borkowska, *Bracia Mniejsi i prawosławie*, s. 400.

¹⁶⁴ J. Wyrozumski, *Kraków do schyłku wieków średnich*, w: *Dzieje Krakowa*, red. J. Bieniarzówna, J. M. Małecki, t. 1, Kraków 1992, s. 123-140; A. Witkowska, *Przestrzeń sakralna późnośredniowiecznego Krakowa*, w: *Ecclesia et civitas*, s. 37-48; E. Wiśniowski, *Rozwój sieci parafialnej w średniowiecznym Poznaniu*, w: *Początki i rozwój Starego Miasta w Poznaniu*, s. 390-410; A. Wędzki, *Lokacja Kalisza*, w: *Dzieje Kalisza*, red. W. Rusiński, Poznań 1977, s. 74-76; J. Wysocki, *Organizacja kościelna Warszawy*, s. 243-247; T. M. Trajdos, *Kościół katolicki na ziemiach ruskich*, s. 27, 237-257; J. Ochmański, *Biskupstwo wileńskie*, s. 58-59; J. R. Marczewski, *Duszpasterska działalność Kościoła*, s. 113 n. Podstawowa praca na temat tworzenia się struktur parafialnych na ziemiach polskich w średniowieczu; E. Wiśniowski, *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce do czasów reformacji*, w: *Kościół w Polsce*, t. I, s. 237-372.

¹⁶⁵ H. Zaremska, *Miasto*, s. 209 n.; H. Samsonowicz, *Życie miasta*, s. 88 n. Zagadnienie bractw religijnych w miastach Polski średniowiecznej przedstawił B. Kumor, *Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym*, „Prawo Kanoniczne” 10(1967), z. 1-2, s. 289-356; E. Wiśniowski, *Bractwa religijne na ziemiach polskich w średniowieczu*, „Roczniki Humanistyczne” 17(1969), z. 2, s. 51-81; H. Zaremska, *Bractwa w średniowiecznym Krakowie. Studium form społecznych życia religijnego*, Wrocław 1977.

spełniali augustianie-eremici (w Krakowie i Warszawie)¹⁶⁶. Miastem, które mogło poszczycić się wówczas największą liczbą organizacji kościelnych, szczególnie klasztornych, był Kraków zamieszkiwany przez 20-tysięczną społeczność, której 10% stanowiło duchowieństwo diecezjalne i zakonne¹⁶⁷. Obok czterech wspólnot żebraczych (dominikanie, franciszkanie, karmelici i augustianie) bernardyni spotkali tutaj również duchaków, bożogrobców, kanoników regularnych, marków, paulinów, klaryski i norbertanki a w pobliżu Krakowa benedyktynów w Tyńcu i cystersów w Mogile¹⁶⁸. W Poznaniu, drugim co do wielkości mieście polskim, w którym osiedlili się bernardyni, liczącym około 8 tys. mieszkańców, duchowieństwo nie było tak silnie zróżnicowane jak w Krakowie. Obok kleru diecezjalnego oraz wspólnoty dominikanów (i dominikanek) i karmelitów istniała jeszcze komandoria joannitów – jedyna niemendykanka placówka zakonna w obszarze tej konurbacji¹⁶⁹. Spośród innych instytucji działających pod patronatem Kościoła należy wspomnieć przede wszystkim o szpitalach, których obecność została potwierdzona źródłowo w przypadku 19 interesujących nas miast¹⁷⁰. Nic nie wiemy o funkcjonowaniu tych placówek w dwóch najmniejszych ośrodkach „bernardyńskich” – w Skępem i Kazimierzu Biskupim oraz w trzech miastach litewskich (w Kownie, Tykocinie i Połocku).

Poziom szkolnictwa i kultury umysłowej społeczeństw miejskich, w których mieli pracować bernardyni szedł zwykle w parze z poziomem rozwoju społeczno-gospodarczego tych miast. Jedyne ośrodki nie posiadające szkoły parafialnej były Skępe i Połock, choć nie jest również pewne istnienie tych placówek w Samborze i Tykocinie¹⁷¹. Miastami, które reprezentowały wyższy od przeciętnego poziom

¹⁶⁶ J. Kłoczowski, *Zakon Braci Kaznodziejów*, s. 29 n.; idem, *Bracia Mniejsi*, s. 15 n., 52-53; J. Wiesiołowski, *Dominikanie w miastach wielkopolskich w okresie średniowiecznym*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce*, s. 195-269; T. M. Trajdos, *Kościół katolickich na ziemiach ruskich*, s. 171 n., 203 n.; idem, *Uzaranie karmelitów w Polsce*, s. 15-28.

¹⁶⁷ Według obliczeń J. Kłoczowskiego, pod koniec XV w. Kraków zamieszkiwało około 250 mendykantów, w tym 100 bernardynów; *Zakony*, s. 522-523.

¹⁶⁸ Na temat średniowiecznych klasztorów Krakowa i ich lokalizacji ostatnio K. Ożóg, *Klasztor na geografii średniowiecznego Krakowa*, w: *Klasztor w mieście*, s. 217-234.

¹⁶⁹ J. Wiesiołowski, *Klasztory średniowiecznego Poznania*, s. 411-429; A. Gąsiorowski, *Miasto późnośredniowieczne*, s. 223 n.

¹⁷⁰ W pięciu ośrodkach działał więcej niż jeden szpital, w Warszawie – 2, Wschowie – 3, Kościanie – 4, Poznaniu – 9 i w Krakowie – 10; M. Maciszewska, *Klasztory bernardyńskie w miastach*, tabela s. 578-579; E. Wiśniowski, *Rozwój organizacji parafialnej*, s. 346-359.

¹⁷¹ M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 83. Podstawowa literatura na temat kultury szkolnej w miastach polskich w późnym średniowieczu: E. Wiśniowski, *Sieć szkół parafialnych w Wielkopolsce i Małopolsce w początkach XVI wieku*, „Roczniki Humanistyczne” 15(1967), s. 87-107; idem, *Uwagi na temat szkół parafialnych w Polsce na przełomie XV/XVI wieku*, w: *Nauczanie w dawnych wiekach. Edukacja w średniowieczu i u progu ery nowożytnej*, red. W. Iwańczak, K. Bracha, Kielce 1997, s. 13-21; J. Krzyżaniakowa, *Studia nad kulturą i oświatą w Wielkopolsce wschodniej w XV w. Część pierwsza*, „Rocznik Koniński” 9(1981), s. 9-40; K. Stopka, *Szkoły katedralne metropolii gnieźnieńskiej w*

intelektualny, z racji działających na nich terenie szkół katedralnych, był Poznań, Lwów i Wilno. Wyjątkowe miejsce w tej klasyfikacji zajmował Kraków, w którego murach funkcjonowały szkoły wszystkich stopni późnośredniowiecznego nauczania, począwszy od szkół parafialnych (7) i miejskich a skończywszy na uniwersytecie¹⁷².

Innym, nie mniej istotnym wyznacznikiem kultury umysłowej lokalnych społeczności miejskich, w które wkraczali obserwanci jest liczba studentów krakowskiej uczelni pochodzących z tych miast¹⁷³. Podobnie jak w ocenie rangi administracyjnej (państwowej i kościelnej) oraz kondycji ekonomicznej ośrodków „bernardyńskich”, najsłabiej w tej statystyce wypadły 4 miasta: Skępe i Połock (brak studentów w XV w.), Tykocin (1) i Kazimierz Biskupi (4)¹⁷⁴. W uniwersyteckich księgach immatrykulacji z lat 1400-1499 w czołówce znaleźli się kolejno przedstawiciele Krakowa (733 przyjętych w tym okresie w poczet studentów), Poznania (164), Kościana (122), Kalisza (78), Lwowa (76), Wilna (72) i Warszawy (68) – miast Królestwa dysponujących w tym czasie największym potencjałem społecznym i gospodarczym¹⁷⁵. Nieco gorzej prezentują się inne elementy dopełniające obrazu

średniowieczu. Studia nad kształceniem kleru polskiego w wiekach średnich, Kraków 1994; idem, H. Zaremska, *Szkoły: nauczanie szkolne i uniwersyteckie*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, s. 308-365; J. Wiesiołowski, *Oświata i kultura na pograniczu wielkopolsko-kujawskim u schyłku wieków średnich*, „Roczniki Historyczne” 42(1976), s. 115-137; idem, *Szkoły wielkopolskie i ich absolwenci w końcu średniowiecza*, w: *Nauczanie w dawnych wiekach*, s. 23-28; J. Ryś, *Szkoły kolegiackie w nauczaniu kościelnym w Małopolsce w okresie średniowiecza*, w: ibidem, s. 29-39; A. Fijałkowski, *Szkołnictwo parafialne na Mazowszu*, w: ibidem, s. 41-46; E. Potkowski, *In scola scriptum. Szkoła jako miejsce działalności pisarskiej w średniowiecznej Polsce*, w: ibidem, s. 159-173; zob. także B. Burda, *Stan oświaty w Polsce i na Zachodzie (XV/XVI w.)*, w: *Polska a świat zachodni*, s. 123-134. O wiejskich szkołach parafialnych ostatnio także S. Bylina, *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa 2002, s. 58-62.

¹⁷² J. Wiesiołowski, *Kultura i społeczeństwo w późnym średniowieczu*, w: *Dzieje Poznania*, s. 331-338; J. Krzyżaniakowa, *Szkoły i kultura intelektualna średniowiecznego Poznania*, w: *Alma Mater Posnaniensis. W 80. rocznicę utworzenia Uniwersytetu w Poznaniu*, red. P. Hauser, T. Jasiński, J. Topolski, Poznań 1999, s. 17-19; K. Ożóg, *Kultura umysłowa w Krakowie w XIV w. Środowisko duchowieństwa świeckiego*, Wrocław 1987; J. Wyrozumski, *Kraków do schyłku wieków średnich*, s. 478 n., 493; H. Zaremska, *Szkoły*, s. 333 n.

¹⁷³ O studentach krakowskiej *Alma Mater* wywodzących się z mieszczaństwa: B. Kürbis, *Mieszczanie na Uniwersytecie Jagiellońskim i ich udział w kształtowaniu świadomości narodowej w XV w.*, w: *Studia staropolskie*, red. K. Budzyk, t. V, Wrocław 1957, s. 5-79; J. Krzyżaniakowa, *Wielkopole na Uniwersytecie Krakowskim w pierwszej połowie XV w.*, w: *Munera Poznaniensia*, s. 59-109; eadem, *Rozwój kultury w XII-XV w.*, w: *Dzieje Wielkopolski*, red. J. Topolski, t. I, Poznań 1969, s. 358 n; eadem, *Studia nad kulturą*, s. 27-40; J. Wiesiołowski, *Studenci poznańscy w XIV i XV wieku*, „Sprawozdania PTPN. Wydz. Historii i Nauk Społ.” 93(1977), s. 70-43; A. Gąsiorowski, *O mieszczańach studiujących na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, w: *Aetas media aetas moderna. Studia ofiarowane prof. Henrykowi Samsonowiczowi*, red. H. Manikowska, A. Bartoszewicz, W. Fałkowski, Warszawa 2000, s. 653-663.

¹⁷⁴ Podaję za M. Maciszewską, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, załącznik A.

¹⁷⁵ Podaję za A. Gąsiorowskim, *O mieszczańach*, s. 660 (tabela 1). Opracowana przez Autora tabela jest szczególnie w tym względzie cenna, ponieważ poza wykazem (nie imiennym, lecz liczbowym) studentów, bakałarzy i magistrów z wybranych miast Rzeczypospolitej na Uniwersytecie Krakowskim (kolejność miast według liczby scholarów pochodzących z tych ośrodków), uwzględnia również takie

kultury umysłowej mieszkańców interesujących nas miast, takie jak funkcjonowanie bibliotek i kancelarii miejskich¹⁷⁶. Jak wynika z przekazów źródłowych, tylko 10 ośrodków posiadało księgozbiory, prywatne bądź należące do określonych instytucji, kancelarie działały w 13 miastach, a istnienie obu tych instytucji odnotowano jedynie w 8 przypadkach (Kraków, Warszawa, Poznań, Kościan, Lwów, Kalisz, Wilno i Bydgoszcz)¹⁷⁷.

Przedstawiona powyżej charakterystyka kondycji społeczno-ekonomicznej i kulturalnej 24 miast oraz roli jaką odgrywały one w strukturach władzy państwowej i kościelnej daje pełny obraz znacznego zróżnicowania poziomu rozwoju ośrodków objętych misją bernardyńską. Jednocześnie pozwala wyłonić wśród nich grupę 16 miast o wysokim stopniu urbanizacji i dużym znaczeniu prawno-administracyjnym, zaliczanych w ogólnej klasyfikacji do I i II kategorii a tym samym spełniających wszelkie formalne warunki przyjęcia i utrzymania (najczęściej kolejnego już) konwentu żebraczego. Fundacje klasztorów bernardyńskich w tych ośrodkach potwierdzają więc ogólnomendykancką praktykę instalowania placówek zakonnych w miastach o dużym potencjale społecznym i ekonomicznym, gwarantującym braciom środki materialne i jednocześnie zapewniającym liczne gremium adresatów ich duszpasterskiej misji¹⁷⁸. Zasadę tę pominięto natomiast zupełnie w trakcie zakładania klasztorów w Skępem, Tykocinie, Połocku i Kazimierzu Biskupim – w miastach, które wypadają najgorzej w przedstawionych powyżej statystykach. W przypadku fundacji bernardyńskich w tych najslabiej rozwiniętych ośrodkach przeważały względy osobiste i motywacje fundatora,

dane jak wielkość miasta (według kategorii opracowanych przez H. Samsonowicza), jego właściciel i położenie (województwo). Dzięki temu A. Gąsiorowskiemu udało się ukazać zależność liczby studentów (immatrykulowanych i promowanych) od kondycji ekonomiczno-społecznej i kulturalnej poszczególnych miast i dzielnic kraju. Wskazał na to wcześniej także J. Kłoczowski, *Polska w kulturze europejskiej XIV i XV wieku*, w: *Polska dzielnicowa i zjednoczona. Państwo, społeczeństwo, kultura*, red. A. Gieysztor, Warszawa 1972, s. 486-487

¹⁷⁶ O szeroko pojętej kulturze książkowej późnośredniowiecznych społeczności miejskich: E. Potkowski, *Książka rękopiśmienna w kulturze Polski*, Warszawa 1984; W. Szelińska, *Rola książki w życiu umysłowym Polski w XV w.*, w: *Dawna książka i kultura. Materiały z międzynarodowej sesji naukowej z okazji pięćsetlecia sztuki drukarskiej w Polsce*, red. S. Grzeszczuk, A. Kawecka-Gryczowa, Wrocław 1975, s. 193-206; J. Wiesiołowski, *Społeczeństwo a książka w późnośredniowiecznym mieście polskim. Poznań i jego osiedla przedmiejskie w XV i na początku XVI wieku*, „*Studia Źródłoznawcze*” 23(1978), s. 65-81; idem, *Środowiska kościelne i kultura*, s. 305 n.; B. Geremek, *Poziomy kultury: przekaz ustny i kultura literacka*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, s. 366-380.

¹⁷⁷ M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 84, załącznik A; J. Krzyżaniakowa, *Rozwój kultury*, s. 363 n.; J. Wyrozumski, *Kraków*, s. 498; Z. Wielgosz, *Społeczeństwo i kultura*, s. 129 n.

¹⁷⁸ G. Wąs, *Klasztory franciszkańskie*, s. 10 n.; J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 289. W odniesieniu do miast zachodnioeuropejskich zagadnienie to omawia m.in. J. Le Goff, *Ordres mendiants et urbanisation*, s. 924-946; M. Völker, *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen sowie Probleme der Ansiedlung und Wirksamkeit der Mendikanten im Mittelalterlichen Thüringen*, w: *Bettelorden und Stadt*, s. 89-107.

który musiał złożyć władzom zakonu szczególne zobowiązanie, iż zapewni erygowanej przez siebie placówce wystarczającą podstawę materialną.

Lokalizacja klasztorów bernardyńskich wewnątrz miast, w ich socjotopograficznej przestrzeni, odpowiadała ogólnemu schematowi opracowanemu przez władze generalne zakonu i konsekwentnie przez nie egzekwowanemu. Główną zasadą tego modelu, ściśle przestrzeganą w polskiej prowincji, było usytuowanie siedziby obserwanckiej poza murami miasta, w jego strefie przedmiejskiej¹⁷⁹, na terenie ugorów i nieużytków, których warunki naturalne odstręczały zwykle nabywców miejscowych parceli¹⁸⁰. Ideologicznym uzasadnieniem wyboru takich właśnie miejsc pod klasztorną zabudowę było dążenie do rygorystycznego przestrzegania zasady ubóstwa we wszystkich sferach minoryckiej egzystencji, a być może również świadome nawiązanie w tym względzie do postawy św. Franciszka, który wraz z braćmi osiedlił się przy opuszczonym i zaniedbanym kościele S. Damiano pod Asyżem¹⁸¹. Wydaje się jednak, iż zasadniczych przyczyn osiedlania się bernardynów w obszarze *extra muros* należy szukać w ówczesnej sytuacji społecznej ośrodków miejskich i w bezpośrednio z nią związanym programie duszpasterskim franciszkańskich obserwantów¹⁸². Brak wolnych, nie zagospodarowanych parcel wewnątrz murów XV-wiecznych miast, silne ich przeludnienie, zmuszające całe grupy rzemieślnicze do migracji na teren przedmieść, jak również obecność w przestrzeni wielu z tych miast konwentów starych wspólnot mendykanckich posiadających tu stałą klientelę – wszystkie te zjawiska bezpośrednio wpłynęły na decyzję władz nowego zakonu franciszkańskiego o przedmiejskiej lokalizacji i podejmowaniu przez braci działalności duszpasterskiej wśród *suburbani*.

Warunki naturalne przedmiejskich parceli, w których instalowali się bernardyni były w istocie spartańskie i bardzo często utrudniały im zakonną egzystencję. Klasztory powstawały na terenach bagnistych (Kraków, Warszawa, Kościan, Wschowa, Lublin,

¹⁷⁹ W źródłach zakonnych występują zamiennie określenia: *extra muros*, *in suburbio*, *in oppido suburbio*, *circa civitate*; podają za M. Maciszewską, *Klasztor bernardyński w pejzażu przedmieść*, s. 129.

¹⁸⁰ Wyjątek stanowiła wspomniana już kilkakrotnie fundacja bernardyńska w Św. Katarzynie, mająca charakter eremicki i zlokalizowana poza obszarem miejskim, w dawnej pustelni benedyktyńskiej nieopodal opactwa na Św. Krzyżu; por. s. 86.

¹⁸¹ R. Manselli, *Franciszkanie we Włoszech w XIII wieku*, w: *Zakony franciszkańskie*, t. I, cz. 1, s. 129-130. Rygoryzm w kwestii miejsca zamieszkania braci głosiło wielu XIV-wiecznych reformatorów zakonu, m.in. Hubert z Casale: *deberemus morari extra habitationem hominem, vicini tamen villis*; podają za J. Wiesiołowskim, *Klasztory średniowiecznego Poznania*, s. 416-417.

¹⁸² Jak dotąd najbardziej wnikliwą analizę tego zagadnienia przeprowadził na przykładzie klasztoru poznańskiego J. Wiesiołowski, *Problemy społeczne klienteli bernardynów poznańskich*, s. 337-367; zob. także F. Šmahel, „*Intra et extra muros*”, s. 320.

Lwów i Skepe) a jeszcze częściej na podmokłych łąkach leżących nieopodal starorzeczy (Poznań, Tarnów, Koło, Warta, Wilno, Kowno, Sambor, Tykocin, Bydgoszcz, Połock), których okresowe wylewy stanowiły silne zagrożenie dla mieszkających tu braci, nierzadko niszcząc całą ich zabudowę¹⁸³. Z kolei grunt, na którym wybudowano kościoły klasztorne w Warszawie i Kazimierzu Biskupim był do tego stopnia grząski i niestabilny, iż pojawiły się obawy co do wytrzymałości tych obiektów¹⁸⁴. Podejmując się zagospodarowania tych zarośniętych i podmokłych nieużytków bernardyni stają się tym samym pionierami przedmiejskiego osadnictwa. Wydaje się, iż takie zadanie wyznaczali im przede wszystkim mieszczańscy fundatorzy, którym w sposób szczególny zależało na uporządkowaniu podmiejskich ugorów¹⁸⁵. W poszukiwaniach odpowiedniego placu pod nową siedzibę franciszkańscy obserwanci nie stronili nie tylko od trudnych warunków miejscowego środowiska naturalnego przedmieść, ale również nie unikali miejsc cieszących się złą sławą i uznanych w miejscowej tradycji za zbezczeszczone przez haniebny czyn. Tak było w przypadku fundacji w Poznaniu i Bydgoszczy, gdzie klasztory bernardyńskie miały niejako oczyścić i na nowo sakralizować ten teren¹⁸⁶. Podobne *loca inhonesta* zajęli bracia w Lublinie i Wschowie, sąsiadując z miejscem przeprowadzania egzekucji, oraz w Warszawie i Kownie, gdzie zamieszkali obok grup marginesu społeczności miejskiej tego czasu¹⁸⁷.

Według M. Kutznera lokalizacja domów obserwancjnych na parcelach przedmiejskich leżących w pobliżu siedzib możnych fundatorów, dróg i bram prowadzących do miast, bądź w bezpośrednim sąsiedztwie tych ośrodków była w warunkach polskich zjawiskiem sporadycznym i wyjątkowym, ponieważ bracia „poprzez rygorystyczne trzymanie się litery ustaw”¹⁸⁸ zabiegali o działki jak najbardziej oddalone od skupisk ludności i centrum życia miejskiego. Zważywszy na jasno określone i postawione przed obserwantami zadanie opieki duszpasterskiej nad

¹⁸³ Siedziba bernardyńska w Kole usytuowana została na małej wyspie stworzonej przez Wartę i jej odnogę. W Tykocinie bracia zamieszkali w zakolu Narwi, na terenie przypominającym w swym kształcie półwysep, natomiast w Połocku – w widłach Dźwiny i Połoty; K. Grudziński, *Koło*, s. 141; W. Murawiec, *Tykocin*, s. 392; H. E. Wyczawski, *Połock*, s. 264.

¹⁸⁴ APB, rkps S-ka-1, *Chronologia conventus Casimiriensis*, s. 7 n.; M. Kutzner, *Architektura*, s. 293.

¹⁸⁵ Jan z Komorowa niejednokrotnie wspomina o tego rodzaju działaniach braci, m. in. w Poznaniu: (...) *et vimina circumquaque, que fratres extirpantes et terram superducentes, fecerunt ortum*; *Memoriale*, s. 176; J. Wiesiołowski, *Socjotopografia późnośredniowiecznego Poznania*, Poznań 1997, s. 218-219; Z. Wielgosz, *Klasztor w miejskim środowisku*, s. 559. M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w pejzażu przedmieść*, s. 131-133.

¹⁸⁶ Jan z Komorowa pisze o terenie pod budowę klasztoru w Bydgoszczy, iż *ibidem erat locus multarum inhonestatum et iniquitatum non scribendarum pre horrore*; *Memoriale*, s. 229.

¹⁸⁷ *Studia nad początkami i rozplanowaniem miast nad środkową Odrą i dolną Wartą*, t. II, red. Z. Kaczmarczyk, A. Wędzki, Zielona Góra 1970, s. 452.

¹⁸⁸ M. Kutzner, *Architektura*, s. 293-294.

ludnością strefy *extra muros*, powyższe wnioski wydają się nie do końca uzasadnione. Zaprzecza im także liczna grupa klasztorów bernardyńskich usytuowanych nieopodal zamków królewskich bądź książęcych (Kraków, Warszawa, Wilno, Tykocin, Połock), siedzib szlacheckich fundatorów (Kobylin, Tarnów, Sambor, Skepe), dróg prowadzących do miast (Warszawa, Kościan, Wschowa, Kobylin, Radom, Łowicz, Sambor, Połock, Skepe) oraz w pobliżu bram miejskich (Kraków, Kościan, Lwów, Kalisz, Koło, Sambor)¹⁸⁹.

W ogólnym obrazie przedmieść jako obszaru lokalizacji a zarazem aktywności wszystkich miejskich konwentów bernardyńskich nie może zabraknąć ujęcia socjologicznego, które w połączeniu z aspektem topograficznym pozwala na w miarę pełne przedstawienie tego zagadnienia i jednocześnie wyraźnie wskazuje na powiązania nowego zakonu franciszkańskiego i jego misji duszpasterskiej z nowym etapem rozwoju miast¹⁹⁰. Podczas gdy przedmieścia małych ośrodków polskich w XV w. miały jeszcze w dużym stopniu charakter rolniczy, tereny *extra muros* większych miast przeżywały w tym czasie dynamiczny rozwój zarówno w sferze przestrzennej jak i społeczno-gospodarczej. Stanowiły one bowiem jedyny w pełni otwarty obszar miejski dysponujący jeszcze możliwościami gospodarowania przestrzenią¹⁹¹. W ciągu XV stulecia zaznacza się intensywny proces zabudowy przedmieść z wykorzystaniem ich dla celów gospodarczych jak również mieszkalnych. W krajobrazie *extra muros* pojawiają się coraz liczniej składy, spichrze, młyny, browary i inne obiekty gospodarki miejskiej, a grunty przedmiejskie, funkcjonujące dotychczas jako łąki, pola i ogrody, przeobrażane obecnie w parcele budowlane stają się przedmiotem spekulacji miejscowego patrycjatu i okolicznej szlachty. Porządkowanie i zagospodarowywanie tej przestrzeni, szczególnie poprzez wytyczany układ ulic, warsztatów rzemieślniczych i placów targowych, sprawia, że przedmieścia upodabniają się w pewnym stopniu do centrów miast, nabierając charakteru małych, żyjących własnym rytmem ośrodków miejskich. Jak wykazują badania, niebagatelny udział w tym procesie miały klasztory mendykanckie (zwłaszcza bernardyńskie), które organizując się na suburbiach wpływały na intensyfikację zabudowy tej części konurbacji¹⁹². O znaczeniu domów bernardyńskich w procesie tworzenia i rozwoju obszaru przedmiejskiego mogą

¹⁸⁹ Por. M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 102-103.

¹⁹⁰ J. Wiesiołowski, *Klasztory średniowiecznego Poznania*, s. 429.

¹⁹¹ H. Samsonowicz, *Dzieje miast*, s. 101-103. W odniesieniu do Poznania zagadnieniem tym zajął się szczegółowo J. Wiesiołowski, *Socjotopografia późnośredniowiecznego Poznania*.

¹⁹² J. Wiesiołowski, *Socjotopografia*, s. 219, Z. Wielgosz, *Klasztor*, s. 557-559.

świadczyć także przypadki zmiany nazwy terenu *extra muros* ze zwyczajowej bądź geograficznej na „zakonną”. Tak było w przypadku Poznania, gdzie w krótkim czasie po erekcji klasztoru Piaski zaczęto nazywać Przed Bernardynami, w Warszawie (Przedmieście Czerskie - Przedmieście Bernardyńskie) i w Bydgoszczy, w której Przedmieście Bernardyńskie zastąpiło po 20 latach nazwę Obora¹⁹³.

Proces tworzenia się przedmieść - intensyfikacji osadnictwa i wzrostu znaczenia funkcji gospodarczych tych terenów - wynikał bezpośrednio z przemian społecznych dokonujących się w tym czasie wewnątrz miast¹⁹⁴. Intensywny rozwój liczbowy warstwy kupieckiej oraz grupy rzemieślników luksusowych, przy jednoczesnej stałej, ograniczonej murami przestrzeni, zmuszał całe grupy zawodowe uboższych rzemieślników do migracji na teren przedmiejski, gdzie na nowo organizowały formy swojej działalności stając się częścią wspólnoty *suburbani*, zaliczanej do niższej warstwy społeczeństwa miejskiego¹⁹⁵. Według obliczeń H. Samsonowicza, rzemieślnicy stanowili 20% ogólnej liczby mieszkańców strefy *extra muros* małych miast oraz 12% w przypadku dużych ośrodków, stając się tym samym drugą, po warstwie chłopskiej, tak licznie reprezentowaną grupą społeczną na tym terenie. Analogiczne zjawiska zachodzące w sferze miejskiego kupiectwa doprowadziły do przeniesienia się na przedmieścia uboższych jego przedstawicieli – handlarzy i kramarzy. Obszar wokół murów miejskich znalazł się także w orbicie zainteresowania patrycjatu – wielkich kupców i bankierów, którzy w transakcjach handlowych przeprowadzanych na przedmiejskich nieruchomościach widzieli szansę powiększenia

¹⁹³ J. Wiesiołowski, *Socjotopografia*, s. 218; A. Pabin, *Bydgoszcz*, s. 35; W. Murawiec, *Bernardyni warszawscy*, s. 21; M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w pejzażu przedmieść*, s. 134-135. Warto przy tym zaznaczyć, iż fundacja franciszkanów obserwantów we Wrocławiu odbiega od przedstawionej tu zasady, ponieważ pojawienie się bernardynów nie wpłynęło na zmianę topografii i struktury społecznej Nowego Miasta; M. Goliński, *Socjotopografia późnośredniowiecznego Wrocławia*, Wrocław 1997, s. 236-237.

¹⁹⁴ Poza podstawowym, i wielokrotnie już cytowanym, opracowaniem H. Samsonowicza, problematyką struktury późnośredniowiecznej społeczności miejskiej zajmował się szczególnie J. Wiesiołowski, *Szlachta w mieście. Przemieszczenia i migracje szlachty między wsią a miastem w Polsce XV wieku*, „Studia i Materiały do dziejów Wielkopolski i Pomorza” XIV(1980), z. 1, s. 47-75; *Socjotopografia późnośredniowiecznego Poznania*; s. 11-139, 257-262; idem, *Pozycja społeczna artysty w mieście średniowiecznym*, w: *Sztuka i ideologia XV wieku*, s. 67-78.

¹⁹⁵ J. Wiesiołowski podaje dokładną klasyfikację społeczną przedmieszczan w ogólnej hierarchii ludności miejskiej opierając się przy tym na podziale stratyfikacyjnym opracowanym dla mieszkańców XV-wiecznego Poznania i wyróżniającym trzy warstwy oraz sześć grup społecznych; *Stratification of Polish townspeople in the late Middle Age*, „Quaestiones Medii Aevi” 4(1990), s. 117-148; por. także: idem, *Pozycja społeczna artysty*, s. 70-71; *Problemy społeczne*, s. 342; *Socjotopografia*, s. 11-14.

kapitału i równocześnie otwarcia się na kontakty rodzinne i handlowe z miejscową szlachtą¹⁹⁶.

Rozwijające się przestrzennie i gospodarczo strefy poza murami dużych ośrodków miejskich stawały się również punktem zainteresowania mieszkańców małych miasteczek, osad bądź okolicznych wsi, którzy migrowali do miast w poszukiwaniu pracy i lepszych warunków egzystencji, wchodząc w szeregi *suburbani*¹⁹⁷. Jedynie przedstawiciele średnich i większych miast, z uwagi na swój status społeczny i majątkowy, mieli szansę na przekroczenie bram miejskich i wykupienie domu po drugiej stronie murów. Najlichnieszą grupę społeczną migrującą na teren przedmieść tworzyli chłopci pełnorolni i zagrodnicy, utrzymujący się z pracy na roli. W przypadku dużych ośrodków stanowili oni łącznie 35% liczby *suburbani*, a na przedmieściach małych miast – 36%¹⁹⁸. Tak stosunkowo liczna obecność przedstawicieli warstwy chłopskiej na interesującym nas terenie świadczy o tym, iż przedmieścia wszystkich, nawet największych ośrodków, mimo intensywnego procesu osadnictwa i zabudowy, nie utraciły rolniczego charakteru i do końca XV w. (a niekiedy jeszcze dłużej) pozostały strefami miejsko-wiejskimi.

Teren rozciągający się wokół ośrodków miejskich zamieszkiwali także przedstawiciele okolicznej szlachty (5-9 %), którzy w nabywaniu parcel na przedmieściach widzieli możliwość ułatwienia sobie drogi awansu społecznego - uzyskania prawa miejskiego i wejścia w struktury miejskiej władzy¹⁹⁹. Opieka majątkowa jaką szlacheckie tercjarki otaczały konwenty bernardyńskie sprawiała, iż możnowładcze rezydencje i dworki szlacheckie coraz częściej powstawały na parcelach zlokalizowanych w pobliżu tych klasztorów²⁰⁰. W grupie przedmieszczan znalazło się

¹⁹⁶ Na przedmieściach dużych miast przedstawiciele patrycjatu byli stosunkowo liczną grupą właścicieli gruntów i stanowili 19 % liczby ludności zamieszkującej ten teren. W małych ośrodkach obecność kupców i bankierów w strefie *extra muros* była o połowę mniejsza (10%); H. Samsonowicz, *Dzieje miast*, s. 140.

¹⁹⁷ A. Gąsiorowski, *Ludność napływowa w strukturze społecznej późnośredniowiecznego Poznania*, „Materiały do dziejów Wielkopolski i Pomorza” 22(1975), s. 12; T. Jaworski, *Przemiany w strukturze społecznej*, s. 78, 84; H. Samsonowicz, *Spółeczeństwo polskie XV wieku. Kręgi kulturowe i ich wzajemne przenikanie*, w: *Sztuka i ideologia XV wieku*, s. 58 n.; idem, *Życie miasta*, s. 67, 144, 170.

¹⁹⁸ Osobną, wyższą kategorię tworzyli wywodzący się również ze stanu chłopskiego sołtysi i młynarze, których liczba w dużych i małych miastach wahała się w granicach 9-10%; H. Samsonowicz, *Dzieje miast*, s. 140; idem, *Relacje międzymiastowe w Polsce XV w.*, w: *Spółeczeństwo Polski średniowiecznej*, red. S. K. Kuczyński, t. 2, Warszawa 1982, s. 261.

¹⁹⁹ Szlachta migrowała do miast II-IV kategorii, z liczbą ludności 1-4 tys., „pomijając miasteczka najmniejsze i nie dążąc do miast największych w skali ogólnopolskiej”; J. Wiesiołowski, *Szlachta*, s. 52-53.

²⁰⁰ I w tym przypadku można odwołać się do przykładu Poznania, gdzie właścicielami nieruchomości znajdujących się w pobliżu klasztoru bernardyńskiego były rodziny Potulickich i Grudzińskich; J.

także duchowieństwo, które stanowiło jednak niewielki odsetek (2-3 %) ogółu mieszkańców tego terenu. Wiele z rozwijających się przedmieść nie posiadało bowiem jeszcze stałej opieki duszpasterskiej, nie wspominając już o odrębności parafialnej. Braki te mieli uzupełniać między innymi bernardyni, osiedlający się na przedmieściach, na których zwykle nie funkcjonował dotąd żaden kościół²⁰¹.

Przedmieścia XV-wiecznych miast polskich w ujęciu socjotopograficznym prezentują się więc jako strefy wyjątkowe i specyficzne, odznaczające się dużym zróżnicowaniem zarówno społecznym jak i przestrzennym. Wśród mieszkańców tych terenów można spotkać przedstawicieli wszystkich grup społecznych, poczynając od najliczniej reprezentowanego stanu chłopskiego, przez różne warstwy mieszczaństwa, zwłaszcza biedoty miejskiej, a kończąc na szlachcie, duchowieństwie oraz grupie ludzi nie dającej się łatwo sklasyfikować według średniowiecznych kategorii społecznych. Zróżnicowanie społeczne i wynikające z niego rozbieżności w statusie prawnym, majątkowym oraz w poziomie wykształcenia ludności przedmiejskiej, stanowiącej potencjalną i faktyczną klientelę bernardyńską, wpływały na jakość i konieczny zasięg działalności franciszkańskich obserwatorów, nadając ich posłudze swoistego charakteru otwartości i powszechności.

Trudno więc zgodzić się do końca z twierdzeniem J. Wiesiołowskiego, ograniczającym sferę odbiorców bernardyńskiej posługi do kręgu ubogiej i plebejskiej warstwy *suburbani*, wśród której bracia instalowali swoje siedziby²⁰². Mimo iż klasztory bernardyńskie sąsiadowały zwykle z parcelami zamieszkałymi przez najuboższych mieszkańców przedmieść – pozacechowych rzemieślników i pracowników najemnych – nie mamy powodów, aby negować kwestię bliższych kontaktów i stosunków braci również z innymi, nie tak licznie reprezentowanymi na terenie *extra muros*, grupami społecznymi. Podobną opinię wyraził J. Kłoczowski, który próbując scharakteryzować zasięg społecznego zapotrzebowania na posługę bernardyńską w tym okresie, stwierdził, iż „z ostrożnością podchodzić trzeba do prób zbyt silnego ograniczania go do jakiejś kategorii ludzi”²⁰³. Za poszerzeniem klienteli

Wiesiołowski, *Socjotopografia*, s. 219. O dominacji elementu szlacheckiego wśród bernardyńskich tercjarów i dewotek, idem, *Problemy społeczne*, s. 364-365.

²⁰¹ Wyjątek od tej niepisanej reguły stanowiły klasztory w Kościanie, Wschowie, Samborze i Tarnowie, zlokalizowane w pobliżu istniejących już kościołów oraz w Poznaniu, gdzie franciszkańscy obserwanci osiedlili się niedaleko konwentu karmelitów; M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w pejzażu przedmieść*, s. 136-137.

²⁰² J. Wiesiołowski, *Problemy społeczne*, s. 342, 366.

²⁰³ J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 70. Toczącą się między badaczami dyskusję zreferowała ostatnio M. Maciszewska, zajmując przy tym stanowisko bliskie poglądom J. Kłoczowskiego, *Klasztor bernardyński*

polских franciszkanów obserwantów o przedstawicieli pozostałych stanów oraz mieszkańców innych – poza przedmieściami – ośrodków życia późnośredniowiecznego społeczeństwa, przemawiają także wyniki badań bernardyńskiego ośrodka pątniczego w Krakowie w XV w. (przeprowadzone przez A. Witkowską)²⁰⁴, w świetle których propagowany przez współbraci kult Szymona z Lipnicy obejmował szeroki krąg społeczny. Do grobu zmarłego w opinii świętości brata przybywali bowiem zarówno mieszkańcy miast jak i wsi, przedstawiciele elit i mas. Nie bez znaczenia w tym względzie pozostaje również zróżnicowany społecznie i „prowincjonalny” charakter rekrutacji bernardyńskiej²⁰⁵. Próbuując znaleźć wspólną płaszczyznę dla przedstawionych powyżej poglądów na temat zasięgu działalności duszpasterskiej franciszkanów obserwantów w późnośredniowiecznej Polsce, można wysunąć twierdzenie, iż zasadniczy trzon klienteli bernardynów w tym okresie stanowili mieszkańcy przedmieść, wśród których lokowali oni swoje klasztory, co nie wykluczało jednak równie aktywnego oddziaływania bracia na religijność przedstawicieli wszystkich pozostałych grup społecznych, przybywających do bernardyńskich sanktuariów (w Skępem, Kazimierzu Biskupim, Św. Katarzynie czy Krakowie) oraz tych, z którymi spadkobiercy Jana Kapistrana stykali się w trakcie zadań kaznodziejskich i kwestarskich.

w *społeczeństwie*, s. 114. Dla porównania, interesujące uwagi na temat „strefy wpływów” klasztorów dominikańskich w średniowieczu przedstawił ostatnio J. Kłoczowski, *Przyczynek do problemu zaplecza społecznego klasztoru dominikańskiego w Polsce średniowiecznej*, w: *Aetas media*, s. 467-473.

²⁰⁴ A. Witkowska, *Bernardyński ośrodek pielgrzymkowy na Stradomiu w XV wieku*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, s. 383-395; zob. także eadem, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa*, Lublin 1984, s. 97-100, 132, 159, 162-163.

²⁰⁵ Zagadnienie to zostało szerzej omówione w III rozdziale pracy, s. 102-109.

Rozdział trzeci

Formacja intelektualna i duchowa bernardyńskich duszpasterzy

1. Rekrutacja zakonna

W kontekście podejmowanej przez franciszkanów obserwantów działalności duszpasterskiej i wpisanej w nią misji katechetycznej, podstawowym zagadnieniem domagającym się szczegółowego potraktowania jest kwestia intelektualnej i duchowej formacji kadry bernardyńskich kaznodziejów i spowiedników. Podejmując to zagadnienie należy jednak w pierwszym rzędzie pokrótce scharakteryzować zespół braci w aspekcie jego pochodzenia społecznego (i terytorialnego), aby określić tym samym przynależność stanową (oraz narodową) zakonnych duszpasterzy.

Podstawowym, i jedynym poza kroniką Jana z Komorowa, źródłem do badań nad rekrutacją bernardynów w średniowieczu jest nekrolog sporządzony przez Innocentego z Kościana w 1531 r., obejmujący wykaz kapłanów, kleryków i braci świeckich zmarłych w okresie 1453-1531 w 21 klasztorach prowincji polskiej. Jak wynika z analiz przeprowadzonych przez J. Kłoczowskiego i M. Maciszewską¹, ustalenie społecznego i stanowego pochodzenia braci w oparciu o to źródło natrafia na trudności z uwagi na niekompletność i fragmentaryczność niektórych klasztornych wykazów oraz lakoniczny charakter większości zapisów nekrologowych, bardzo często nie uwzględniających nawet daty zgonu zakonnika. Stąd jedynym przekazem pozwalającym na identyfikację bernardynów pod kątem ich przynależności społecznej pozostają nazwy miejscowości, z których pochodzili, odnotowane przy imionach 477

¹ J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 70-92; M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 119-174. W oparciu o podstawowe źródła zakonne kwestię liczebności i pochodzenia społeczno-narodowościowego konwentu w Lublinie przedstawił ostatnio J. R. Marczewski, *Duszpasterska działalność Kościoła*, s. 255-259, 263.

spośród 1019 wymienionych w nekrologu braci. Dane te - bardzo duża liczba miejscowości w stosunku do liczby zakonników - wskazują w pierwszym rzędzie na znaczne rozproszenie i szeroki zasięg terytorialny bernardyńskiej rekrutacji². Świadczą także o jej „prowincjonalnym” charakterze, ponieważ większość z grona 477 braci pochodziła z wielu małych i średnich miast i miasteczek oraz wsi Małopolski, Wielkopolski, Mazowsza i częściowo Rusi³. Tak znaczny rozrzut geograficzny potwierdza przy tym gwałtowną ekspansję zakonu, zdobywającego w krótkim czasie popularność na terytorium całego Królestwa, zarówno w starych historycznych dzielnicach Korony (Małopolska i Wielkopolska), objętych już gęstą siecią klasztorów dominikańskich i franciszkańskich, jak i w regionach przeżywających swój rozwój ekonomiczny i urbanizacyjny dopiero w XV w. (Mazowsze i Ruś)⁴. Warto przy tym zaznaczyć, iż zasięg terytorialny bernardyńskiej rekrutacji w znacznym stopniu pokrywa się z mapą ośrodków miejskich, z których wywodzili się studenci Uniwersytetu Krakowskiego oraz wykazuje korelację z rozszerzającym się gwałtownie pod koniec średniowiecza kręgiem miejscowości posiadających stałą szkołę parafialną⁵.

Informacje o pochodzeniu terytorialnym niespełna połowy z odnotowanych w nekrologu zakonników stanowią, jak już wspomniałam, podstawę do rekonstrukcji składu społecznego bernardyńskiej wspólnoty, w której od początku (do końca XVIII w.) dominował element mieszczański, reprezentowany głównie przez pospólstwo i plebs, w nieco mniejszym stopniu zasilany przez ludność wiejską. Według ustaleń M. Maciszewskiej, w gronie 477 braci aż 309 (65%) wywodziło się z miast (z tego 102 z ośrodków, w których zlokalizowane były klasztory bernardyńskie), 126 (26%) reprezentowało mieszkańców wsi, a tylko 42 (9%) legitymowało się szlacheckim pochodzeniem⁶. Dane dla dwóch pierwszych grup obciążone są pewną granicą błędu, wynikającą z faktu, iż wobec często powtarzających się w tym okresie nazw miejscowości niemożliwe staje się w kilku przypadkach ustalenie, czy dany zakonnik wywodził się z miasta czy ze wsi⁷. Poza tym pochodzenie brata z określonego ośrodka

² Przekazy te odzwierciedlają przy tym silną rotację międzyklasztorną obserwantów. Zasada częstej zmiany składu osobowego konwentów obowiązywała w każdym zakonie mendikańskim, lecz według K. Kantaka, w wikarii bernardyńskiej rotacja ta była większa niż w prowincjach pozostałych zakonów żebraczych działających na ziemiach polskich; *Bernardyni*, t. I, s. 77.

³ J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 74.

⁴ T. Lalik, *Uwagi o rozwoju miast mazowieckich i Warszawy*, s. 33-61.

⁵ Por. E. Wiśniowski, *Sieć szkół parafialnych w Wielkopolsce i w Małopolsce w początkach XVI w.*, s. 85-127; idem, *Uwagi na temat sieci szkół parafialnych w Polsce na przełomie XV/XVI wieku*, s. 13-21; B. Burda, *Stan oświaty w Polsce i na Zachodzie (XV/XVI w.)*, s. 127 n.

⁶ M. Maciszewska, *Klasztor bernardynski w społeczeństwie*, s. 125.

⁷ Z tego samego powodu nie można zidentyfikować większości wymienionych w nekrologu wsi.

miejskiego czy wiejskiego nie do końca może być traktowane jako równoznaczne z jego przynależnością do stanu mieszczańskiego bądź chłopskiego. Do grona mieszkańców średnich i małych miast zaliczali się bowiem także przedstawiciele szlachty napływowej oraz szukającej dróg społecznego awansu ludności wiejskiej, o czym wspominałam już przy okazji charakterystyki miast Królestwa, w których pojawili się bernardyni⁸. Z kolei wśród ludzi zamieszkujących wsie zdarzali się również reprezentanci drobnej szlachty i rzemieślnicy wiejscy. Wspomniane powyżej zastrzeżenia i nieścisłości dotyczące analizy materiału źródłowego nie zmieniają jednak ogólnego obrazu struktury stanowej bernardynów, jaki wyłania się z danych zawartych w nekrologu. Pozwalają więc przyjąć, iż największy udział w rekrutacji tego zakonu miały niższe warstwy mieszczaństwa, zwłaszcza przedstawiciele małych i średnich miast i miasteczek, oraz po części także ludność wiejska, które zadecydowały o plebejskim, ludowym, w średniowiecznym tego słowa znaczeniu, charakterze składu społecznego obserwantów, odpowiadającego środowisku, w którym prowadzili swoją działalność duszpasterską⁹.

Miejsko-wiejski wymiar bernardyńskiej rekrutacji potwierdza także zwyczaj zaznaczania w zapiskach nekrologowych szlacheckiego pochodzenia braci. Brak tego rodzaju adnotacji przy imionach zakonników wywodzących się z innych warstw społecznych wskazuje na fakt, iż szlachetnie urodzeni przywdziewali bernardyński habit na tyle rzadko, aby ich obecność w szeregach wspólnoty była traktowana jako wyjątkowa i przez to godna kronikarskiego upamiętnienia. W nekrologu Innocentego znalazło się 17 braci, których szlacheckie pochodzenie wyrażone zostało przez określenia *nobilis*, *de magna presapia* bądź *nobilis genere*, przy czym tylko w czterech przypadkach zanotowane zostało dodatkowo nazwisko zmarłego. Przyjmując je jako stosowane w XV w. kryterium przynależności do stanu szlacheckiego, M. Maciszewska dołączyła do tej grupy jeszcze 25 (26?) zakonników, występujących w wykazach nekrologowych pod imieniem i nazwiskiem. Listę bernardyńskich *nobiles* znanych z przekazu Innocentego dopełniają imiona pięciu braci upamiętnionych w kronice Jana Komorowskiego, co daje łączną liczbę 47 obserwantów legitymujących się szlacheckim pochodzeniem¹⁰.

⁸ Por. rozdz. II, s. 99; J. Wiesiołowski, *Szlachta w mieście*, s. 50 n., 74; T. Jaworski, *Przemiany w strukturze społecznej Polski*, s. 78 n., 84; H. Samsonowicz, *Życie miasta średniowiecznego*, s. 64, 170.

⁹ J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 78.

¹⁰ Osoby te zostały zebrane i przedstawione przez M. Maciszewską w tabeli, w której obok imienia (i nazwiska) bernardyna-szlachcica zamieszczona została także informacja o sprawowanej w zakonie

Mimo, iż w gronie tym przeważali przedstawiciele szlachty drobnej i niezamożnej, ideał obserwanckiego życia pociągał również niekiedy osoby z kręgów magnackich a nawet książęcych. Źródła zakonne zachowały w tym względzie pamięć o trzech członkach ówczesnej elity władzy – Stanisławie, synu księcia mazowieckiego Konrada, zmarłym jako nowicjusz w klasztorze poznańskim (*Ducis Conradi Mazoviae filius*)¹¹, Sebastianie, zmarłym we Wschowie, o którym autor nekrologu zanotował, iż był *diaconus de Costen ex magna presapia ducali, cum voce principali humilis et devotus* oraz o pochowanym w Krakowie Konradzie z Litwy, krewnym króla Kazimierza Jagiellończyka (*qui fuit propinquus Regis Poloniae Casimiri et genealogiae regalis sacerdos*)¹².

Pierwsi szlachetnie urodzeni zasilili szeregi franciszkanów obserwantów już w latach 1453-1454 i należeli do grona kandydatów przyjętych do wspólnoty przez Jana Kapistrana. Jan z Komorowa wymienia ich siedmiu: Bartłomieja Grzybowskiego, Stanisława Goworzyńskiego, Franciszka Rożemberskiego, Andrzeja Reya, Jana i Wojciecha Kobylińskich oraz Michała Bala, z których trzej ostatni byli dworzanami Kazimierza Jagiellończyka¹³. Z uwagi na pozycję społeczną oraz interesujące koleje świeckiego i zakonnego życia, najlepiej udokumentowane w źródłach zakonnych są postacie Andrzeja z rodu Reyów herbu Oksza, pełniącego wcześniej obowiązki kanonika kościoła na zamku krakowskim oraz prepozyta w kościele św. Idziego na Podzamczu¹⁴, Jana (imię zakonne Klimak) i Wojciecha z wielkopolskiego, średniozamożnego rodu Kobylińskich herbu Łódzia oraz Michała Bala, syna stolnika

funkcji i miejscu jego śmierci, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 139-140 (tabela 12). Badacze nie udało się zidentyfikować większości braci z nazwiskami, „jednak dane zawarte w herbarzach potwierdziły istnienie w XV wieku przedstawicieli rodzin szlacheckich noszących nazwiska wymienione w nekrologu”; ibidem, s. 123 (tu również szeroka literatura, z której Autorka korzystała przy ustalaniu szlachectwa wspomnianych zakonników).

¹¹ APB, rkps W-20, Poznań, s. 28. Stanisław był być może trzecim synem Konrada Rudego i Anny z Radziwiłłów, lecz postać ta nie jest znana polskim genealogom; por. O. Balzer, *Genealogia Piastów*, Kraków 1895, s. 526-528; W. Dworzaczek, *Genealogia*, Warszawa 1959, tab. 4.

¹² APB, rkps W-20, Wschowa, s. 56, Kraków, s. 17. Notatki nekrologowe są jedynymi informacjami, jakie posiadamy na temat brata Sebastiana i Konrada. W kontekście powiązań bernardynów z Kazimierzem Jagiellończykiem i jego dworem zaskakującym jest zwłaszcza brak informacji o Konradzie w kronice Jana z Komorowa, przedstawiającej szczegółowo wszystkie istotne dla rozwoju zakonu relacje interpersonalne. Identyfikację genealogiczną obu postaci uniemożliwiają przy tym imiona zakonne, pod którymi występują one w nekrologu.

¹³ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 169, 211. W przypadku dwóch pierwszych zakonników niemożliwe jest dokładne określenie ich konotacji rodzinnych. Wiadomo jedynie, iż Goworzyńscy herbu Dębno mieli posiadłości w okolicach Radomia, natomiast Grzybowski herbu Prus II w okolicach Mławy, Gniezna i Łęczycy. Brat Franciszek Rożemberski należał prawdopodobnie do rodziny Rożemberskich herbu Jastrzębiec i Śreniawa osiadłej na Pogórzu Karpackim i ziemi krakowskiej; podaję za M. Maciszewską, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 134.

¹⁴ K. Kantak, *Sylwetki bernardynów poznańskich. Andrzej Rey*, KMP 7(1929), s. 112-115.

sanockiego, zwanego przez kronikarza *homo litteratus*, który odmówił przyjęcia urzędu biskupa praskiego¹⁵. Zajmuje on wśród bernardynów-szlachciców wyjątkową pozycję przede wszystkim z uwagi na fakt, iż jako jedyny z tego grona sprawował funkcję wikariusza prowincji, i to aż trzykrotnie (w latach: 1472-1476; 1482-1484; 1490-1493)¹⁶.

Poza wymienionymi wyżej osobami, z kręgu dworskiego wywodzili się także trzej inni szlachetnie urodzeni bernardyni, na czele z Janem Melsztyńskim, najbardziej znamienitym przedstawicielem stanu szlacheckiego wśród obserwantów, który był najstarszym synem Spytki z Melsztyna herbu Leliwa, kasztelana bieckiego, znanego adwersarza kardynała Zbigniewa Oleśnickiego. Wstępując do zakonu (jakiś czas przed podziałem prowincji w 1467 r.) przyjął imię zakonne Wiktoryn i zmarł jako diakon w klasztorze tarnowskim w okresie między 1474-1480 rokiem¹⁷. Warto przy tym wspomnieć, iż nowy zakon franciszkański cieszył się dużym uznaniem rodu Melsztyńskich, co potwierdza wstąpienie do tej wspólnoty również bratanka Jana-Wiktoryna (syna Wincentego) - Jana o imieniu zakonnym Rafał (zm. w klasztorze w Tarnowie w 1540 r.), oraz dwóch jego bratanic (córek Spytki) – Beaty (zm. 1538) i Katarzyny (zm. 1518-1523), a także Zofii (Reginy) Tarnowskiej – córki fundatora tegoż klasztoru, które zostały zakonnicami klasztoru klauzurowego bernardynek w Krakowie¹⁸. Obok Jana-Wiktoryna źródła zakonne wymieniają jeszcze dwóch innych braci z wielkich rodów, związanych wcześniej z dworem królewskim – Jana Tarłę herbu Topór (zm. na Synaju), syna krajczego królewskiego Zakliki ze Szczekarzowic, studenta Uniwersytetu Krakowskiego w 1457 r. a od 1460 r. kanonika sandomierskiego, później także opatowskiego¹⁹, oraz Benedykta Pampowskiego herbu Poronia (zm. w

¹⁵ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 211, 243-246; K. Kantak, *Bal Michał*, w: PSB, t. I, s. 228; S. Dobrzański, *Bal Michał*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich* (dalej cyt. SPPF), red. H. E. Wyczawski, Warszawa 1981, s. 34. Sylwetki wszystkich czterech braci, w oparciu o przekaz kroniki Komorowskiego oraz literaturę przedmiotu, przedstawia szczegółowo M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 134-136.

¹⁶ K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 64-67.

¹⁷ Nekrolog Innocentego mylnie podaje datę jego śmierci w roku 1463 (APB, rkps W-20, s. 39); z kolei Jan z Komorowa umieszcza ją w czasie podziału prowincji około 1467 r. (*Memoriale*, s. 238). Kolejne życie Jana-Wiktoryna Melsztyńskiego i wynikające z nich przesłanki do przyjętej powyżej datacji tych dwóch najważniejszych wydarzeń przedstawił W. Dworzaczek, *Leliwici Tarnowscy*, Warszawa 1971, s. 162-169.

¹⁸ Ibidem, s. 179-180; M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 74, 137.

¹⁹ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 203; J. Fijałek, *Tarłowie*, „Przegląd Historyczny” 8(1909), z. 1. s. 63-88.

klasztorze poznańskim w 1500 r.), którego stryjeczny brat Ambroży doszedł w państwie Jagiellonów do wielkiej kariery urzędniczej²⁰.

Charakteryzując skład osobowy bernardynów w średniowieczu warto wspomnieć także o grupie braci, których przyjęcie do wspólnoty, z uwagi na ich sytuację życiową, było wydarzeniem nietypowym, a przez to godnym odnotowania w zakonnych źródłach. Taką niecodzienną sytuację stwarzały w pierwszym rzędzie profesje zakonne wdowców bądź ludzi żonatych, którzy zakładali habit bernardyński za zgodą swych żon, decydujących się w tej sytuacji na życie we wspólnocie tercjarek²¹. Nekrolog Innocentego przekazał informacje o dwóch braciach-wdowcach pochodzenia mieszczańskiego - Feliksie ze Wschowy, zmarłym w klasztorze w Poznaniu oraz o pochowanym w Krakowie Michale z Kościana, wykonującym w tym mieście wcześniej zawód sukiennika²². Z tego samego źródła pochodzą informacje o trzech „bernardyńskich” małżeństwach - mieszczanina Jan Ruty, pochowanego w klasztorze poznańskim, malarza Franciszka z Węgier, którego żona została przełożoną klasztoru bernardynek w Krakowie, a ich syn przyjął imię zakonne Cherubin, oraz szlachcica Ignacego Wielogłowskiego, zmarłego w klasztorze w Tarnowie, który zdecydował się na zakonne życie po tym jak jego żona przyłączyła się do miejscowych tercjarek²³.

Równie nietypowe, choć zdarzające się nieco częściej, były przypadki przyłączania się do wspólnoty bernardynów osób należących już wcześniej do stanu duchownego. W gronie 21 znanych imiennie kapłanów zafascynowanych modelem obserwanckiego życia znalazło się 14 księży diecezjalnych, 6 franciszkanów oraz jeden kanonik regularny²⁴. Zwraca uwagę dość znaczne zróżnicowanie w grupie bernardynów wywodzących się z kleru diecezjalnego, wśród których byli zarówno plebani jak i przedstawiciele kapituł (wspomniany już wcześniej Andrzej Rey, kanonik krakowski i Jan Tarło, kanonik opatowski) oraz duchowni sprawujący określone funkcje przy biskupie. Spośród minorytów, którzy zdecydowali się na dalszą realizację reguły św. Franciszka we wspólnocie obserwantów najbardziej znaną postacią jest św. Jan z Dukli

²⁰ APB, rkps W-20, Poznań, s. 22; J. Wiesiołowski, *Ambroży Pampowski. Starosta Jagiellonów*, Wrocław 1976.

²¹ Zasadę tę sankcjonowała reguła św. Franciszka, która poza dobrowolną zgodą małżonki, jako warunek przyjęcia do zakonu żonatego mężczyzny stawiała złożenie przez nią ślubu czystości; por. *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, przekł. K. Ambrożkiewicz, Warszawa 1982, s. 96.

²² APB, rkps W-20, Poznań, s. 29; Kraków, s. 10.

²³ Ibidem, Poznań, s. 29; Kraków, s. 10; Tarnów, s. 40.

²⁴ Takich obliczeń w oparciu o nekrolog prowincji i kronikę Komorowskiego dokonała M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 141(tabela 13) –142.

(ok. 1414-1484; beat. 1733 r.; kan. 1997 r.) pochowany w klasztorze lwowskim²⁵. Decyzję o przejściu do bernardynów podjął w 1463 r., mając za sobą ponad dwudziestoletni okres życia w konwencie Braci Mniejszych w Krośnie i Lwowie, gdzie piastował ważne funkcje zakonne jako gwardian, spowiednik, kaznodzieja, kustosz kustodii ruskiej, a od 1461 r. także kaznodzieja niemiecki przy kościele szpitalnym św. Ducha we Lwowie²⁶. Wstąpienie Jana do franciszkanów obserwantów dokonało się legalnie, na podstawie zgody jaką uzyskał on od prowincjała franciszkanów konwentualnych Mikołaja Stryczka, przebywającego w tym czasie z wizytą w klasztorze św. Krzyża we Lwowie²⁷.

Jedynym potwierdzonym źródłowo zakonnikiem innej reguły, który zakończył swoje życie jako bernardyn był Antoni z Radomska, absolwent Uniwersytetu Paryskiego i profesor krakowskiej uczelni, który wstąpił do klasztoru na Stradomiu po krótkotrwałym pobycie we wspólnocie kanoników regularnych²⁸. W kontekście uniwersyteckiej kariery tego najwybitniejszego w gronie bernardynów uczonego, należy wspomnieć także o braciach wywodzących się z kręgu Uniwersytetu Krakowskiego - studentach, bakałarzach i magistrach - którzy stanowili znaczną część pierwszego pokolenia spadkobierców Jana Kapistrana na ziemiach polskich²⁹.

Ostatnią kategorię w ramach charakterystyki rekrutacji bernardynów tworzą zakonnicy pochodzący spoza Korony i Litwy, których obecność w konwentach polskich franciszkanów obserwantów rzuca pewne światło na strukturę narodowościową tej wspólnoty. Jak wskazuje na to liczba zaledwie 31 zidentyfikowanych w oparciu o nekrolog braci wywodzących się z terenów położonych poza granicami Korony i Litwy (przy ogólnej liczbie 1019 odnotowanych w tym źródle zakonników), udział przedstawicieli obcych nacji w działalności duszpasterskiej bernardynów był nieznaczny. Na tej podstawie można wnioskować o rodzimym, polskim charakterze bernardyńskiej rekrutacji, który w pełni utrwalił się po utworzeniu w 1467 r. odrębnej

²⁵ H. E. Wyczawski, *Bł. Jan z Dukli*, w: PSB, t. X, s. 450; idem, *Jan z Dukli*, w: *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, red. R. Gustaw, t. I, Poznań 1971, s. 587-594 (bibliografia, s. 595-602); idem, *Błogosławiony Jan z Dukli. Życie i cześć pośmiertna*, Kraków 1957; H. E. Wyczawski, W. F. Murawiec, *Święty Jan z Dukli*, Kalwaria Zebrzydowska 1997.

²⁶ Brak szczegółowych informacji źródłowych nie pozwala na określenie czasu sprawowania przez Jana poszczególnych urzędów. Kustoszem kustodii ruskiej był zapewne między urzędowaniem Piotra Galatana i Jerzego z Sanoka, tj. w okresie między 1443-1461 r.; K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. I, s. 293; H. E. Wyczawski, W. F. Murawiec, *Święty Jan z Dukli*, s. 42.

²⁷ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 246.

²⁸ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 256; H. E. Wyczawski, *Antoni, Marcin, z Radomska*, w: SPF, s. 31.

²⁹ K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 279. Grupa braci z wykształceniem uniwersyteckim przedstawiona została w dalszej części rozdziału, w ramach charakterystyki kultury umysłowej bernardynów w średniowieczu, s. 110 n.

provincji polskiej³⁰. Funkcjonowanie do tego czasu w ramach struktur wikariatu austriacko-czesko-polskiego miało bowiem znaczący wpływ na układ sił narodowościowych w zarządzie prowincji oraz na podejmowane przez władze zakonne decyzje personalne dotyczące także konwentów polskich³¹. Stąd w gronie braci-cudzoziemców zarejestrowanych przez Innocentego należy upatrywać przede wszystkim zakonników przybyłych na nasze ziemie w okresie przed 1467 r. Wśród „obcych” najliczniejszą reprezentację stanowili bracia legitymujący się pochodzeniem z Prus (8) i Śląska (8) oraz Niemiec (7), w mniejszym zaś stopniu mieszkańcy Węgier (4) i Czech (3)³². W kontekście zagadnienia struktury narodowościowej bernardynów należy wspomnieć także o wzmiankowanych w nekrologu 15 braciach, przy imionach których pojawia się określenie *Litwanus* bądź *de Litwania* (odnośnie 10 zakonników), *Ruthenus* bądź *de Russia* (3) oraz *Walachus* (2). Przy tak lakonicznym przekazie trudno jednak stwierdzić, czy autor nekrologu chciał w ten sposób wskazać na narodowość owych zakonników, czy też nie dysponował pełnymi informacjami na temat litewskich, ruskich bądź wołoskich miejscowości, z których wywodzili się bracia o narodowości polskiej³³.

Rekrutacja zakonna polskich franciszkanów obserwantów w średniowieczu, w tym interesujących nas szczególnie klasztornych duszpasterzy, miała więc w dużej mierze charakter „prowincjonalny”; opierała się przede wszystkim na elemencie mieszczańskim – mieszkańcach średnich i małych miast i miasteczek, głównie pospólstwa i plebsu. Uzupełniała go również stosunkowo liczna grupa przedstawicieli ludności chłopskiej ze wsi czy pół-wsi położonych w pobliżu miast „bernardyńskich” bądź mieszkańców przedmieść chłopskiego pochodzenia. Obecność wśród kolejnych pokoleń reprezentantów stanu szlachecko-magnackiego oraz innych nacji czy grup duchowieństwa - mimo, iż niewielka – świadczy jednak o szerokim zasięgu oddziaływania braci i ogólnospołecznym zainteresowaniu nową minorycką wspólnotą.

³⁰ J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 80.

³¹ Szerzej na ten temat K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 17-23; J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 63-64.

³² Podaję za M. Maciszewską, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 151-153 (tabela 17). Większość zapisów nekrologowych braci-cudzoziemców nie uwzględnia nazwy miejscowości, z której pochodzili.

³³ Ibidem, s. 154.

2. Kultura umysłowa zakonu

Zagadnienie wykształcenia braci pełniących najważniejsze funkcje duszpasterskie kaznodziejów i spowiedników mieści się w problematyce szeroko pojętej kultury umysłowej zakonu, przejawiającej się także w działalności klasztornych skryptoriów, kompletowaniu podręcznych księgozbiorów, a przede wszystkim w twórczości literackiej bernardynów piszących na użytek wewnętrzny wspólnoty oraz dla celów predykacyjnych i katechetycznych³⁴. Z tego względu podejmowaną przeze mnie próbę charakterystyki systemu edukacji i poziomu życia umysłowego pierwszych pokoleń polskich franciszkanów obserwantów, opartą na skromnych przekazach źródłowych, uzupełni przegląd bernardyńskiego dorobku piśmienniczego, służącego formacji intelektualnej i moralnej współbraci.

Bracia z wykształceniem uniwersyteckim

Punktem wyjścia rozważań nad kondycją intelektualną polskich obserwantów w XV i pierwszej połowie XVI w. jest poruszana każdorazowo w literaturze przedmiotu kwestia popularności tego zakonu w środowisku uniwersyteckim Krakowa, wyrażająca się tym, iż w pierwszym pokoleniu bernardynów, zwłaszcza wśród przyjętych do zakonu przez Jana Kapistrana, znalazła się liczna grupa byłych studentów, bakałarzy i magistrów krakowskiej uczelni. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa K. Kantaka, który entuzjastycznie wyraził się o zasięgu tego zjawiska i wynikającym z niego charakterze rozwijającej się na ziemiach polskich nowej wspólnoty franciszkańskiej: „Mało który zakon w Polsce rozpoczynał istnienie z takim zastępem wykształconych ludzi jak właśnie Bernardyni. Można by go po prostu nazwać zakonem uniwersyteckim”³⁵. Opierając się na przekazie *Vita s. Joannis Capistrani* autorstwa Mikołaja de Fara, K. Kantak wspomina o liczbie 130 nowicjuszy, którzy wstąpili do

³⁴ Podstawowa literatura na temat wykształcenia franciszkanów w średniowieczu: H. Holzpafel, *Handbuch*, s. 253 n., 283-287; P. M. Brlek, *De evolutione iuridica studiorum in Ordine Minorum (ab initio Ordinis usque ad an. 1517)*, Dubrovnik 1942; J. W. Frank, *Die Bettelordensstudia im Gefüge des spätmittelalterlichen Universitätswesens*, Stuttgart 1988; *Francescanesimo e cultura universitaria*, Assisi 1990 (Atti del convegno internazionale di Studi Francescani); E. Schlotheuber, *Bildung und Bücher. Ein Beitrag zur Wissenschaftsidee der Franziskanerobservanten*, „Saxonia Franciscana” 10(1998), s. 419-434; B. Roest, *A history of Franciscan education (c. 1210-1517)*, Brill-Leiden-Boston-Köln 2000; J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 293-304, 436-458.

³⁵ K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 279. Podobną opinię wyraził ostatnio m. in. także J. Wiesiołowski, który efektywność duszpasterskiej działalności bernardynów słusznie przypisał dobremu przygotowaniu teoretycznemu pierwszego pokolenia braci, złożonego „głównie z ludzi uformowanych w kręgu uniwersyteckim”; *Środowiska kościelne i kultura*, s. 297.

zakonu pod wpływem płomiennych kazań Kapistrana i wśród których przeważali przedstawiciele krakowskiej wszechnicy³⁶. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy podana tu liczba kandydatów z wykształceniem uniwersyteckim jest zgodna z faktycznym stanem rzeczy. W dwóch podstawowych źródłach zakonnych – kronice Jana z Komorowa oraz nekrologu Innocentego z Kościana – znajdują się informacje o 28 braciach, którzy przywdziali bernardyński habit jako absolwenci uniwersytetu -12 magistrów *artium* i 16 bakałarzy³⁷. W Krakowie zmarło 6 braci posiadających stopień magistra (Antoni z Radomska, Augustyn, Bazyli, Leonard, Stanisław Korzyb i Tymoteusz) oraz 9 ze stopniem bakałarza (Anioł, Baptysta, Eugeniusz, Hieronim, Jan z Koszyczek, Leonard z Roginnicy, Mateusz, Michał z Kościana i Szymon z Krakowa). W klasztorze warszawskim zmarło trzech bernardynów z wykształceniem uniwersyteckim – Jan Chrzyciel Paciorek (Baptysta) i Bartłomiej z Warszawy (magistrzy) oraz Stanisław z Konina (bakałarz). Śmierć dwóch „akademików” odnotowuje z kolei kronika i nekrolog w odniesieniu do konwentu poznańskiego (magistrów - Jana Szklarka i Jana ze Stobnicy), lubelskiego (bakałarzy - Hieronima z Krakowa i Leonarda), kaliskiego (magistrów – Ewangelisty i Jana z Wojnicza), kościańskiego (bakałarzy – Baltazara i Cherubina) oraz wileńskiego (bakałarzy - Anioła z Ostrowa i Mariana z Jeziorka)³⁸.

Sporządzona przez M. Maciszewską lista bernardynów z wykształceniem uniwersyteckim (za okres 1453-1530) jest jednak niekompletna, ponieważ nie uwzględnia co najmniej trzech braci, którzy przed wstąpieniem do zakonu ukończyli krakowską *Alma Mater*. W pierwszej kolejności należy wymienić zmarłego w opinii świętości Szymona z Lipnicy (ok. 1436-1482), o którego wykształceniu wspominają zarówno oba źródła zakonne³⁹ jak i uniwersyteckie - *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis* oraz *Liber promotionum Wydziału Artium*⁴⁰. Wpisany został on na

³⁶ Acta Sanctorum Parisiis et Romae, Octobris X, Nicolai de Fara, *Vita s. Joannis Capistrani*, s. 467; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 10, za nim także V. Gidžiunas, *De vita et apostolatu Fratrum Minorum Observantium in Lituania*, s. 328. Podobna sytuacja miała miejsce także w innych miastach, w których głosił kazania Jan Kapistran, zwłaszcza na terenie Niemiec; H. Holzapfel, *Handbuch*, s. 285-286.

³⁷ Taką liczbę podaje M. Maciszewska, która w oparciu o wspomniane źródła zakonne sporządziła imienną listę bernardynów z wykształceniem uniwersyteckim, zawierającą takie dane jak: zdobyty stopień uniwersytecki, funkcje pełnione w zakonie oraz miejsce śmierci zakonnika; *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 144 (tabela 14).

³⁸ Ibidem, s. 144.

³⁹ APB, rkps W-20, s. 7-8, 41; Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 232-234.

⁴⁰ *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis*, t. I (ab anno 1400 ad annum 1489), ed. P. Żegota, B. Ulanowski t. I, Cracoviae 1887, s. 140; *Indeks studentów Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1400-1500*, oprac. J. Zathę, J. Reichan, Wrocław 1974; *Statuta nec non liber promotionum philosophorum ordinis in Universitate Studiorum Jagellonica ab anno 1402 – ad annum 1849*, ed. J. Muczkowski,

uniwersytet w 1454 r., a w 1457 r. uzyskał stopień bakałarza (za dziekanatu Andrzeja z Koźła)⁴¹. Pozostałe dwie postacie udało się zidentyfikować jedynie w oparciu o informacje zamieszczone przy ich imionach w *Liber promotionum*, wprowadzone do tekstu księgi przez późniejszych glosatorów. Byli to kolejno: Hieronim z Krakowa, magister *artium* z 1459 r. (dziekanem był wówczas Mateusz z Saspowa)⁴² oraz Wojciech z Szadka, immatrykulowany na uniwersytet w 1474 r., który zdobył bakałareat w 1485 r. (za dziekanatu Jana z Pilicy)⁴³. Z kolei trudno zaliczyć do grona bernardynów-„akademików” Jana z Szamotuł zwanego Paterkiem. Wstąpił do zakonu krótko po uzyskaniu stopnia magistra w 1504 r., aby już po roku z niego wystąpić i poświęcić się pracy dydaktycznej na uniwersytecie i kaznodziejskiej w kościele św. Anny⁴⁴.

Grono bernardynów wywodzących się ze środowiska uniwersyteckiego należy uzupełnić o jeszcze jedną „kategorię” braci – tych, którzy byli wcześniej scholarami, lecz zakończyli (bądź przerwali) studia nie uzyskawszy nawet podstawowego stopnia bakałarza⁴⁵. Mimo, iż nie posiadali oni stopnia magistra bądź bakałarza mieli jednak zapewne również znaczny udział w kształtowaniu kultury umysłowej współbraci jako ci, którzy zetknęli się (i dłużej bądź krócej obcowali) z kulturą scholastyczną rodzimej

Cracoviae 1849 (dalej cyt. *Liber promotionum*). Reedycji pierwszej części tej księgi (z lat 1402-1500) dokonał A. Gąsiorowski (przy współpracy T. Jurka, I. Skierskiej i W. Swobody), *Księga promocji Wydziału Sztuk Uniwersytetu Krakowskiego z XV wieku*, Kraków 2000 (dalej cyt. *Księga promocji*). J. Krzyżaniakowa zwróciła ostatnio uwagę na potrzebę ponownej analizy tych źródeł uniwersyteckich; eadem, *W kręgu kultury uniwersyteckiej – problemy i propozycje badań*, w: *Nauczanie w dawnych wiekach*, s. 263.

⁴¹ *Album studiosorum*, t. I, s. 140: *Simon Gregorii de Lypnicza*; *Liber promotionum*, s. 49; *Księga promocji*, s. 46. Tekst glosy zamieszczonej w tej księdze przy imieniu Szymona z Lipnicy brzmi: *beatus Simon de Lipnica artium baccalaureus, bernardinus ad aedes sacras patrum bernardinorum Stradomiaie*. O bakałareacie Szymona wspomina także K. Morawski, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. II, Kraków 1900, s. 30; R. Gustaw, *Szymon z Lipnicy*, w: *Hagiografia polska*, t. II, Poznań 1972, s. 455; K. Grudziński, *Szymon z Lipnicy*, w: *SPPF*, s. 484-485; W. F. Murawiec, *Szymon z Lipnicy i jego środowisko krakowskie*, w: *Felix saeculum Cracoviae – krakowscy święci XV wieku. Materiały z sesji naukowej, Kraków 24.04.1997 r.*, red. K. Panuś, K. R. Prokop, Kraków 1998, s. 72.

⁴² *Liber promotionum*, s. 52; *Księga promocji*, s. 47: *Jeronimus de Cracovia <frater ordinis minorum de observancia>*. Nie można jednak wykluczyć, iż postać ta jest tożsama z wymienionym w nekrologu zmarłym w Lublinie Hieronimie z Krakowa, o którym zakonny historiograf mylnie zanotował, iż był on bakałarzem.

⁴³ *Album studiosorum*, t. I, s. 215: *Albertus Jacobi de Schadek*; *Liber promotionum*, s. 94; *Księga promocji*, s. 77: *Albertus de Schadek <frater minorum de observancia, religiossimus, avunculus sequencium compatriotarum>*.

⁴⁴ Immatrykulowany w 1500 r., bakałareat w 1502 r.; *Album studiosorum*, t. II, fasc. I, s. 61; *Liber promotionum*, s. 133, 138; W. Taszycki, *Jan z Szamotuł zwany Paterkiem*, w: *PSB*, t. X, s. 482-483; M. Karplukówna, *Zagadnienie autorstwa tzw. Kazań Paterka*, „Zeszyty Nauk. UJ. Filologia” 4(1958), s. 43-92.

⁴⁵ Zjawisko to wpisuje się w ogólną tendencję panującą na wielu średniowiecznych uczelniach. Jak podają badacze dziejów krakowskiej wszechnicy, w latach 1433-1510 stopień bakałarza *artium* uzyskało zaledwie 24% wszystkich immatrykulowanych a magisterium zdobyło tylko 5%; podają za K. Stopką, *Od założenia do schyłku XVIII w.*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 2000, s. 44.

*Almae Matris*⁴⁶. Potwierdzenie tego znajdujemy w osobie Władysława z Gielniowa (ok. 1440-1505) – najbardziej znanej postaci w średniowiecznych dziejach tego zakonu – utalentowanego poety, twórcy wielu pieśni religijnych i gorliwego kaznodziei, wielokrotnego gwardiana i wikariusza prowincji, który miał w swoim życiu prawdopodobnie również kilkumiesięczny epizod uniwersytecki⁴⁷.

Na podstawie danych zamieszczonych w źródłach zakonnych trudno określić, ilu z wykształconych braci należało do grona „kapistańczyków”, czyli pierwszej grupy nowicjuszy, a ilu wstąpiło do wspólnoty w latach następnych. Biorąc jednak pod uwagę nie udokumentowaną źródłowo liczbę braci – studentów, którzy nie uzyskali stopnia naukowego, jak również ewentualną niedokładność bądź brak kompletnych danych jakimi dysponowali zakonni historiografowie, można przyjąć, iż udział przedstawicieli intelektualnej elity Krakowa w rekrutacji zakonu w pierwszym okresie jego istnienia był rzeczywiście znaczny. To właśnie owi uczeni bernardyni określili w dużej mierze profil intelektualny kaznodziejsko-duszpasterskiej działalności zakonu w drugiej połowie XV w., ponieważ z racji swego wykształcenia pełnili w poszczególnych konwentach funkcje gwardianów, kaznodziejów, mistrzów nowicjatu oraz lektorów, czyli wykładowców klasztornych studiów teologicznych⁴⁸. Sprawując te najważniejsze dla formacji intelektualnej i duchowej oraz misji katechetycznej zakonu urzędy, stawali się głównymi przekazywaczami i realizatorami programu wewnętrznej reformy Kościoła, z którego projektami mogli zapoznać się w trakcie studiów uniwersyteckich.

Spośród 31 zidentyfikowanych na podstawie źródeł zakonnych i uniwersyteckich uczonych braci należy wyróżnić trzech wybitnych „akademików”,

⁴⁶ *Album studiosorum* krakowskiej uczelni z okresu drugiej połowy XV w. i początku XVI w. może kryć jeszcze sporą liczbę scholarów - przyszłych obserwantów, jednak znacznym utrudnieniem w ich identyfikacji jest fakt, iż rozpoczynając życie zakonne bernardynscy nowicjusze przyjmowali zwykle nowe imię. O problemach związanych z identyfikacją wielu średniowiecznych studentów Uniwersytetu Krakowskiego ostatnio A. Gąsiorowski, *Immatrykulowani i promowani. Jednoroczni studenci akademii krakowskiej w XV wieku*, w: *Nihil superfluum esse*, s. 479-491; zob. także idem, *O mieszczanach studiujących na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, w: *Aetas media*, s. 653 n.

⁴⁷ W *Album studiosorum* (t. I, s. 168) K. Kantak odnalazł zapis, iż w semestrze letnim 1462 r., za rektoratu Arnolfa z Mirzyńca, został immatrykulowany na uniwersytet niejaki Marcin, syn Piotra z Gielniowa (*Martinus Petri de Gelnow*). Biorąc pod uwagę, iż nie jest ostatecznie ustalone imię chrzestne Władysława (Jan albo Marcin) oraz zważywszy na fakt, iż 1 sierpnia 1462 r. wstąpił on do zakonu bernardynów, postać studenta Marcina daje się hipotetycznie identyfikować z osobą Gielniowczyka, przy czym czas jego studiów ograniczałby się wówczas zaledwie do kilku miesięcy; o hipotezie tej szczegółowo W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 33. Jako pewną identyfikację tych osób przyjmuje m. in. H. Wróbel, *Władysław z Gielniowa*, w: *Hagiografia polska*, t. II, s. 555; K. Grudziński, *Władysław Marcin z Gielniowa*, w: SPPF, s. 523; oraz Z. T. Kozłowska, *Władysław z Gielniowa, poeta warszawski z XV wieku*, w: *Warszawa średniowieczna*, red. A. Gieysztor, z. 2, Warszawa 1975, s. 217.

⁴⁸ P. M. Brlek, *De evolutione iuridica studiorum in Ordine Minorum*, s. 77 n.; V. Gidžiunas, *De vita et apostolatu*, s. 332; J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 443.

którzy poza działalnością dydaktyczną i duszpasterską, zwłaszcza kaznodziejską, byli aktywni również w dziedzinie twórczości literackiej, głównie o charakterze naukowym. Przedstawiając ich sylwetki warto zwrócić również uwagę na środowisko wydziałowe, w którym wzrastali przyszli bernardyni, zwłaszcza na postacie ich współgraduatów, wśród których odnaleźć można często osoby wybitnie, znane z późniejszej kariery uniwersyteckiej, kościelnej bądź państwowej. Do grona tych wykształconych bernardynów zalicza się w pierwszym rzędzie Antoni z Radomska (zm. 1487 r.), późniejszy profesor krakowskiej wszechnicy, który mistrzostwo w zakresie sztuk wyzwolonych zdobył na Uniwersytecie Paryskim⁴⁹. Pojawił się w krakowskiej uczelni w 1454 r., bakalaureat uzyskał cztery lata później (za dziekanatu Andrzeja Grzymały), m.in. wraz z Janem z Łukowa, późniejszym kanclerzem i dziekanem poznańskim, gnieźnieńskim i krakowskim, Janem Welsem z Poznania – królewskim medykiem, Jakubem z - profesorem uniwersytetu i kanonikiem gnieźnieńskim, i Janem z Pilicy – kanonikiem krakowskim i wicekanclerzem uniwersytetu⁵⁰. W gronie graduatów, którzy wraz z nim uzyskali w 1469 r. stopień magistra *artium* krakowskiej wszechnicy był także Andrzej z Łabiszyna (późniejszy profesor uniwersytecki - wybitny skotysta i kanonik krakowski) oraz dwaj doktorzy dekretów – Jan ze Skawiny i Walenty z Olkusza⁵¹. Po powrocie z Paryża Antoni z Radomska został profesorem krakowskiej uczelni, a szczególnie uprawianą przez niego dziedziną wiedzy była popularna w średniowieczu mnemotechnika (*ars memorativa* – sztuka pamięci), w której zasłynął jako wynalazca nowej metody pamięciowej (przedstawionej publicznie w 1476 r. w Kolegium Jurystów)⁵². Po wstąpieniu do zakonu (ok. 1480 r.) wykładał ją nadal w kościele na Stradomiu dla szerokiego grona słuchaczy – bernardyńskich kleryków, studentów i profesorów miejscowej uczelni⁵³.

⁴⁹ K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 279-281; *Nowy Korbut*, t. 3: *Piśmiennictwo staropolskie*, red. R. Pollak, Warszawa 1965, s. 147-148; H. E. Wyczawski, *Antoni, Marcin, z Radomska*, w: SPPF, s. 31-32.

⁵⁰ *Album studiosorum*, t. I, s. 142: *Martinus Johannis de Radomskye*; *Księga promocji*, s. 47. Jan Wels z Poznania (zm. 1498 r.) był nie tylko lekarzem Kazimierza Jagiellończyka, ale występował na jego dworze również jako *praeceptor et informator filiorum Regis Casimiri* (Fryderyka i Zygmunta); J. Garbacik, *Ognisko nauki i kultury renesansowej (1470-1520)*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. I, s. 206, 218.

⁵¹ *Liber promotionum*, s. 67; *Księga promocji*, s. 58: *Martinus de Radomskye <frater minorum>*.

⁵² Jan z Komorowa napisał o Antonim z Radomska: *hic artem memorativam in universitate Cracoviensi multiplicavit*; *Memoriale*, s. 256,

⁵³ Jak pisze historiograf krakowskiej uczelni, K. Morawski: „uprawiano tę sztukę powszechnie, a między innymi z zamięłowaniem w klasztorze Bernardynów krakowskim; *Historia Uniwersytetu*, t. II, s. 162; A. Karbowski, *Dzieje wychowania i szkół w Polsce w wiekach średnich*, t. III, Lwów 1923, s. 334-336. Na temat mnemotechniki m. in. F. A. Yates, *Sztuka pamięci*, Warszawa 1977; ostatnio także w interesujący sposób zagadnienie to przedstawił R. Wójcik, *O mnemotechnicznym przygotowaniu kazania o św.*

Utrwalona w zapiskach kronikarskich tradycja zakonna przypisuje mu także autorstwo *Opusculum de arte memorativa*, wydane w 1504 r. w Krakowie, w drukarni Kasptra Hochfedera. Jednak według niektórych badaczy było ono dziełem Jana Szklarka (Jan z Trzemeśni, Szklarz, *Vitreator*, *Vitreatoris* – zm. 1515 r.) – profesora Wydziału *Artium* na Uniwersytecie Krakowskim i drugiego z bernardyńskich uczonych, który prowadził w kościele klasztorным wykłady z mnemotechniki⁵⁴. Zapisał się on w pamięci zakonu również jako autor podręcznika dla nowicjuszy *Summula aurea brevissima de profectu novitiorum* oraz rozprawki kanonistycznej *De calicibus*⁵⁵. Charakteryzując okres jego studiów w krakowskiej *Alma Mater* należy wspomnieć, iż został on immatrykulowany w 1468 r., bakalaureat uzyskał w 1471 r. (za dziekanatu Klemensa z Gębic) a magisterium trzy lata później (za dziekanatu Jakuba z Bokszyca), m. in. wraz z Andrzejem z Góry, późniejszym doktorem dekretów i archidiakonem w Kurzelowie) oraz z Albertem z Brudzewa – kanonikiem św. Floriana, sekretarzem wielkiego księcia litweskiego Aleksandra, wielkiej sławy astronomem i astrologiem⁵⁶. Wykazy współgraduatów Jana Szklarka przynoszą jeszcze jedną, bardzo cenną dla nas informację: w gronie jego kolegów znalazło się bowiem także dwóch innych późniejszych bernardynów – Stanisław z Konina (bakalaureat w 1471 r.) oraz Mikołaj z Warszawy (magisterium w 1474 r.).

Wśród bernardyńskich uczonych, którzy pozostawili po sobie ślad w postaci dorobku literackiego, znalazł się także Jan ze Stobnicy (ok. 1470 - ok. 1518), profesor i dwukrotny dziekan (w 1507 i 1513 r.) Wydziału *Artium*, wybitny znawca filozofii Jana Dunsza Szkota i drugi, po Michale Twarogu z Bystrzykowa, propagator skotyzmu na Uniwersytecie Krakowskim oraz geograf⁵⁷. Swoją obecność na uczelni zainicjował w

Stanisławie w „*Opusculum de arte memorativa*” Jana Szklarka, w: *Mediewistyka literacka w Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 2003, s. 140-157.

⁵⁴ K. Kantak, *Sylwetki Bernardynów poznańskich. Jan Szklarek*, KMP 6(1928), s. 314-328. Za autorstwem Szklarka opowiedziała się m.in. H. Friedberg, *Jan Vitreatoris z Trzemeśni (Szklarek)*, w: PSB, t. X, s. 485-487; eadem, *Rodzina Vitreatorów (Zasańskich) i jej związki z Uniwersytetem Krakowskim na przełomie XV i XVI w.*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 18(1968), nr 1, s. 21-25 oraz R. Wójcik, op. cit. s. 145. Na Antoniego z Radomska jako prawdopodobnego autora tego opracowania zwrócił uwagę K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 279, H. E. Wyczawski, *Antoni z Radomska*, s. 31 i W. Wydra, *Piśmiennictwo bernardyńskie do roku 1555*, s. 308. *Nowy Korbut* zamieszcza z kolei informację, iż jest to „utwór o autorstwie niepewnym” (t. 3, s. 148).

⁵⁵ Zachowały się dwa egzemplarze podręcznika: rkps Bibl. PTPN (sygn. 365) i Bibl. Uniwersyteckiej w Wilnie (sygn. 29) oraz jeden egzemplarz *De calicibus*: rkps BN, sygn. 1114, s. 161v–162v; podają za S. Dobrzańskim, *Szklarek*, w: SPPF, s. 479.

⁵⁶ *Album studiosorum*, t. I, s. 193: *Jahannes Mathie de Trzemesznia, Księga promocji*, s. 61-62, 65: *Johannes de Thrzemeschna Vitreatoris <magister, egregius praedicator, placidus in religione minister>*.

⁵⁷ K. Morawski, *Historia Uniwersytetu*, t. II, s. 85-89; I. Tarnowska, *Jan ze Stobnicy*, w: PSB, t. X, s. 480-481; *Nowy Korbut*, t. 3, s. 289-291; W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. 1: *Scholastyka, renesans, oświecenie*, Warszawa 1958, s. 54-60; R. Palacz, *Jan ze Stobnicy*, „Materiały do Historii Filozofii

1490 r., a po czterech latach został bakałarzem (za dziekanatu Jakuba z Szydłowa), m. in. wraz z Leonardem z Pieczychwostu – późniejszym prepozytem w Skalbmierzu, kanonikiem krakowskim i poznańskim oraz królewskim medykiem⁵⁸. Magisterium (*artium et philosophia*) uzyskał w 1498 r. a razem z nim także Jan z Pacanowa - znany kaznodzieja sandomierski, Mikołaj *Crabus* z Krakowa - pleban u św. Anny, i Łukasz z Noskowa – lekarz medycyny i rajca krakowski⁵⁹. W dorobku naukowym Jana ze Stobnicy ważną pozycję, poza licznymi traktatami filozoficznymi, zajmuje dzieło *Introductio in Claudii Ptholomei Cosmographiam...*, wydane po raz pierwszy przez Floriana Unglera w 1512 r. i zawierające najstarsze drukowane w Polsce opracowania kartograficzne⁶⁰. Po wstąpieniu do zakonu bernardynów w 1507 r. nie zaprzestał pracy naukowej i dydaktycznej na uniwersytecie, lecz uzyskawszy zgodę władz zakonnych kontynuował ją do 1515 r. Jako lektor studium teologicznego w klasztorze w Krakowie a następnie w Poznaniu zajmował się także twórczością o charakterze religijnym, czego owocem stało się mistyczne dziełko *Additiones super Sancti Bonaventurae Breviloquium*⁶¹ oraz *Historia totius vitae et passionis Domini nostri Jesu Christi*, które w kilka lat po jego śmierci doczekało się dwukrotnego wydania przez drukarnię Jana Hallera (1523 i 1525 r.)⁶².

Obecne w pierwszym pokoleniu bernardynów grono braci legitymujących się wykształceniem uniwersyteckim, miało istotne znaczenie również z uwagi na fakt, iż w zakonie franciszkanów obserwantów utrwaliła się od samego początku zasada niewysyłania kleryków zakonnych na uniwersytety i ograniczenia ich edukacji do

Średniowiecznej w Polsce” 12(1970), s. 23-38; H. E. Wyczawski, *Jan ze Stopnicy(Stobniczka)*, w: SPPF, s. 185-187; Z. Pietrzyk, *Jan ze Stobnicy zwany Stobniczką*, w: *Złota księga Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, red. J. Miklaszewska, J. Mizera, Kraków 2000, s. 71-74.

⁵⁸ *Album studiosorum*, t. II, s. 3: *Johannes Alberti de Stobnycza; Liber promotionum*, s. 118; *Księga promocji*, s. 92-93; *Joannes de Stobnycza <frater ordinis minorum ex collegiato factus, vir beatus et doctus>*. W grupie studentów promowanych w tym czasie na bakałarzy zwraca uwagę liczna reprezentacja absolwentów-„cudzoziemców”; na 33 studentów aż 23 pochodziło spoza granic Królestwa, w tym 7 z Węgier. Dane te potwierdzają wyniki badań dotyczących narodowości scholarów krakowskich, w świetle których w latach 1487-1494 szczególnie liczna była reprezentacja studentów zagranicznych, wśród których prym wiodli Węgrzy; por. K. Morawski, *Historia Uniwersytetu*, t. II, s. 169; J. Garbacik, *Ognisko nauki*, s. 212-213. Statystykę studentów krakowskiej uczelni pod kątem ich przynależności narodowej i stanowej przedstawił ostatnio K. Stopka, *Od założenia*, s. 65-69.

⁵⁹ *Księga promocji*, s. 97: *Joannes de Stobnycza <collegiatus Maioris Collegi, vir doctus, ex professore monachus minorum>*

⁶⁰ J. Garbacik, *Ognisko nauki*, s. 202, 213. Dodatkiem do tego wydania był opis Palestyny (*Terrae Sanctae et urbis Hierusalem descriptio*) sporządzony przez brata Anzelma Polaka, jako efekt jego kilkuletniego pobytu w Jerozolimie; H. E. Wyczawski, *Anzelm Polak*, w: SPPF, s. 32; K. Buczek, *Anzelm Polak*, w: PSB, t. I, s. 145; K. Stopka, *Od założenia*, s. 48, 51.

⁶¹ Rkps Bibl. Jagiellońskiej (dalej cyt. BJ), sygn. 2472; Z. Pietrzyk, *Jan ze Stobnicy*, s. 74.

⁶² H. E. Wyczawski, *Jan ze Stopnicy*, s. 186.

wymiaru wewnątrzzakonnego systemu kształcenia⁶³. Regule tej podporządkowywali się również polscy obserwanci, co potwierdziły przeprowadzone przez A. Karbowiaka badania statystyczne środowiska Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1433/34-1509/10. W tym okresie w gronie 167 studiujących na uczelni zakonników, z przeważającą liczbą mendykantów (98) – franciszkanów (35), karmelitów (26), dominikanów (25) i augustianów-eremitów (12) - nie znalazł się ani jeden bernardyn⁶⁴. Sytuacja ta nie zmieniła się również w ciągu XVI wieku⁶⁵. W myśl tej obowiązującej zasady, wstępujący do nowicjatu studenci, bakałarze i profesorowie krakowskiej wszechnicy zmuszeni byli do zerwania kontaktów ze środowiskiem uniwersyteckim. Jak już wspomniano, w wyjątkowej sytuacji znalazł się jedynie Jan ze Stobnicy, któremu władze zakonne zezwoliły na prowadzenie przez kilka lat dalszej działalności naukowo-dydaktycznej.

Wraz ze zmniejszającą się sukcesywnie liczbą uczonych braci, którzy wstąpili do wspólnoty w pierwszym okresie jej istnienia, i którym powierzano najważniejsze funkcje zakonne, zaczęto coraz wyraźniej odczuwać brak nowych sił wykształconych na poziomie uniwersyteckim. Władze polskiej prowincji podjęły próbę przeciwdziałania tej sytuacji w 1520 r., kiedy to w trakcie obrad kapituły prowincjalnej, na której obecny był generał zakonu Franciszek Licheto, wystąpiły z projektem wysyłania zdolnych kleryków na Uniwersytet Krakowski. Propozycja ta spotkała się ze stanowczym sprzeciwem generała⁶⁶. Nie godząc się na zmianę obowiązującej w zakonie zasady i wprowadzenie nauczania zewnętrznego, obiecał wysłać 4-6 braci z polskiej prowincji

⁶³ Zasada ta nie obowiązywała jednak w prowincji angielskiej, gdzie obserwanci byli promowani na uniwersytetach podobnie jak konwentualni. Również w pozostałych wikariach zdarzały się przypadki (wyjątki potwierdzające regułę) zdobywania przez niektórych obserwantów stopni naukowych już w trakcie życia zakonnego, np. Mikołaj z Orbellis – znawca Dunsza Szkota, Stefan Brulefer - kierownik studium obserwantów w Mainz, Gilbert Nicolai – wikariusz generalny Kongregacji Ultramontańskiej czy Franciszek Lichetto – twórca znanej szkoły skotyzmu i późniejszy generał zakonu; H. Holzapfel, *Handbuch*, s. 286.

⁶⁴ A. Karbowiak, *Studia statystyczne z dziejów Uniwersytetu Jagiellońskiego 1433/34-1509/10*, „Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce” 12(1910), s. 5, 77. Wymienieni przez K. Morawskiego bernardyńscy bakałarze i magistrzy uzyskali stopnie naukowe jeszcze przed wstąpieniem do wspólnoty; *Historia Uniwersytetu*, t. II, s. 30 n. Na ustaleniach Karbowiaka bazują nadal wszyscy współcześni badacze; odwołał się do nich ostatnio także J. Kłoczowski, podając jednak niewłaściwą łączną liczbę studentów z zakonów żebraczych (88); *Wspólnoty*, s. 451. Zagadnienie obecności franciszkanów polskich na średniowiecznych uniwersytetach nie doczekało się jak dotąd szczegółowego opracowania, w przeciwieństwie do dziejów innych zakonów, np. cystersów: K. Kaczmarek, *Studia uniwersyteckie cystersów z ziem polskich w okresie średniowiecza*, Poznań 2002 (zob. także inne wcześniejsze prace tego Autora).

⁶⁵ H. Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935, 168-169.

⁶⁶ *Relatio de ministro generali Francisco Lycheto capitulum provinciale Cracoviae celebrante 21-25 Augusti 1520*, „Archivum Franciscanum Historicum” XXVII(1924), s. 507-508; podaję za J. A. Mazurkiem, *Bernardyńcy w Poznaniu*, s. 266. Jak wspomina K. Kantak, przedstawioną mu propozycję generał Lichetto „odrzucił niemal z oburzeniem”; *Bernardyńcy*, t. I, s. 280.

do obserwancjnego studium w Paryżu, a innych sześciu zabrać do Italii. Śmierć Franciszka Licheto krótko po zakończeniu kapituły udaremniła realizację tych planów, wskutek czego w ciągu XVI w. wikaria polska cierpiała na brak ludzi z wykształceniem uniwersyteckim, co odbiło się na poziomie intelektualnego przygotowania braci do zadań kaznodziejsko-duszpasterskich⁶⁷, a w dalszej konsekwencji miało również wpływ na zaznaczający się począwszy od drugiej połowy XVI w. spadek popularności tego zakonu (w porównaniu z okresem poprzednim).

Szkolnictwo wewnątrzzakonne

Jak potwierdzają zgodnie wszyscy badacze przedmiotu (K. Kantak, J. Kłoczowski, M. Maciszewska), stan wiedzy o systemie edukacji wewnątrzzakonnej, funkcjonującym w polskiej prowincji franciszkanów obserwantów w okresie średniowiecza jest bardzo skromny, ponieważ opiera się na fragmentarycznych i przygodnych przekazach źródłowych, dających niejednokrotnie jedynie pośrednie informacje na ten temat⁶⁸. Brakuje również podstaw do poszukiwania w tym względzie analogii z dobrze rozpoznanym i rozbudowanym szkolnictwem dominikańskim⁶⁹. Bernardyni nie przejęli także, jak się zdaje, w pełni modelu edukacji franciszkańskiej, z której wyrastali, o czym świadczy choćby wspomniany już fakt, iż w przeciwieństwie do franciszkanów konwentualnych zrezygnowali z zewnętrznej, uniwersyteckiej formy kształcenia⁷⁰. Już na tej podstawie można wysnuć wniosek, iż kwestia pogłębionych studiów teologiczno-filozoficznych była przez franciszkanów obserwantów inaczej

⁶⁷ Zwrócił na to uwagę m.in. nuncjusz Caligari w swoim sprawozdaniu z 1580 r.; *I. A. Caligarii nuntii apostolici in Polonia epistolae et acta (1578-1581)*, wyd. L. Boratyński, MPV IV, Cracoviae 1915, s. 114, 153; V. Gidžiūnas, *De vita et apostolatu*, s. 333; F. Mincer, *Kultura, nauka i szkolnictwo*, s. 274-275.

⁶⁸ Podobnie J. R. Marczewski, charakteryzując to zagadnienie w odniesieniu do konwentu lubelskiego stwierdził, iż kwestia systemu i poziomu kształcenia w tym klasztorze (jak i w pozostałych domach bernardyńskich) w średniowieczu „nie została należycie wyświetlona z uwagi na braki w informacji źródłowej”; *Duszpasterska działalność Kościoła*, s. 270.

⁶⁹ Taki pogląd wyraził J. Kłoczowski (*Bracia Mniejsi*, s. 84; idem, *Wspólnoty*, s. 441, 443) oraz M. Maciszewska (*Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 145). Wydaje się przy tym zbyt dużym uogólnieniem stwierdzenie J. Wiesiołowskiego, iż „model formowania młodzieży zakonnej był zbliżony we wszystkich zakonach żebraczych”; *Klasztory średniowiecznego Poznania*, s. 419. Ogólną charakterystykę szkolnictwa mendykancjnego przedstawił Autor także w artykule *Środowiska kościelne i kultura*, s. 293-294. O systemie szkolnictwa dominikanów polskich P. Kielar, *Studia nad kulturą szkolną i intelektualną dominikanów prowincji polskiej w średniowieczu*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce*, t. I, s. 271-356; J. Kłoczowski, *Dominikanie w środkowo-wschodniej Europie i ich kultura intelektualna oraz pastoralna w wiekach średnich*, w: *Dominikanie w środkowej Europie* J. B. Korolec, *Studium generalne dominikanów klasztoru Świętej Trójcy w Krakowie*, w: ibidem, s. 173-186.

⁷⁰ H. Holzapfel, *Handbuch*, s. 286. Sugerując się potwierdzoną źródłowo i powtarzaną wielokrotnie w literaturze przedmiotu informacją o występującej w pierwszym pokoleniu bernardyńców dużej liczbie scholarów H. Zaremska podała błędnie, iż spośród klasztorów krakowskich na miejscowy uniwersytet wysyłali swoich braci przede wszystkim franciszkanie obserwanci; *Szkoły*, s. 328-329.

pojmowana niż w starych zakonach żebraczych, zwłaszcza Braci Kaznodziejów. W koncepcji Jana Kapistrana studia te nie tyle miały prowadzić ku indywidualnemu rozwojowi intelektualnemu, co przede wszystkim służyć aktywnej i owocnej działalności duszpasterskiej zakonu, zwłaszcza w wymiarze wpisanego w jego program kaznodziejstwa popularnego⁷¹.

W pierwotnym ustawodawstwie franciszkanów obserwantów – w konstytucjach Jana Kapistrana oraz Ludwika de la Torre z 1488 r., znalazły się wskazania dotyczące obowiązku organizowania studiów międzykonwentualnych w wybranych klasztorach wikarii⁷². Zapis znajdujący się w tych ostatnich ustawach może sugerować, iż wcześniejsze zarządzenia nie były jeszcze w tym okresie w każdej prowincji respektowane. W dalszej części konstytucje z 1488 r. nakazywały gwardianom wytypowanie lektorów, którzy w ramach studium mieli prowadzić wykłady z Pisma Św. i kazuistyki, a całe nauczanie, jak podkreślano, powinno służyć celom praktycznym – przygotowaniu kandydatów do kapłaństwa. Trudno stwierdzić, w jakim stopniu polska prowincja franciszkanów obserwantów stosowała się do tych ogólnych rozporządzeń, ponieważ jedynym rodzajem źródła, które rzuca pewne światło na zagadnienie wewnątrzzakonnej formacji intelektualnej bernardynów w średniowieczu, są zamieszczone w nekrologu Innocentego z Kościana i w kronice Jana Komorowskiego zapiski o braciach-magistrach *artium* i bakałarzach, spośród których rekrutowali się klasztorni wykładowcy.

Główne studium wikarii funkcjonowało, prawdopodobnie od samego początku, w konwencie krakowskim, na co wskazuje pośrednio największa liczba pochowanych na Stradomiu bernardynów ze stopniami uniwersyteckimi (6 magistrów i 9 bakałarzy)⁷³. Spośród nich funkcję lektora pełnił absolwent Uniwersytetu Paryskiego - Antoni z Radomska (zm. 1487) oraz Stanisław Korzyb (zm. 1491) – magister *artium*, do 1483 r. profesor Uniwersytetu Krakowskiego⁷⁴. Z bernardyńskiego okresu jego życia źródła

⁷¹ E. Schlotheuber, *Bildung und Bücher*, s. 425 n, 432.

⁷² Bibl. Kórń., rkps 97, *Konstytucje, przywileje i inne pisma dotyczące zakonów św. Franciszka przez brata Bartłomieja z Bydgoszczy w roku Pańskim 1500 spisane*, k. 152; *Capitula necnon Constitutiones*, s. 488; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 280.

⁷³ M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 144; H. E. Wyczawski, *Kraków*, s. 156. Z uwagi na brak wystarczającej podstawy źródłowej jako hipotetyczne uznaje J. Kłoczowski funkcjonowanie w Krakowie studium generalnego franciszkanów obserwantów, zorganizowanego na tych samych zasadach jak działające w tym mieście studia generalia pozostałych czterech zakonów mendykanczych; *Wspólnoty*, s. 451.

⁷⁴ Immatrykulowany na uniwersytet w 1456 r.; bakałareat zdobył trzy lata później (m.in. wraz ze Stanisławem z Kurozwęk – kanclerzem Rzeczypospolitej i kanonikiem krakowskim) a stopień magistra w

zakonne przekazały informację, iż w przebywając w klasztorze krakowskim wykładał *Sentencje* Piotra Lombarda, a dla braci w konwencie opatowskim prowadził wykłady z prawa kanonicznego w oparciu o *Decretales*⁷⁵. Lektorem krakowskim był także brat Bazyli, magister artium, który *legebat fratribus sententiarum libros*⁷⁶ oraz był profesor Wydziału *Artium* - Jan ze Stobnicy (zm. 1518). Do grona wykładowców głównego studium wikarii należy zaliczyć również zmarłego w klasztorze poznańskim Jan Szklarka (zm. 1515) - trzeciego, obok Antoniego z Radomska i Stanisława Korzyba, byłego profesora uniwersyteckiego wykładającego mnemotechnikę w bernardyńskim habicie i w kościele na Stradomiu⁷⁷.

Drugie studium zakonne zorganizowano w klasztorze poznańskim, jednak trudno jednoznacznie stwierdzić, podobnie zresztą jak w przypadku Krakowa, od kiedy rozpoczęło swoją działalność i na jakich zasadach funkcjonowało. Zważywszy na wielkość i znaczenie tego konwentu, wynikające z jego usytuowania w jednym z największych miast późnośredniowiecznej Polski, oraz z uwagi na czas jego powstania (trzecia po Krakowie i Warszawie fundacja bernardyńska na ziemiach polskich), nie można wykluczyć, iż klasztor w Poznaniu od początku swego istnienia zajmował się edukacją kleryków. Ważnym w tym względzie wydarzeniem było nadanie w 1487 r. klasztorowi poznańskiemu funkcji konwentu kustodialnego i utworzenie w nim nowicjatu dla całej kustodii, z czym być może wiązało się także organizowanie wykładów dla kandydatów do kapłaństwa⁷⁸. Jednak pierwszą pewną datą dokumentującą tę naukową działalność jest rok 1509, kiedy to dokonano w Poznaniu formalnego otwarcia studium teologicznego⁷⁹. Wśród pierwszych znanych lektorów tego studium wymienia się Jana Szklarka, Jana ze Stobnicy oraz Uriela z Pońca (zm. 1526), znanego kazuistę⁸⁰.

Również zanotowane w zakonnych źródłach imiona czterech uczonych braci pracujących w klasztorze warszawskim - bakałarzy Anioła z Ostrowa (przed 1469 r.) i

1468 r.; *Album studiosorum*, t. I, s. 147; *Stanislaus Stanislai de Corzyp; Liber promotionum*, s. 53, 65; *Księga promocji*, s. 48, 57.

⁷⁵ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 261; APB, rkps W-20, s. 447.

⁷⁶ Ibidem, s. 447.

⁷⁷ K. Morawski, *Historia Uniwersytetu*, s. 162-163; R. Wójcik, *O mnemotechnicznym przygotowaniu*, s. 143-144.

⁷⁸ S. B. Tomczak, Wstęp do: *Kroniki Bernardynów poznańskich*, s. XVIII.

⁷⁹ J. A. Mazurek, *Bernardyni w Poznaniu*, s. 267; A. Chadam, *Poznań*, s. 268. J. Wiesiołowski wspomina o założonym przy poznańskim konwencie jeszcze przed 1488 r. studium filozoficznym, nie podając jednak przy tym źródła, z którego zaczerpnął tę informację; *Klasztory średniowiecznego Poznania*, s. 420; idem, *Kultura i społeczeństwo w późnym średniowieczu*, w: *Dzieje Poznania*, t. 1, cz. 1, s. 337.

⁸⁰ Nekrolog wspomina o nim, iż był *vir doctissimus in dubiis quaestionibus arduis tam saecularibus quam fratribus promptissimus suadeator*, APB, rkps W-20, s. 451.

Stanisława z Konina (przed 1522 r.) oraz zmarłych w tym konwencie magistrów artium – Jana Chrzyciciela Paciorka (Baptystę) oraz Bartłomieja z Warszawy (obaj przed 1522 r.) – stanowią jedyną podstawę wysuniętej przez W. Murawca hipotezy o działającym tu od początku studium teologicznym: „Wśród wykształconych zakonników należy upatrywać pierwszych lektorów istniejącego od początku klasztoru w Warszawie zakonnego studium, w którym przygotowywano kleryków do kapłaństwa”⁸¹.

Dysponując tak fragmentaryczną podstawą źródłową niemożliwe jest dokładne ustalenie rozwoju sieci klasztornych studiów teologicznych w polskiej prowincji obserwantów w interesującym nas okresie. Przekazy odnoszące się do uczonych bernardynów przebywających w poszczególnych klasztorach nie zawsze bowiem są wystarczającym dowodem na prowadzenie w danym klasztorze zorganizowanego kształcenia. Zwrócił na to uwagę K. Kantak odwołując się do przykładu Opatowa, należącego do grupy mniejszych konwentów wikarii, w którym Stanisław Korzyb przez pewien czas prowadził wykłady z prawa kanonicznego: „(...) może jednak wykłady Korzyba tamże były tylko rzeczą przelotną, a może na odwrót tam właśnie uczelnia się znajdowała. Niedostatek dokumentacji nie pozwala nam na to odpowiedzieć”⁸². Biorąc pod uwagę wszystkie wspomniane wyżej przygodne i w dużej mierze pośrednie informacje źródłowe oraz uwarunkowania i potrzeby rozwijającego się na ziemiach polskich nowego zakonu franciszkańskiego, przyjmuje się, iż główne studium teologiczne prowincji działało w Krakowie od początku istnienia konwentu, a z czasem zaczęto je organizować również we wszystkich większych klasztorach, przede wszystkim w Poznaniu, także w Warszawie, Wilnie i Lwowie⁸³. Warto w tym miejscu przytoczyć jeszcze jeden pogląd K. Kantaka, sformułowany mimo braku odpowiedniej podstawy źródłowej i wskazujący w tym względzie na pewną niekonsekwencję autora: „Wiadomości nasze są tylko dorywcze, nie ulega wszakże wątpliwości, że po wielu, jeśli nie po wszystkich konwentach uczono teologii, przynajmniej pewnego minimum”⁸⁴.

⁸¹ W. Murawiec, *Bernardyni warszawscy*, s. 100. O szkole i poziomie intelektualnym konwentu warszawskiego także A. Sołtan, *Warszawskie środowisko umysłowe w XV i początku XVI wieku*, w: *Warszawa średniowieczna*, red. A. Gieysztor, z. 2, Warszawa 1975 (Studia Warszawskie, t. XIX), s. 208-210; A. Szoplik, *Działalność zakonów żebrzących na Mazowszu i Kujawach w XV wieku*, „Rocznik Mazowiecki” VIII(1984); s. 195-197.

⁸² K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 282. K. Grudziński podaje z kolei jako pewnik, iż studium zakonne istniało w tym klasztorze od 1480 r.; idem, *Opatów*, s. 242; o działalności dydaktycznej Stanisława Korzyba w Opatowie: Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 261.

⁸³ H. Wyczawski, *Krótką historia zakonu Braci Mniejszych*, s. 620; J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 84.

⁸⁴ K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 282.

Równie niewiele informacji przekazują bernardyńskie źródła na temat programu nauczania i przebiegu studiów⁸⁵. Okres kształcenia teologicznego przygotowującego do pełnienia posługi kapłańskiej poprzedzał u franciszkanów obserwantów - podobnie jak w innych zakonach - roczny nowicjat, do którego przyjmowano tylko kandydatów znających język łaciński - pozostali znajdowali we wspólnocie miejsce jako bracia laicy⁸⁶. Był to przede wszystkim okres duchowej formacji neoprofesa, zakończony złożeniem ślubów. Po nim dopiero następował etap kilkuletniego przygotowania do wyższych święceń, w ramach którego zakonnik zdobywał wymaganą wiedzę teologiczną⁸⁷. Wydaje się, iż w prowincji polskiej przestrzegano ogólnozakonnych przepisów dotyczących programu studiów. Wskazują na to odnotowane w źródłach nazwy przedmiotów, które wykładali swoim młodszym współbraciom lektorzy z uniwersyteckim wykształceniem. Obowiązkowy wykład teologii oparty był więc w dużej mierze na *Sentenciach* Piotra Lombarda, a podstawę nauczania prawa stanowiły *Decretales*. Dużą rolę w przygotowaniu kadry przyszłych duszpasterzy odgrywało nauczanie mnemotechniki, która przydawała się zwłaszcza w działalności kaznodziejskiej. Bernardyni kontynuowali w tym względzie tradycję zakonów żebraczych – dominikanów i franciszkanów, które rozwinęły i upowszechniły *ars memorativa* w uniwersyteckich i kościelnych kręgach średniowiecznej Europy⁸⁸. Jak już wcześniej wspomniałam, najwybitniejszymi znawcami i nauczycielami mnemotechniki w zakonie bernardynów byli trzej krakowscy ex-profesorowie: Antoni z Radomska, Stanisław Korzyb i Jan Szklarek, którzy wykładali ten przedmiot nie tylko słuchaczom miejscowego studium zakonnego, ale także przedstawicielom środowiska uniwersyteckiego, przybywającym licznie na wykłady do kościoła na Stradomiu⁸⁹.

⁸⁵ Charakterystykę programu studiów mendikańskich przedstawił J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 438-439; odnośnie programu obowiązującego w zakonie Braci Mniejszych P. M. Brlek, *De evolutione iuridica studiorum in Ordine Minorum*, s. 32-41; V. Gidžiunas, *De vita et apostolatu*, s. 330 n.; J. R. Marczewski, *Duszpasterska działalność Kościoła*, s. 273-274. Ogólny zarys programów nauczania średniowiecznych szkół różnych typów H. Zaremska, *Szkoły*, s. 331 n.

⁸⁶ O zasadach przyjęcia do nowicjatu i jego przebiegu: *Capitula necnon Constitutiones*, s. 476.

⁸⁷ Konstytucje z 1488 r. ustaliły okres pięcioletniego przygotowania do prezbiteratu (w tym trzy lata do diakonatu), który w przypadku kandydatów z wykształceniem uniwersyteckim ograniczany był do niezbędnego minimum; W. Murawiec, *Bernardyni warszawscy*, s. 100.

⁸⁸ W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 13; J. Wiesiołowski, *Środowiska kościelne i kultura*, s. 298.

⁸⁹ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 256; K. Morawski, *Historia Uniwersytetu*, t. II, s. 162 n.; A. Karbowski, *Dzieje wychowania*, s. 334-336; O tym, iż sztuka pamięci była ważną dziedziną bernardyńskiego wykształcenia świadczy także traktat mnemotechniczny zanotowany w rękopisie Bibl. Kórn. (sygn. 1122, s. 17-26 v). Sądząc po inicjałach P. de S., jakie pozostawił autor, przypuszcza się, iż mógł nim być brat Paulin ze Skarbimierza (zm. 1498 r.); podaję za W. Wydrą, *Władysław z Gielniowa*, s. 13.

Wobec tak skromnych przekazów źródłowych na temat programu bernardyńskich studiów w okresie do połowy XVI wieku badacze przedmiotu poszukują analogii do zasad, na których opierało się całe szkolnictwo franciszkańskie. Na tej podstawie można przyjąć, iż bernardyńscy klerycy zdobywali wiedzę z zakresu łacińskiej gramatyki, dialektyki, podstaw teologii oraz prawa kanonicznego, a główny nacisk położony był na ascetykę i przygotowanie do kaznodziejstwa⁹⁰. Nauczanie w zakonie polskich franciszkanów obserwantów w interesującym nas okresie miało więc wymiar ściśle praktyczny, a jego poziom, gwarantowany przez wielu lektorów ze stopniami naukowymi, musiał być w pełni zadowalający, skoro bernardyni zaliczani byli obok pozostałych zakonów żebraczych, z dominikanami na czele, do elity późnośredniowiecznego duchowieństwa polskiego, przewyższającego w zakresie formacji intelektualnej zarówno kler świecki jak i stare zakony mniszne.

Klasztorne biblioteki

Charakteryzując formację intelektualną kadry bernardyńskich duszpasterzy należy wspomnieć również o bibliotekach klasztornych - warsztatach pracy miejscowych kaznodziejów i wszystkich braci, świadomych konieczności permanentnego dokształcania się⁹¹. Data fundacji każdego z bernardyńskich klasztorów wyznacza jednocześnie początek tworzenia w danym konwencie podręcznego księgozbioru, który w ciągu kolejnych lat powiększał się przede wszystkim dzięki ofiarności dobrodziejów, częściowo także poprzez wyteżoną pracę zakonnych skryptorów, w mniejszym zaś stopniu na drodze zakupu⁹². Z bibliotek znajdujących się

⁹⁰ V. Gidžiunas, *De vita et apostolatu*, s. 331-332; H. Błażkiewicz, *Szkoła franciszkańska*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. II, cz. 2, Lublin 1975, s. 292.

⁹¹ O bibliotekach klasztornych i ich roli w formacji intelektualnej zakonników m.in. W. Szelińska, *Rola książki w życiu umysłowym Polski w XV wieku*, s. 194; E. Potkowski, *Książka rękopiśmienna*, s. 218 n.; J. Wiesiołowski, *Klasztory średniowiecznego Poznania*, s. 420 n.; idem, *Spółczesność a książka w średniowiecznym mieście polskim. Poznań i jego osiedla przedmiejskie w XV i na początku XVI wieku*, „*Studia Źródłoznawcze*” XXIII(1978), s. 72-73; idem, *Średniowieczne biblioteki wielkopolskie*, w: *Średniowieczna książka rękopiśmienna jako dzieło sztuki* (katalog wystawy), autorzy katalogu: A. Karłowska-Kamzowa, L. Wietesko, J. Wiesiołowski, Gniezno 1993, s. 11 n.; idem, *Środowiska kościelne i kultura*, s. 305-306.

⁹² Na temat zasobów średniowiecznych bibliotek franciszkanów obserwantów, ustalonych głównie na podstawie zachowanych rękopisów i inkunabułów proveniencji bernardyńskiej: K. Sarnowska, *Bibliotheca Bernardina*, w: *Z życia i pracy bydgoskiej Książnicy. Księga pamiątkowa Biblioteki Miejskiej w Bydgoszczy: 1903-1963*, red. J. Wiśniowski, Bydgoszcz 1965, s. 69-79; *Katalog książek biblioteki bernardynów w Bydgoszczy*, wyd. J. Rył, „*Studia Gnesnensia*” 8(1984/1985), s. 293-350; F. Pilarczyk, *Biblioteka klasztoru Franciszkanów we Wschowie*, „*Zeszyty Lubuskie*” 13(1973), s. 87-101; S. B. Tomczak, *Biblioteka bernardynów w Poznaniu od początku fundacji do XVII w.*, „*Studia Franciszkańskie*” 4(1991), s. 317-332. O bibliotekach klasztorów litewskich V. Gidžiunas, *De vita et apostolatu*, s. 342-345. Ogólnie o charakterze bernardyńskich księgozbiorów, zasadach ich kompletowania i funkcjonowania: K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 307-313. Klasztorne biblioteki i

w klasztorach, przy których działały studia teologiczne, mieli korzystać przede wszystkim zakonnicy klerycy, stąd skład rzeczowy tych zasobów oddaje w dużej mierze charakter i profil bernardyńskiego kształcenia i potwierdza jego praktyczny – głównie duszpasterski wymiar.

Za przykład może w tym względzie posłużyć księgozbiór biblioteki bernardynów w Poznaniu, rozproszony po potopie szwedzkim i kasacie klasztoru w 1835 r. i zrekonstruowany przez S. B. Tomczaka w oparciu o katalogi bibliotek polskich i zagranicznych, do których trafiły bernardyńskie rękopisy i inkunabuły w ciągu XVII-XIX wieku⁹³. Należy przy tym zaznaczyć, iż zdobyte tą drogą informacje nie dają pełnego obrazu zasobów bibliotecznych poznańskiego konwentu w pierwszym okresie jego istnienia, a odwołanie się do analogii z innymi bernardyńskimi księgozbiorami z przełomu XV i XVI w. utrudnia niejednokrotnie brak inwentarzy tych zasobów. Na podstawie rękopisów i inkunabułów należących pierwotnie do zbiorów klasztoru poznańskiego można stwierdzić, iż w średniowiecznych bibliotekach polskich obserwantów najliczniej reprezentowana była literatura kaznodziejska i ascetyczna; drugie miejsce zajmowały pisma Ojców Kościoła, dzieła franciszkańskich teologów, zwłaszcza św. Bonawentury, oraz Pismo Święte, komentarze biblijne oraz traktaty pastoralne⁹⁴. Znaczną część księgozbioru poznańskiego, podobnie jak pozostałych klasztorów, w których zorganizowane były studia teologiczne, stanowiła literatura prawnicza, podręczniki oraz słowniki języków obcych. W bibliotecznych zasobach obserwantów nie brakowało także pism starożytnych filozofów - Platona, Arystotelesa, Cyserona i in. – a od XVI w. także literatury polemicznej, będącej jednym z przejawów zaangażowania zakonu w działalność kontrreformacyjną. Stosunkowo niewielki zasób literatury świeckiej oraz brak książek, które mogłyby okazać się zbędne w intelektualno-ascetycznym przygotowaniu braci do zadań duszpasterskich, pozwala ocenić średniowieczne księgozbiory obserwantów jako wyspecjalizowane i związane z praktycznym wymiarem bernardyńskiej edukacji⁹⁵. Ustalenia te, oparte na przykładzie

skryptoria, pod kątem przechowywanych w nich i opracowywanych ksiąg liturgicznych, scharakteryzował także E. Lenart, *Przedtrydenckie rękopisy liturgiczne w Bibliotece Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie. Studium źródłoznawczo-liturgiczne*, ABMK 48(1984), s. 142-152.

⁹³ Nie zachował się inwentarz tej biblioteki, który mógłby ułatwić odtworzenie zawartości pierwotnego księgozbioru; S. B. Tomczak, *Biblioteka*, s. 325.

⁹⁴ Potwierdzają to m. in. zbiory bydgoskiej *Bernardyny*, wśród których z inkunabułów XV-wiecznych zachowały się (jedyne) dwa polonica – egzemplarze *Tractatus sacerdotalis de sacramentis* Mikołaja z Błonia, wydane w Strasburgu w 1490 i 1493 r.; K. Sarnowska, *Bibliotheca*, s. 72; F. Mincer, *Kultura*, s. 286.

⁹⁵ Porównując księgozbiory obu konwentów żebraczych średniowiecznego Poznania, J. Wiesiołowski zauważył, iż zarówno u dominikanów jak i u bernardynów był on wyraźnie ukierunkowany,

poznańskim, znajdują potwierdzenie także w zasobach wielu innych klasztorów polskiej wikarii, m. in. konwentu w Tarnowie, Przeworsku. Do takich wniosków prowadzi analiza XVIII-wiecznych inwentarzy tych bibliotek, w których wśród najstarszych zachowanych inkunabułów (XV-XVI w.) dominują wyraźnie rodzime i obce kolekcje kazań oraz opracowania z zakresu patrystyki, teologii moralnej i pastoralnej⁹⁶.

W oparciu o fragmentaryczne przekazy źródłowe nie sposób jednak odpowiedzieć na najważniejsze w tym względzie pytanie - o zakres korzystania z zasobów klasztornych bibliotek i stopień czytelnictwa wśród polskich obserwatorów. Stan zachowania wielu z zakonnych rękopisów i inkunabułów – wprowadzane przez czytelników noty marginalne, liczne podkreślenia w tekstach i inne ślady użytkowania – pozwala jednak przypuszczać, iż książki były w częstym użyciu członków konwentów, w pierwszym rzędzie braci pełniących najważniejsze duszpasterskie funkcje kaznodziejów i spowiedników⁹⁷.

Piśmiennictwo na użytek wewnątrzakonny

W kontekście zagadnienia kultury umysłowej bernardynów oddzielnego potraktowania domaga się kwestia rodzimej twórczości literackiej zakonu, podejmowanej z myślą o stałej formacji intelektualnej i duchowej braci oraz ich działalności duszpasterskiej. W piśmiennictwie tym można wyróżnić zasadniczo dwie grupy – teksty pisane na użytek wewnątrzakonny, głównie w języku łacińskim, oraz przeznaczone do popularyzacji wśród szerokiego kręgu odbiorców utwory o charakterze modlitewnym, pieśni i kolekcje kazań⁹⁸. Poza tekstami *sermones*, spisowanymi po łacinie, lecz głoszonymi *in vulgari*, zasadnicza część tej popularnej literatury religijnej powstawała w języku polskim, co stanowi podstawowy wyróżnik piśmiennictwa, które poprzez przekaz ustny miało docierać do warstw *illiteratorum*. Powołując się na opinię znawcy średniowiecznej literatury bernardyńskiej, W. Wydry, można stwierdzić, iż

odpowiadający formacji intelektualnej elity kleru „związanej z konfesjonalem i amboną”, przy czym u obserwatorów dostrzega się brak dzieł z zakresu teologii uniwersyteckiej; *Spółczesność a książka*, s. 73; idem, *Klasztory średniowiecznego Poznania*, s. 421. Praktyczny wymiar bernardyńskiego księgozbioru podkreśla także S. B. Tomczak, *Biblioteka*, s. 329, 332; J. Krzyżaniakowa, *Szkoły i kultura intelektualna średniowiecznego Poznania*, s. 24; por. J. Kłoczowski, *Chryścianizm elit i mas*, s. 156.

⁹⁶ Przy analizie inwentarza biblioteki tarnowskiej i przeworskiej korzystałam z XVIII-wiecznego łacińskiego rękopisu *Katalogów bibliotek bernardynów w Dukli, Fradze, Gwoźdźcu, Przeworsku i Tarnowie*, przechowywanego w zbiorach Biblioteki Narodowej w Warszawie, mf. 47510.

⁹⁷ K. Sarnowska, *Bibliotheca*, s. 77-79.

⁹⁸ Podejmowana w tym miejscu charakterystyka literackiej spuścizny bernardynów obejmuje tylko pierwszą z dwóch wyróżnionych tu grup, związaną z życiem wewnętrznym zakonu. Twórczość religijna braci powstająca z myślą o upowszechnianiu jej wśród wiernych przedstawiona została w dalszej części pracy, w rozdziale poświęconym bernardyńskim technikom kształtowania religijności masowej.

dorobek literacki polskich obserwatorów o charakterze wewnątrzzakonnym pozostaje nadal w całości nierozpoznany, ponieważ średniowieczne rękopisy kryją jeszcze wiele niezidentyfikowanych tekstów, które winny stać się przedmiotem kwerendy i historycznoliterackich badań⁹⁹. Dlatego charakterystyka tej literatury, różnorodnej pod względem formalnym jak i tematycznym, opiera się jedynie na zachowanych, bądź tylko potwierdzonych źródłowo, zabytkach twórczości kilkunastu znanych pisarzy bernardyńskich. Tak skromny zasób źródłowy daje jednak pewien obraz poziomu intelektualnego zakonnych autorów (pośrednio także potencjalnych czytelników ich opracowań) oraz wskazuje na różnorodność ich zainteresowań, dyktowanych zwykle przez wewnętrzne potrzeby zakonu.

W piśmiennictwie powstającym na użytek wspólnoty pierwsze miejsce zajmowały prozatorskie i wierszowane teksty dydaktyczne adresowane do wszystkich braci oraz podręczniki dla nowicjuszy i słuchaczy klasztornych studiów. Wśród znanych zabytków tego rodzaju twórczości wymienić należy autorskie objaśnienia reguły zakonu i oparte na niej pouczenia: *Expositio regulae fratrum minorum* Bartłomieja z Bydgoszczy¹⁰⁰, *Admonitiones* Michała Bala¹⁰¹, *Formulae indulgentiarum* Jana z Komorowa¹⁰². Zasady obowiązujące braci w życiu zakonnym i pracy duszpasterskiej stawały się także tematem utworów wierszowanych, pisanych przez utalentowanych poetycko braci. Potwierdzenie tego znajdujemy w dorobku największego z bernardyńskich poetów średniowiecznych, Władysława z Gielniowa, autora *Taxate penitencie* (*Annis decem peniteat presbiter, si carne ruat...*), kompozycji będącej wierszowanym traktatem mnemotechnicznym, w którym wyliczone zostały grzechy i odpowiadające im według prawa kościelnego kary¹⁰³. Warto wspomnieć także o *Callis celestis patrie* Mariana z Jeziorka - utworze ascetycznym, ukazującym szeroki zakres wskazań moralnych zawartych w regule św. Franciszka¹⁰⁴.

⁹⁹ W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 14; idem, *Piśmiennictwo bernardyńskie*, s. 307. Autor przedstawił szczegółową, i jak dotąd najpełniejszą, charakterystykę średniowiecznego piśmiennictwa bernardyńskiego, na której oparłam własną analizę tego zagadnienia.

¹⁰⁰ Rkps BU we Wrocławiu; sygn. IV 196, s. 1-95v.

¹⁰¹ Są to pouczenia, które jako prowincjał Michał Bal wygłosił na kapitule w Krakowie w 1483 r.; rkps Bibl. Kór., sygn. 97, s. 152v-153; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 65-66; idem, *Bal Michał*, s. 228.

¹⁰² Z. Spieralski, *Jan z Komorowa*, w: PSB, t. X, s. 457; Nowy Korbut t. 2, s. 282-283.

¹⁰³ Rkps BJ, sygn. 4914 II, s. 33v-35; wyd. H. Kowalewicz, *Władysława z Gielniowa wierszowany traktat „Taxate penitencie”*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 4(1979), s. 167-173; W. Wydra, *Piśmiennictwo bernardyńskie*, s. 317.

¹⁰⁴ Marian z Jeziorka był pierwszym polskim prowincjałem (1467-1469) i prawdopodobnie również pierwszym wśród braci poetą, należącym przy tym do grona bernardyńskich scholarów. Immatrykulowany na Uniwersytet Krakowski w 1450 r., bakalaureat zdobył w 1454 r. za dziekanatu Andrzeja Grzymały z Poznania (*Album studiosorum*, t. I, s. 127; *Liber promotionum*, s. 43; *Księga*

Pogłębieniu wiedzy i życia duchowego braci miały służyć wspomniane już wyżej dzieła Jana ze Stobnicy – mistyczny traktat *Additiones super Sancti Bonaventurae Breviloquium* i *Historia totius vitae et passionis Domini nostri Jesu Christi* – oraz praca Jana Szklarka o tematyce kanonistycznej – *De calicibus*¹⁰⁵. Ten ostatni jest również autorem *Summula aurea brevissima de profectu novitiorum* – podręcznika wykorzystywanego w edukacji nowicjuszy (ok. 1480 r.), który zastąpiony został później przez *Manuale* Innocentego z Kościana (zm. 1541 r.), powstałe być może w okresie jego pobytu w Krakowie w latach 1515-1517¹⁰⁶. Do literatury podręcznikowej służącej edukacji kleryków oraz pracy zakonnych kaznodziejów, należy zaliczyć także dwa słowniki łacińsko-polskie opracowane przez Bartłomieja z Bydgoszczy (ok. 1480-1548), z których pierwszy, ukończony w 1532 roku¹⁰⁷ liczył około 4300 wyrazów polskich, a w drugim, powstałym w 1544 roku¹⁰⁸ autor zebrał ich ponad 10 000. Doniosłość tych prac, będących cennym źródłem do badań nad historią języka polskiego i dialektologii historycznej, sprawiła, iż Bartłomiej z Bydgoszczy uważany jest za najwybitniejszego leksykografa polskiego przed Janem Mączyńskim¹⁰⁹.

Przykładem twórczości literackiej bernardynów o tematyce geograficznej jest opis Ziemi Świętej (*Terrae Sanctae et urbis Hierusalem descriptio*) brata Anzelma Polaka (zw. także Jerozolimczykiem, zm. 1519-1522), będący efektem jego pobytu w Jerozolimie¹¹⁰. Dziełko to, sporządzone w oparciu o własne obserwacje autora oraz znane mu opisy Palestyny, przeznaczone było w pierwszym rzędzie dla pielgrzymów, stanowiło zapewne również lekturę miejscowych braci.

promocji, s. 43). Jak przekazują źródła zakonne, twórczość poetycką o podobnej tematyce uprawiali także inni bracia, jak Szymon z Lipnicy, Paweł z Wągrówca i Jan Szklarek; K. Kantak, *Z poezji bernardyńskiej w. XV i XVI*, „Pamiętnik Literacki” 28(1931), s. 415-419; H. Kowalewicz, *Poezja polsko-łacińska XV wieku*, w: *Sztuka i ideologia XV wieku*, s. 238.

¹⁰⁵ Por. s. 115.

¹⁰⁶ Rkps BN, sygn. BOZ 555; K. Kantak, *Sylwetki bernardynów poznańskich. Innocenty z Kościana*, KMP 7(1929), s. 39-51; H. E. Wyczawski, *Innocenty z Kościana*, w: SPPF, s. 179-180; W. Wydra, *Piśmiennictwo bernardyńskie*, s. 310.

¹⁰⁷ Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu (dalej AAP), sygn. Ms. 97.

¹⁰⁸ Bibl. Uniwersytecka w Poznaniu, inc. 169; Fragmenty tego słownika wyd. W. Wydra, W. R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, Wrocław 1995, s. 210-212.

¹⁰⁹ O Bartłomieju z Bydgoszczy i jego twórczości I. Kwilecka, H. Popowska-Taborska, *Bartłomiej z Bydgoszczy, leksykograf polski pierwszej połowy XVI wieku*, Wrocław 1977; *Bartłomiej z Bydgoszczy i jego dzieło*, red. H. Popowska-Taborska, Warszawa 1979; E. Szymańska, *Przyczynek do życiorysu i działalności pisarskiej Bartłomieja z Bydgoszczy*, „Język Polski” 60(1980), s. 331-338; W. Murawiec, *Bartłomiej z Bydgoszczy*, w: SPPF, s. 45-46.

¹¹⁰ Wydane zostało w 1512 r. jako dodatek do *Introductio in Claudii Ptholomei Cosmographiam...* Jana ze Stobnicy; por. s. 116, przyp. 60; K. Buczek, *Anzelm zwany Jerozolimczykiem*, w: PSB, t. I, s. 145; *Nowy Korbut*, t. 2, s. 7; H. E. Wyczawski, *Anzelm Polak*, w: SPPF, s. 32; M. Rechowicz, *Anzelm Polak*, w: EK, t. 1, kol. 736; J. Wiesiołowski, *Środowiska kościelne i kultura*, s. 298.

Podobnie jak w innych zakonach średniowiecznych również w działalności polskich franciszkanów obserwantów ważne miejsce zajmowało piśmiennictwo historiograficzne, podejmowane z myślą o upamiętnieniu dziejów wspólnoty i przekazaniu kolejnym pokoleniom braci pamięci o ich poprzednikach, zwłaszcza tych, którzy zapisali się w niej jako pełniący najważniejsze funkcje zakonne. Najcenniejszymi tego rodzaju zabytkami, stanowiącymi jednocześnie podstawowe źródło do badań nad średniowieczną historią bernardynów, jest *Memoriale ordinis fratrum minorum...* Jana z Komorowa (ok. 1465-1536), wieloletniego administratora zakonu¹¹¹ i najwybitniejszego bernardyna żyjącego na przełomie XV/XVI wieku, oraz *Catalogus fratrum mortuorum ordinis minorum de observantia...* autorstwa Innocentego z Kościana oraz jego współpracownika Józefa z Pońca (zm. 1557 r.)¹¹². Również inni bernardyni podejmowali się zadania utrwalania najważniejszych wydarzeń z życia zakonu oraz kraju, ale pozostałe po nich przekazy historiograficzne mają zwykle formę luźnych zapisków, notowanych okolicznościowo i przygodnie na wolnych kartach rękopisów czy inkunabułów. Wśród nich na uwagę zasługują zwłaszcza krótkie roczniki Celestyna z Poznania i Paulina ze Stramnic, odnalezione w dwóch inkunabułach poznańskich¹¹³ oraz *spominki* bernardynów z Sambora i Przeworska, wzbogacone o inne historyczne materiały, takie jak: wiersz o bitwie pod Grunwaldem *De magna strage alias o wielgiem pobiciu*, poczet królów Polski, rodowód Melsztyńskich i wiersz o Spytku z Melsztyna autorstwa bernardyna o inicjałach Io. de Ia¹¹⁴.

Na szerokie zainteresowania historyczne polskich obserwantów, obejmujące także dzieje Polski i Europy, wskazuje tzw. Kodeks Kuropatnickiego, stanowiący bogatą kolekcję tekstów historycznych, upowszechnianych w środowisku bernardyńskim¹¹⁵. Kolekcja ta powstawała stopniowo, początkowo w jednym z klasztorów franciszkańskich, gdzie w latach dwudziestych XV w., spisany został

¹¹¹ Sprawował funkcję gwardiana w klasztorze w Wilnie, Warszawie i Poznaniu oraz trzykrotnie powoływany był na urząd prowincjała (1517-1523, 1529-1532); H. E. Wyczawski, *Jan z Komorowa*, w: SPPF, s. 184-185.

¹¹² Kronika Jana z Komorowa i nekrolog Innocentego z Kościana, jako podstawowe źródła do dziejów bernardynów w średniowieczu przedstawione zostały we wstępie pracy, s. ???

¹¹³ Wyd. J. Nowacki, *Zapiski historyczne z lat 1410-1530 (z ksiąg Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu)*, „Studia Źródłoznawcze” 3(1958), s. 175-177. O Celestynie z Poznania zob. K. Kantak, *Sylwetki bernardynów poznańskich. Celestyn z Poznania i inkunabuły po nim pozostałe*, KMP 13(1935), s. 104-112.

¹¹⁴ *Spominki minorytów samborskich 1455-1501; Spominki przeworskie*, wyd. A. Bielowski, MPH III, Lwów 1878, s. 252, 272-278; W. Bruchnański, *Łacińska i polska poezja w Polsce średniowiecznej*, w: idem, *Między średniowieczem a romantyzmem*, wybór i oprac. J. Starnawski, Warszawa 1975, s. 45; W. Wydra, *Piśmiennictwo bernardyńskie*, s. 311.

¹¹⁵ Rkp BN, sygn. 3003 I (Lat. QIV8). Szczegółową analizę tego zabytku przedstawił J. Wiesiołowski, *Kolekcje historyczne w Polsce średniowiecznej XIV-XV wieku*, Wrocław 1967, s. 26-28.

Rocznik Małopolski i Kronika Dzierzwy, a od drugiej połowy XV w. do początku XVI w. pracę nad nią kontynuowali obserwanci w Lublinie. Z uzupełnionych przez nich tekstów szczególnie cenną wartość przedstawiają wierszowane katalogi papieży, cesarzy i królów Polski, w których autorzy (autor?), zapewne bernardyńscy, posługując się mnemotechniczną formą abecedariuszową przedstawili w skrócie dzieje chrześcijańskiego świata¹¹⁶. Charakter glos marginalnych i interlinearnych, naniesionych w tej części Kodeksu Kuropatnickiego pozwala przypuszczać, iż cykl wierszy o papieżach, cesarzach i królach polskich służył także historycznej edukacji młodego pokolenia zakonników¹¹⁷.

Ważnym autorskim zabytkiem zamykającym tę kolekcję jest *Wiersz o spustoszeniu Sambora* Władysława z Gielniowa (inc. *Inde lupus surgens cum Turcis tot rapit agnos...*), zapisany na ostatniej karcie inkunabułu dołączonego do Kodeksu Kuropatnickiego po 1501 roku¹¹⁸. Utwór ten powstał w 1498 r., lub w krótkim czasie po najeździe wojsk turecko-tatarsko-wołoskich na południowo-wschodnie rubieże kraju, (latem 1498 r.), spowodowanym fiaskiem wyprawy Jana Olbrachta na Mołdawię. Opisując zniszczenie, jakiego doświadczył w czasie tego najazdu Sambor a wraz z nim bernardyński klasztor¹¹⁹, Władysław włączył się w poczet zakonnych pisarzy-historiografów, zaangażowanych nie tylko w sprawy wspólnoty, ale i kraju.

Kolejną grupę utworów należących do literatury wewnątrzakonnej, pisanych z myślą o duchowym rozwoju braci, tworzą łacińskie pieśni i wiersze o tematyce religijnej, które w porównaniu z liczbą zachowanych bernardyńskich zabytków poetyckich w języku polskim znane są w znacznie mniejszym wymiarze. Pierwszorzędne miejsce zajmuje w tym względzie rękopis zatytułowany *Corona Virginis Marie*, sporządzony na początku XVI w. przez brata Seweryna, prawdopodobnie w klasztorze w Kobylinie (bądź w jednym z pozostałych konwentów wielkopolskich), w którym obok trzech rozbudowanych exemplów zachęcających do

¹¹⁶ Ibidem, s. 27; W. Wydra, *Z pogranicza poezji, historii i mnemotechniki. Wierszowane katalogi papieży, cesarzy i królów polskich w Kodeksie Kuropatnickiego*, w: *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, red. T. Michałowska, Wrocław 1989, s. 191-202.

¹¹⁷ Ibidem, s. 192.

¹¹⁸ *Spustoszenie Sambora r. 1498. Wiersz*, wyd. A. Bielowski, MPH III, s. 253-254; polski przekład utworu w: *Toć jest dziwne a nowe. Antologia literatury polskiego średniowiecza*, oprac. A. Jelicz, Warszawa 1987, s. 213 (przeł. E. Głębińska); podaje za W. Wydrą, *Władysław z Gielniowa*, s. 229.

¹¹⁹ W czasie najazdu na Sambor większość braci, podobnie jak miejscowa ludność, ratowała się ucieczką. W klasztorze pozostali tylko dwaj starsi bracia (Jan i Bogusław), którzy ponieśli tam śmierć i wspomniani byli później jako męczennicy. Większość zakonników dostała się do niewoli a kompleks kościelno-klasztorny został ograbiony i spalony; Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 268-275; A. Chadam, *Sambor*, s. 311; M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 102.

odmawiania koronki i pochodzących z franciszkańskich *Fioretti*, autor zanotował teksty ośmiu anonimowych łacińskich pieśni ku czci Matki Bożej i jednej polskiej, zaczynającej się od słów: *Bądź wesoła Panno czysta*¹²⁰. Poza wartością tekstową rękopis ten stanowi także cenne źródło do poznania kultury muzycznej bernardynów, która - jak wskazują na to zapisane w *Corona Virginis Marie* wielogłosowe melodii pieśni – czerpała już wyraźnie z nurtu włoskiej muzyki renesansowej¹²¹.

Spośród znanych imiennie poetów zakonnych, których łacińskie pieśni religijne, wiersze i modlitwy przetrwały do naszych czasów, należy w pierwszym rzędzie wymienić Władysława z Gielniowa, wspomnianego już przy okazji charakterystyki dydaktycznej i historiograficznej twórczości bernardynów¹²². Z tej części jego dorobku znanych jest kilkanaście utworów o różnorodnej tematyce i formie: autobiograficzny wiersz napisany z okazji złożenia ślubów zakonnych (1 VIII 1462 r. - w święto św. Piotra w Okowach), o incipicie *Anno Christi milleno quadrin sexin secundo*, antyfona *contra paganos* zaczynająca się od charakterystycznego dla Gielniowczyka motta, którym rozpoczynał każde kazanie: *Iesus Nazareus, Rex Iudaeorum*¹²³, wierszowane epitafium ku czci Szymona z Lipnicy (inc. *Serve Dei, Simon, tu Francisci proles*), modlitwa do św. Brygidy (*Oracio de beata Birgitta*, inc. *Beatissima Birgitta*), pieśń maryjna o incipicie *Imperatrix angelorum* oraz wierszowany mnemotechniczny komentarz alegoryczny do *Pieśni nad pieśniami*, którego pierwszy wers brzmi: *Ad cantica canticorum verto me, nam dulcor horum*¹²⁴. Do grupy łacińskich utworów Władysława z Gielniowa zalicza się także pięć wierszy zapisanych w inkunabule nr 531 Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu, wszystkie zawierające akrostych *IESUS*

¹²⁰ Rkps Bibl. Raczyńskich w Poznaniu, sygn. 1361: *Cornula sive Koronka*, wyd. H. Kowalewicz (oprac. muzyczne M. Perz), *Z opowiadań średniowiecznych*, Warszawa 1974, s. 27-150. Dzięki formie akrostychu, w jakiej napisana została pieśń o incipicie *Salve, sancta parens*, można odczytać imię jej autora – nieznanego bliżej Stanisława.

¹²¹ Rękopis brata Seweryna zawiera kilka przykładów włoskiej formy *lauda*; M. Perz, Wstęp do: *Cornula sive Koronka* (opracowanie muzyczne), s. 87-88; S. Graciotti, *Włoskie tradycje i synkretyzm kultur w polskiej „Koronce” z początku XVI wieku*, w: ibidem, *Od Renesansu do Oświecenia*, t. 1, Warszawa 1991, s. 166.

¹²² T. Witczak, *Literatura średniowiecza*, Warszawa 1990, s. 98-99. Polska twórczość tego poety omówiona została w rozdziale poświęconym charakterystyce bernardyńskiej pieśni „nowej”, s. 204-208.

¹²³ Podobnie jak *Wiersz o spustoszeniu Sambora*, antyfonę tę napisał Władysław w 1498 r. po najeździe turecko-tatarsko-włoskim na terytorium Rzeczypospolitej. O jej szerokim rozpowszechnieniu i dużej popularności świadczy fakt, iż śpiewana była w trakcie XVII-wiecznych wojen obronnych Polski, a w konwentach bernardyńskich odmawiana była do połowy XVIII w.; W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 218.

¹²⁴ Pierwszego zbiorowego wydania wszystkich łacińskich (i polskich) utworów zaliczanych do dorobku Władysława z Gielniowa dokonał W. Wydra, opatrując je szczegółowym komentarzem edytorskim, zawierającym także pełną informację na temat wcześniejszych wydań i literatury przedmiotu; *Władysław z Gielniowa*, s. 215-246.

CRISTUS MARIA LADISLAUS, wśród których przeważają kompozycje ku czci świętych: *Metra de s. Thoma Apostolo* (inc. *Indorum doctor est Thomas Didimus ipse*), *Metra de sancto Gallo* (inc. *Iam, iam clericuli veniunt solemnia Galli*), *Metra de stigmatibus sancti Francisci* (inc. *In cruce Franciscus Christi, quia gloriabatur*), *Metra in Die Animarum* (inc. *Iam pueri videant loca penarum metuenda*) i *Metra de nativitate Domini* (inc. *Iam Puer est natus, pueri Puero iubilate*)¹²⁵.

Listę znanych imiennie zakonnych autorów poezji łacińskiej o charakterze dewocyjnym zamyka Fabian Orzeszkowski (1495-1575), tworzący już w epoce renesansu, z dorobku którego zachowały się jedynie utwory ku czci Pięciu Braci Męczenników oraz zmarłych w opinii świętości i cieszących się już szerokim kultem współbraci - Władysława z Gielniowa (zm. 1505 r., beat. 1750 r.) i Rafała z Proszowic (zm. 1534 r.)¹²⁶. Z bernardyńskim kręgiem poetyckim badacze przedmiotu wiążą także powstanie kilku anonimowych zabytków: mającej formę abecedariusza *Historii o Trzech Królach* (inc. *Adorare Dominum*), *Pieśni przed wojną z Turkami* (inc. *Et tu Genetrix pia*) i utworu *Mater hic est filia*¹²⁷. Polscy obserwanci mieli także swój udział w tworzeniu nowych kompozycji sekwencyjnych, związanych z kultem liturgicznym, lecz trudno określić stopień ich zaangażowania w tym zakresie, ponieważ zachowało się jedynie kilka anonimowych sekwencji proveniencji bernardyńskiej¹²⁸.

Charakteryzując całość bernardyńskiego piśmiennictwa wewnątrzzakonnego należy wspomnieć także o polskojęzycznej części tej twórczości, powstającej przede wszystkim z myślą o nie znających łaciny członkach zakonnej wspólnoty (w najszerszym znaczeniu tego pojęcia) – o braciach laikach czy pozostających pod duchową opieką zakonu tercjarkach (i tercjarzach). Dla nich to w pierwszym rzędzie dokonywano przekładu zakonnej reguły oraz wielu łacińskich tekstów o charakterze modlitewnym, ascetycznym i parenetycznym oraz psalmy i pieśni. Nie omawiając szczegółowo całej zachowanej tego rodzaju spuścizny bernardyńskiej, warto zwrócić jedynie uwagę na kilka najciekawszych i cennych zabytków. Szczególną uwagę

¹²⁵ Ibidem, s. 247-258.

¹²⁶ K. Kantak, *Sylwetki bernardynów poznańskich. Fabian Orzeszkowski 1495-1575*, KMP 6(1928), s. 86-94; idem, *Z poezji bernardyńskiej*, s. 421-423; H. E. Wyczawski, *Orzeszkowski(Nucius)Fabian*, w: PSB, t. XXIV, s. 320; idem, *Orzeszkowski(Nucius)Fabian (1495-1575)*, w: SPPF, s. 359.

¹²⁷ Wyd. H. Kowalewicz, „*Historia o Trzech królach*” i „*Pieśń przed wojną z Turkami*”. Dwa zabytki polsko-łacińskiej poezji średniowiecznej, „*Pamiętnik Literacki*” 51(1960), z. 3, s. 261-272; idem, *Pieśń „Cesarzowo wszech naświętsza” i łaciński pierwowzór pieśni „Maryja, Panno szlachetna”*. Nieznane zabytki polskiej i łacińskiej poezji bernardyńskiej, „*Pamiętnik Literacki*” 53(1962), z. 2, s. 471; W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 17.

¹²⁸ Z uwagi na liturgiczne przeznaczenie tego rodzaju kompozycji zostały one omówione w końcowej części rozdziału, traktującej o bernardyńskim *officium divinum*, por. s. 140-142.

badaczy zwraca utwór z zakresu zakonnej dydaktyki - *Modus preparandi se ad mensam et de obiectis assumendis*¹²⁹, będący wierszowanym pouczeniem o zachowaniu się przy stole, określony przez W. Wydrę jako rodzaj „zakonnego, bernardyńskiego Słoty”¹³⁰. Jego adresatami byli wszyscy zakonnicy uczestniczący we wspólnotowych posiłkach w refektarzu, na co wskazuje treść utworu, w którym można wyróżnić trzy części: ogólne wskazania dotyczące zachowania się w trakcie posiłków, całotygodniowy „zestaw” ewangelicznych tematów, które zakonnicy powinni rozważać podczas obiadów i kolacji w ciągu kolejnych dni tygodnia oraz kończące utwór napomnienie o właściwym zachowaniu się braci w trakcie czytanej na głos w refektarzu lektury.

Bogaty zestaw polskich tekstów pisanych z myślą o rozwoju duchowym tercjarek zawierał z kolei modlitewnik z około 1520 r., (obecnie już nieistniejący), powstały prawdopodobnie w jednym z małopolskich konwentów bernardyńskich, którego zasadniczą część stanowił rękopis *Wigilii za umarłe ludzie duszam w czyśćcu barzo pomocnych*¹³¹. Obok kilkunastu psalmów stanowiących przekład brewiarzowego *officium defunctorum*, na sześciu ostatnich kartach dopisane zostały (przez późniejszego skryptora) jeszcze trzy inne teksty: *Siedm wiesiela, które Panna Maryja zjawiała świętemu Tomaszowi, jarcybiskupowi kantuaryjenskiemu, Koronka Pana Jezusa: Trzydzieści i trzy pacierze oraz Pieśń o Pannie Maryjej* (inc. *O Maryja, kwiatku panieński*)¹³².

Na końcu należy wymienić kilka zabytków rodzimej prozy religijnej, które mniej lub bardziej wyraźnie łączy się ze środowiskiem literackim bernardynów. Pierwszorzędne miejsce zajmuje w tym gronie anonimowe *Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa*, zwane *Rozmyślaniem przemyskim* powstałe w XV w. i zachowane w unikatowej kopii z początku XVI wieku¹³³. Obok *Żywota Pana Jezu Krysta* Baltazara Opeca jest ono drugim znanym polskim średniowiecznym utworem fabularnym o konstrukcji

¹²⁹ Rkps BPB, sygn. 19/R, s. 362-365; wyd. W. Wydra, W. R. Rzepka, *Teksty polskie z pierwszej połowy XVI wieku (z Rękopisu nr 19/R Biblioteki Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie)*. Cz. III, SO 37(1980), s. 127-132 (transliteracja i transkrypcja).

¹³⁰ Ibidem, s. 135-136.

¹³¹ Rkps ten należał do zbiorów Bibl. Ordynacji Krasieńskich w Warszawie; wyd. R. Mazurkiewicz, *Staropolskie „officium defunctorum” (Wigilie za umarłe ludzie duszam w czyśćcu barzo pomocne)*, SO 57(2000), s. 79-106.

¹³² Ibidem, s. 79; zob. także W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 17.

¹³³ rkps BN 8024 III, dawniej własność Biblioteki Kapituły Greckokatolickiej w Przemyślu, sygn. I. M. S. nr 14; wyd. A. Brückner, *Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa*, Kraków 1907; S. Vrtel-Wierczyński, *Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa* tzw. *przemyskie. Podobizna rękopisu*, Warszawa 1952; F. Keller i W. Twardzik, *Rozmyślanie przemyskie* (transliteracja, transkrypcja, podstawa łacińska, niemiecki przekład), Weiher-Freiburg 1998; W. Wydra, W. R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska*, s. 125-134. Analiza literacka tekstu T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 2002, s. 597-607.

biograficznej i jednym z najcenniejszych rodzimych zabytków literackich tego okresu, uznawanym również za unikat w skali europejskiej. Na bernardyńskie autorstwo

Rozmyślania mogą wskazywać wyeksponowane w nim wątki dewocyjne, znamienne dla duchowości tego zakonu – kult Niepokalanego Poczęcia NMP oraz św. Anny¹³⁴. Za bernardyńską proveniencją *Rozmyślania przemyskiego* opowiedział się K. Górski, a za nim również W. Wydra, według którego XVI-wieczny rękopis zawierający kopię *Rozmyślania* powstał prawdopodobnie w klasztorze lwowskim lub w jednym z konwentów Małopolski wschodniej i mógł być przeznaczony dla jednej z żeńskich wspólnot bernardyńskich, na co wskazują żeńskie formy osobowe w modlitwach maryjnych znajdujących się na końcu tekstu narracyjnego¹³⁵. Do zabytków polskiej prozy narracyjnej, których autorami mogli być bernardyni, zalicza się także wspomniany już *Żywot Pana Jezu Krysta* Baltazara Opeca oraz trzy teksty skopiowane w 1544 r. przez Wawrzyńca z Łaska – *Sprawę Chędogą o męce Pana Chrystusowej*, *Ewangelię Nikodema* i *Historię Trzech Króli*¹³⁶.

Charakterystyki kultury umysłowej bernardynów dopełnia hipoteza o powiązaniu klasztoru krakowskiego z działającymi w tym mieście w drugiej połowie XV w. dwoma drukarniami - najstarszą funkcjonującą na ziemiach polskich tłocznia należącą przypuszczalnie do wędrownego drukarza Kaspra Straubego oraz z oficyną wydawniczą Szwajpolta Fiola i Jana Turzona¹³⁷. Główną przesłanką, na jakiej opiera się przypuszczenia o związkach konwentu na Stradomiu z tłocznia Straubego jest potwierdzona źródłowo informacja o tym, iż bernardyni krakowscy rozsyłali do klasztorów prowincji i za granicę egzemplarze dzieła Franciszka de Platea *Opus restitutionum* wydane przez Straubego w 1475 roku¹³⁸. Charakter działalności

¹³⁴ K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 81; Z. Kążyńska, *Warstwy stylistyczne „Rozmyślania przemyskiego”*, w: *Język polski – historia i współczesność*, red. Z. Kążyńska, Z. Zagórski, Poznań 1995, s. 173-175.

¹³⁵ W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 18, 136-137, przyp. 65. Badacz ten odrzuca jednocześnie hipotezę K. Świerzowskiego, upatrującego autora *Rozmyślania przemyskiego* wśród dominikanów z klasztoru w Przemyślu; K. Świerzowski, „*Rozmyślanie przemyskie*”. *Apokryf z przełomu XV i XVI wieku*, w: *Z dziejów kultury i literatury Ziemi Przemyskiej*, red. S. Kostrzewska-Kratochwilowa, t. 1, Przemyśl 1969, s. 8.

¹³⁶ K. Górski, *Zarys dziejów duchowości*, s. 82, 83. Szczegółową analizą tych zabytków zajęła się m.in. M. Adamczyk, *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*, Poznań 1980; eadem, *Religijna proza narracyjna do końca XVI wieku*, w: *Proza polska w kręgu religijnej inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, Lublin 1993, s. 7-40.

¹³⁷ M. Błońska, *Próba nowego spojrzenia na dzieje krakowskiej oficyny drukarskiej Szwajpolta Fiola (około 1483-1491)*, „Rocznik BN” IV(1968), s. 51-62; A. Kawecka-Gryczowa, *Dzieje drukarstwa w Polsce XV i XVI wieku. Stan badań i postulaty*, w: *Dawna książka i kultura*, s. 17-21; W. Szelińska, *Rola książki*, s. 201. O pierwszych drukarniach w Krakowie także B. Geremek, *Poziomy kultury*, s. 373-376.

¹³⁸ Podaję za W. Wydrą, *Piśmiennictwo bernardyńskie*, s. 308. Autor przypuszcza, iż klasztor na Stradomiu mógł również służyć przez pewien czas za lokum tej drukarni. Zagadnienie to omawia

wydawniczej Fiola i Turzona, drukujących w latach 1490-1492 teksty liturgiczne w języku cerkiewno-słowiańskim dla potrzeb cerkwi na Litwie i Rusi oraz prowadzona na tych terenach przez franciszkanów obserwantów akcja misyjna skłoniły z kolei J. Fijałkę do wysunięcia hipotezy o zaangażowaniu bernardynów w pracę tej drukarni¹³⁹.

Przedstawiona powyżej ogólna charakterystyka kultury umysłowej franciszkanów obserwantów w średniowieczu pozwala przyjąć, iż bernardyńscy duszpasterze uzyskiwali rzetelne i praktyczne przygotowanie do pełnienia powierzanych im zadań, zwłaszcza kaznodziejskich i spowiedniczych. Ograniczenie formacji intelektualnej braci do systemu szkolnictwa wewnątrzzakonnego rekompensowała w dużej mierze obecność w zakonie przedstawicieli środowiska uniwersyteckiego, którzy pełniąc funkcję lektorów klasztornych studiów i niejednokrotnie kontynuując działalność naukową i literacką, mieli zasadniczy wpływ na poziom życia umysłowego całej wspólnoty, przynajmniej w pierwszych dziesięcioleciach jej funkcjonowania. O tym, iż zakon dbał o właściwą formację intelektualno-duchową swoich kaznodziejów i spowiedników świadczą również zakładane przy wszystkich klasztorach biblioteki, w zbiorach których nie brakowało rękopisów i inkunabułów zawierających dzieła bernardyńskich autorów. Zachowane zabytki tej rodzimej twórczości - różnorodne pod względem tematyki, formy literackiej i przeznaczenia – oraz ślady powiązania krakowskiego konwentu z miejscowymi oficynami wydawniczymi wskazują, iż książka i szeroko pojęta kultura literacka zajmowały ważne miejsce w życiu wewnątrzzakonnym obserwantów i miały znaczny wpływ na jakość prowadzonej przez nich działalności duszpasterskiej.

3. Liturgia bernardyńska

Fundament duchowej formacji bernardyńskich duszpasterzy stanowiło *officium divinum* – sprawowanie Eucharystii i liturgii godzin - które jako podstawowa funkcja duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego również u bernardynów zajmowało

szczegółowo A. Kawecka-Gryczowa, *Z dziejów polskiej książki w okresie Renesansu. Studia i materiały*, Wrocław 1975, s. 24; eadem, *Dzieje drukarstwa*, s. 19; eadem, *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, t. 1: *Małopolska*, cz. 1: *Wiek XV-XVI*, red. A. Kawecka-Gryczowa, Wrocław 1983, s. 222.

¹³⁹ J. Fijałek, *Początki cenzury prewencyjnej w kościele rzymsko-katolickim i w Polsce*, w: *Studia staropolskie. Księga ku czci Aleksandra Brücknera*, Kraków 1928, s. 143-144. K. Kantak zwrócił przy tym uwagę na inną pośrednią przesłankę dla tej hipotezy - fakt pełnienia przez Jana Turzona funkcji syndyka klasztoru bernardynów w Krakowie K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 172.

pierwszorzędne miejsce w sferze życia klasztornego¹⁴⁰. Jako zakon Braci Mniejszych czerpali oni z tradycji minoryckiej także na płaszczyźnie liturgicznej, sprawując służbę Bożą w rycie franciszkańskim, powstałym w ciągu XIII w. w oparciu o liturgię rzymską, a dokładnie według *Officium Capelli Pontifici* na Lateranie¹⁴¹. Zreformowane i ubogacone przez franciszkanów modlitwy mszalne i brewiarzowe zyskały w krótkim czasie aprobatę papieża Mikołaja III, który w 1227 r. polecił wprowadzić franciszkański mszał i brewiarz we wszystkich bazylikach Rzymu¹⁴². Zakorzenie w XIII-wiecznej tradycji zakonnej i stosunkowo ubogi zasób średniowiecznych bernardyńskich rękopisów liturgicznych¹⁴³ wpływają na sposób potraktowania zagadnienia liturgii tego zakonu poprzez odwoływanie się do rytu franciszkańskiego, jego przepisów i zwyczajów obowiązujących wszystkie wspólnoty minoryckie i określanie na tej podstawie specyfiki bernardyńskiego *officium divinum*.

Mszał Braci Mniejszych oprócz *ordinarium missae* zawierał również modlitwy kościołów lokalnych, w których bracia prowadzili działalność duszpasterską. Analiza franciszkańskich ksiąg liturgicznych zachowanych w polskich archiwach zakonnych pozwoliła na opracowanie ogólnej charakterystyki minoryckiego *ordinarium missae* – jego specyfiki, recepcji przez rodzime zakony i przemian, jakie dokonywały się w ciągu kolejnych wieków sprawowania liturgii¹⁴⁴. Odznacza się ono schematycznym układem śpiewów liturgicznych i tekstów mszalnych, co „wskazuje na jednolitą i żywą tradycję zakonu”¹⁴⁵. Wraz z końcem XIII w. zaznacza się wpływ innych ośrodków liturgiczno-muzycznych na *ordinarium missae* Braci Mniejszych – w XV w. liturgików dominikańskich a później jeszcze silniej diecezjalnych. W drugiej połowie XV w.

¹⁴⁰ O kapłańskim obowiązku sprawowania mszy w niedziele i inne święta i zasadach, na jakich miał być on wypełniany w średniowieczu ostatnio I. Skierska, *Obowiązek mszalny w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2003, s. 108-114 (tam starsza literatura przedmiotu).

¹⁴¹ H. Holzapfel, *Handbuch*, s. 225, 229; K. Kantak, *Z liturgii bernardyńskiej przedtrydenckiej*, „Mysterium Christi” 2(1931), nr 7, s. 322. Bardzo skrótowo zagadnienie sprawowania *officium divinum* w klasztorze lubelskim potraktował J. R. Marczewski, *Działalność duszpasterska Kościoła*, s. 312-313.

¹⁴² Planowane przez Grzegorza IX ujednolicenie liturgii Kościoła rzymskiego według rytu franciszkańskiego przeprowadził dopiero Pius V w roku 1568 i 1570 (nowy brewiarz i mszał); E. Lenart, *Franciszkański ryt*, w: EK, t. V, Lublin 1989, kol. 572; P. Szczaniecki, *Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy św.*, Poznań 1962, s. 9-10.

¹⁴³ W zbiorach Biblioteki Archiwum Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie zachowało się 25 ksiąg liturgicznych proveniencji bernardyńskiej pochodzących sprzed 1563 r. – 12 graduałów, 5 psalterzy i 8 antyfonarzy. Charakterystykę tego zasobu podaje E. Lenart, *Przedtrydenckie rękopisy liturgiczne w Bibliotece Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie*, ABMK 48(1984), s. 133-179.

¹⁴⁴ Zagadnieniem tym zajął się szczegółowo J. Pikulik, *Franciszkańskie „Ordinarium Missae” w średniowiecznej Polsce*, „Studia Theologica Varsaviensia” 10(1971), z. 2, s. 111-130.

¹⁴⁵ J. Pikulik, op. cit., s. 128.

kanon mszalny wzbogaca się o nowe schematy liturgiczne (XI-XIV)¹⁴⁶, zalecane we wskazaniach rubrycystycznych do stosowania na uroczystości adwentowe, roratnie, wielkopostne i paschalne, których pojawienie wiąże się (przynajmniej czasowo) początkiem działalności bernardynów. Z tego okresu pochodzą pierwsze noty w języku polskim oraz cztery nieznane dotąd kompozycje *Kyrie* oraz *Sanctus*. Przypuszcza się, iż mogą one stanowić przykład rodzimej liturgicznej twórczości zakonnej¹⁴⁷. We franciszkańskim *ordo missae* spotyka się również typowe dla średniowiecznej liturgii tropy (poetyckie uzupełnienia) do *Kyrie*, *Gloria* i *Sanctus*. Jednym z ciekawszych przykładów tropowania śpiewów liturgicznych przez minorytów jest rozbudowane *Gloria* wykonywane podczas uroczystości Niepokalanego Poczęcia¹⁴⁸, odnotowane również w bernardyńskich rękopisach mszalnych.

Horae canonicae sprawowane były przez bernardynów na podstawie brewiarza franciszkańskiego, który – jak już wspomniano – stanowił zreformowaną formę brewiarza rzymskiego (stosowanego w papieskiej kaplicy od ok. 1213 r.), zatwierdzonego przez kapitułę zakonu w 1230 r. Szczególny wpływ na rozwój *officium divinum* Braci Mniejszych miał generał zakonu Haymo z Faversham – reformator przepisów rubrycystycznych zakonu¹⁴⁹, propagator „zastąpienia psalterza rzymskiego (św. Hieronima) psalterzem galijskim, skrócenia czytań, wprowadzenia własnych tekstów, zwłaszcza oficjów rymowanych (*historiae*), hymnów (nie było ich w brewiarzach rzymskich), wzbogacenia rubryk i kalendarza rozszerzonego o uroczystości własnych świętych”¹⁵⁰. Do nadania specyfiki franciszkańskiej modlitwie brewiarzowej przyczynił się również Julian ze Spiry, autor wielu, tak

¹⁴⁶ M. Janocha, *Ewolucja liturgii mszalnej w XIV i XV wieku w Polsce w świetle źródeł ikonograficznych*, w: *Sztuka około 1400. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki. Poznań, listopad 1995*, t. 2, Warszawa 1996, s. 297-317.

¹⁴⁷ J. Pikulik, op. cit., s. 129.

¹⁴⁸ *Quoniam tu solus Sanctus, Mariam praeservasti
Tu solus Dominus, Mariam fabricasti.*

Tu solus Altissimus, Mariam sublimasti, Jesu Christe. Podaję za J. Pikulikiem, op. cit., s. 127. Problematykę średniowiecznego tropowania śpiewów liturgicznych opracował J. Woronczak, *Tropy i sekwencje w literaturze polskiej do połowy XVI wieku*, „Pamiętnik Literacki” 43(1952), z. 1-2, s. 335-374; H. Kowalewicz, *Polska twórczość sekwencyjna wieków średnich*, w: *Średniowiecze. Studia o kulturze*, red. J. Lewański, t. II, Wrocław 1965, s. 135-139; zob. także, T. Witczak, *Literatura średniowiecza*, s. 88 n.; T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 221-231.

¹⁴⁹ Opracowane w 1243 i uzupełnione w 1244 i 1251 r. funkcjonują do dziś jako *ordines divini officii*; H. Holzapfel, *Handbuch*, s. 229-230; W. Danielski, *Brewiarz*, w: EK, t. 2, kol. 1066; E. Lenart, *Przedtrydenckie rękopisy*, s. 159.

¹⁵⁰ E. Lenart, *Franciszkański ryt*, kol. 573.

charakterystycznych dla średniowiecza, oficjów rymowanych tzw. *historiae* (*historiae rhythicae, rimatae*), z których część znajduje się do dziś w zakonnych brewiarzach¹⁵¹.

Mimo, iż *proprium sanctorum* (część brewiarza albo mszału zawierająca oficja brewiarzowe bądź formularze mszalne na poszczególne uroczystości świętych Pańskich) w mszale i liturgii godzin zostało przez Braci Mniejszych przyjęte zgodne z rytym rzymskim, odznaczało się jednak innym, własnym obrzędem świąt franciszkańskich¹⁵². Potwierdzeniem tej liturgicznej specyfiki zakonu mogą być *historiae rhythicae* na święta: Franciszka z Asyżu (4X), Antoniego z Padwy (13VI), Klary (11VII) i Dominika oraz układane przez braci teksty mszalne i sekwencje ku czci franciszkańskich świętych i błogosławionych, których święta pojawiały się kolejno w rzymskim kalendarzu liturgicznym: Franciszka z Asyżu (1228), Antoniego z Padwy (1231), Dominika (1234), Klary (1255), Ludwika IX, króla Francji (1297) i Stygmatów św. Franciszka z Asyżu (ok. 1337)¹⁵³.

Swoistość liturgii bernardyńskiej wyznacza więc przede wszystkim układ kalendarza liturgicznego przyjętego i uzupełnianego przez władze zakonu¹⁵⁴. W zasadniczym kształcie jest to kalendarz franciszkański, obejmujący wszystkie święta ogólnozakonne, wzbogacony przez kult liturgiczny polskich i własnych (bernardyńskich) świętych i błogosławionych, i podający ryt (*dignitas*) wszystkich obchodzonych świąt według określonych przez władze zakonne stopni (klas)¹⁵⁵. Warto dodać, iż zwyczaj ustalania hierarchii świąt według stopni wywodzi się z XIII-wiecznej tradycji franciszkańskiej, utrwalonej i rozpowszechnionej w całym Kościele w ciągu XV w. W zbiorach rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej zachował się kalendarz

¹⁵¹ Według B. Gładysza to właśnie franciszkanie przeszczepili na grunt polski oficjum rymowane, które po reformie brewiarza rzymskiego w 1568 r. przetrwało tylko w brewiarzu dominikańskim i franciszkańskim; B. Gładysz, *O łacińskich oficjach rymowanych z polskich źródeł średniowiecznych*, „Pamiętnik Literacki” XXX (1933), s. 326 (313-351); T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 232. Dominująca od końca XIII i w ciągu XIV w. w Kościele zachodnim liturgia franciszkańska miała znaczny wpływ na całą obrzędowość późnośredniowiecznego Kościoła polskiego; J. Wierusz Kowalski, *Historia kultu katolickiego w dobie średniowiecza*, w: *Katolicyzm średniowieczny*, red. J. Keller, Warszawa 1977, s. 365.

¹⁵² P. Sczaniecki, *Służba Boża*, s. 11.

¹⁵³ Od 1568 r. lista ta powiększała się sukcesywnie o kolejnych ponad 20 innych świętych; E. Lenart, *Franciszkański ryt*, kol. 573.

¹⁵⁴ O kanonie świąt nakazanych (tj. objętych obowiązkiem mszalnym) w XIV-XV w. w Kościele polskim ostatnio I. Skierska, *Obowiązek mszalny*, s. 37-40.

¹⁵⁵ E. Lenart, *Przedtrydenckie rękopisy*, s. 158. Między rytym rzymskim a franciszkańskim istniały duże różnice w klasyfikacji świąt franciszkańskich wpisanych do kalendarza rzymskiego. Średniowieczny ryt świąt scharakteryzował W. Schenk, *Kult liturgiczny św. Stanisława Biskupa na Śląsku w świetle średniowiecznych rękopisów liturgicznych*, Lublin 1959, s. 36-37. Autor podaje najczęściej stosowane w średniowieczu nazwy stopni świąt powołując się na opracowanie Grotefenda, *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, Bol. II, Abt. 1, Hannover 1892, s. 60.

bernardynów krakowskich (bądź diecezji krakowskiej) z 1482 r., uzupełniony po 1505 r., w którym pod polskimi nazwami miesiące zapisane zostały uroczystości, wspomnienia i święta obchodzone według przyjętych przez zakon stopni¹⁵⁶.

Do najważniejszych, a więc najwyżej klasyfikowanych świąt w kalendarzu bernardyńskim zalicza się – podobnie jak w całym zakonie franciszkańskim – święto Franciszka z Asyżu obchodzone jako święto I klasy z oktawą i Bernardyna ze Sieny - obchodzone w tym rycie tylko u obserwantów; Dominika i Klary jako podwójne I klasy bez oktawy (*duplex maius*), natomiast Antoniego z Padwy, Bonawentury, Ludwika, Stygmatów św. Franciszka z Asyżu, Elżbiety Węgierskiej i Wszystkich Świętych Zakonu Braci Mniejszych (29 XI) jako święta podwójne II klasy (*duplicia minora*). Do tej ostatniej grupy obserwanci zaliczali jeszcze święto Paschalisa Baylon (17 V). We wszystkich wspólnotach minoryckich wspominano uroczystości również rocznice najważniejszych dla zakonu wydarzeń: zatwierdzenie *Reguły* połączone z odnowieniem profesji zakonnej (16 IV), translację św. Franciszka do bazyliki patriarchalnej w Asyżu (25 V), kanonizację założyciela zakonu (16 VII) i znalezienie jego ciała (12 XII)¹⁵⁷. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że bernardyni angażowali się w rozszerzanie kultu franciszkańskich świętych poza liturgię zakonu, o czym świadczy choćby wystąpienie prowincjała Michała Bala, który na synodzie w Łęczycy w 1475 r. postulował ustanowienie dnia św. Franciszka świętem obchodzonym we wszystkich diecezjach w Polsce¹⁵⁸.

Poza świętymi zakonnymi ważne miejsce w kalendarzu liturgicznym bernardynów zajmowali również święci polscy, co świadczy o dostosowywaniu – w miarę możliwości - liturgii zakonnej do wskazań diecezjalnych, jak również o silnych związkach obserwantów z miejscową tradycją religijną i ich zaangażowaniu w rozwój rodzimych kultów. Szczególną czcią otaczano głównych patronów i świętych - Wojciecha, Pięciu Braci Męczenników, Floriana, Stanisława i Jadwigę¹⁵⁹. Liturgiczne wyróżnienie święta Pięciu Braci Męczenników u bernardynów może po części uzasadniać patrocinium kościoła konwentualnego w Kazimierzu Biskupim¹⁶⁰. Od 1483

¹⁵⁶ BJ, sygn. 6986 I, Kalendarz bernardynów krakowskich (Fr. Min. Obs.) lub krakowskiej diecezji, sporządzony po r. 1482, uzupełniony po r. 1505.

¹⁵⁷ E. Lenart, *Franciszkański ryt*, kol. 573.

¹⁵⁸ Bibl. Czartoryskich, rkps 3631, s. 213: *Oratio facta in synodo...pro celebratione s. Francisci*; Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 266 n.; S. Dobrzański, *Bal Michał*, w: SPPF, s. 34.

¹⁵⁹ J. Wierusz Kowalski, *Historia kultu katolickiego*, s. 365-366.

¹⁶⁰ K. Górka-Gońska, *Kult Pięciu Braci*, s. 120-121.

r. w rycie *duplex maius* zaczęto obchodzić święto Wojciecha, Floriana, oba święta Stanisława („narodzin dla nieba” i translacji) oraz św. Jadwigi¹⁶¹.

Nurty franciszkańskiej pobożności, przejawiające się również w układzie kalendarza liturgicznego Braci Mniejszych, dały początek niektórym świętom Pańskim i maryjnym upowszechnionym w Kościele rzymskim i obchodzonym w rycie podwójnym. Zalicza się do nich święto: Najświętszego Imienia Jezus (1 I), 14 Stacji Drogi Krzyżowej (2 I), Grobu Pańskiego w Jerozolimie (15 VII) i Niepokalanego Poczęcia NMP – najważniejsze wśród franciszkańskich świąt maryjnych, mające status święta patronalnego zakonu (8 XII). Z minoryckiej pobożności maryjnej zrodziły się także inne święta Bożej Rodzicielki, których oficjum sprawowane było w rycie *duplex*: Nawiedzenia NMP (2 VII – *duplex maius*), Oczyszczenia NMP (2 II - *duplex maius*), NMP Anielskiej z Porcjunkuli (2 VIII - *duplex maius*) oraz Radości NMP (22 VIII – *duplex minus*)¹⁶². Niektóre ze świąt Pańskich, maryjnych i świętych Pańskich - mające swoje miejsce w kalendarzu liturgicznym, opatrzone własnymi formularzami mszalnymi i oficjami brewiarzowymi – otrzymywały dodatkowo popularną u bernardynów oprawę paraliturgiczną w postaci jednodniowych, okresowych bądź stałych nabożeństw, opartych zwykle o formę koronki¹⁶³. Do propagowanych przez zakon należało nabożeństwo do Imienia Jezus, do 7 Radości i 7 Boleści NMP i Niepokalanego Poczęcia. Poza nurtem maryjnym szczególne miejsce w liturgii bernardyńskiej zajmowały spopularyzowane w XV i XV/XVI w. kultury – św. Anny¹⁶⁴ -

¹⁶¹ Według K. Kantaka, brak udokumentowania kultu św. Floriana w liturgikach bernardyńskich wynika jedynie ze szczątkowego zachowania tego typu źródeł zakonnych; potwierdzają go natomiast zakonne kolekcje kazań; K. Kantak, *Z liturgii bernardyńskiej*, s. 323. O kulcie liturgicznym wspomnianych świętych: K. Schenk, *Kult świętych w Polsce*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 13(1966), z. 4, s. 77-88; idem, *Z dziejów liturgii w Polsce*, w: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, Lublin 1969, s. 178 n.; idem, *Kult liturgiczny św. Stanisława biskupa na Śląsku*; idem, *Liturgiczny kult św. Stanisława biskupa w Polsce*, „Analecta Cracoviensia” 11(1979), s. 587-601; W. Danielski, *Kult liturgiczny św. Wojciecha na ziemiach polskich w świetle przedtrydenckich ksiąg liturgicznych*, Lublin 1967; K. Dobrowolski, *Dzieje kultu św. Floriana w Polsce do połowy XVI w.*, Warszawa 1923; I. Skierska, *Wojciech, Jerzy, Marek – trzech sąsiedzi w średniowiecznym kalendarzu polskim*, RH 63(1997), s. 17-58; S. Zdanowicz, *Zarys historyczny kultu św. Jadwigi*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” VI(1953), nr 1, s. 102-115; H. J. Sobeczko, *Średniowieczny kult liturgiczny czterech głównych patronów Śląska*, w: *Człowiek i Kościół w dziejach. Księga pamiątkowa dedykowana ks. Prof. Kazimierzowi Doli z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. J. Kopiec, N. Widok, Opole 1999, s. 140-144.

¹⁶² E. Lenart, *Franciszkański ryt*, kol. 573. Zagadnienie liturgicznego i paraliturgicznego obchodu świąt maryjnych w średniowieczu scharakteryzował szczegółowo J. J. Kopeć, *Bogarodzica w kulturze polskiej XVI wieku*, Lublin 1997, s. 183-299.

¹⁶³ Nabożeństwa paraliturgiczne znamionujące średniowieczną dewocję bernardyńską i propagowane przez braci jako jedna z podstawowych form zaangażowania wiernych w oficjalny kult Kościoła, omówione zostały w kolejnym rozdziale pracy, por. s. 247 n.

¹⁶⁴ H. Holzapfel, *Handbuch*, s. 227-228. Zagadnienie liturgicznej czci oddawanej św. Annie zostało przebadane dotychczas głównie dla obszaru średniowiecznego Śląska; por. B. Piechota, *Kult liturgiczny św. Anny na Śląsku w świetle średniowiecznych rękopisów liturgicznych*, „Roczniki Teologiczne Śląska

połączony z kultem NMP - oraz Czternastu (Piętnastu) Świętych Pomocników (*Auxiliatores*)¹⁶⁵. Nabożeństwo to było popularne w średniowieczu szczególnie we Włoszech i Bawarii. Przeszczepione na grunt polski przez profesora krakowskiego Jana z Bokszyca, który w 1476 r. przywiózł z Włoch formularz mszalny, nie przyjęło się u nas na stałe. Ślady tego kultu u obserwantów potwierdzają zakonne księgi mszalne zawierające formularz o piętnastu wspomóżycielach, przejęty prawdopodobnie z mszału diecezji krakowskiej, oraz *Modlitwy ku piętnaście świętym pomocnikom* (zaczynające się od słów: *Świata wszego stworzycielu*)¹⁶⁶. Modlitewna pamięć zakonu wyrażała się również w nabożeństwie za zmarłych, sprawowanym w liturgiczne święto zmarłych (2 XI). Każdy konwent miał poza tym obowiązek odprawiania nabożeństwa żałobnego (z wigilią, mszą św. i absolucją) za nieżyjących braci i dobrodziejów klasztoru dwa bądź cztery razy w roku¹⁶⁷.

W aktach kapituł generalnych i prowincjalnych zakonu pojawiały się przygodnie również zarządzenia dotyczące zmian w kalendarzu, które ukazują kierunek liturgii bernardyńskiej w ramach kultu świętych Pańskich, potwierdzając przy tym jego istotną rolę w sprawowanym przez braci *officium divinum*. Przykładem może być uchwała kapituły opatowskiej z 1491 r., według której święta Marii Magdaleny, Elżbiety i Katarzyny podniesione zostały do rangi *duplicia maiora*; w 1494 r. wprowadzono święto Mikołaja z Tolentynu, a w 1520 r. generał Licheto postanowił, aby w rycie podwójnym obchodzić liturgiczne święto Agaty, Łucji, Urszuli, Barbary, Małgorzaty, Doroty i Marty¹⁶⁸.

Rodzima twórczość liturgiczna bernardynów wypowiadała się przede wszystkim w najbardziej rozpowszechnionym w średniowieczu typie liryki liturgicznej - w sekwencjach. Stanowiły one rodzaj pieśni pochwalnych skomponowanych dla

Opolskiego” 2(1970), s. 99-130; idem, *Średniowieczne śląskie teksty liturgiczne o św. Annie*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, red. M. Rechowicz, W. Schenk, t. II, Lublin 1976, s. 127-165

¹⁶⁵ Do grupy Czternastu Wspomożycieli – orędowników w szczególnych potrzebach zaliczano świętych: Jerzego, Pantaleona, Błażeja, Wita, Krzysztofa, Dionizego, Erazma, Cyriaka, Idziego, Achacjusza, Sebastiana, Katarzynę, Małgorzatę i Barbarę; W. Schenk, *Z dziejów liturgii*, s. 180; G. Ryś, *Pobożność ludowa*, s. 122; J. Wiesiołowski, *Piśmiennictwo*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, s. 710.

¹⁶⁶ A. Brückner bezpodstawnie przypisał autorstwo tej pieśni Władysławowi z Gielniowa, A. Brückner *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, t. I: *Kazania i pieśni*, Warszawa 1902, s. 193. Krytykę tego poglądu, utrwalonego w literaturze przedmiotu, przeprowadził dopiero W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 85-86.

¹⁶⁷ W aktach kapituły opatowskiej z 1491 r. zawarta jest informacja o czterech nabożeństwach żałobnych, podczas gdy w świetle konstytucji z 1524 r. powinny być sprawowane tylko dwa razy w ciągu roku – w oktawę św. Antoniego za zmarłych braci i we wtorek lub w czwartek przed Popielcem za dobrodziejów; Podają za K. Kantakiem, *Z liturgii bernardyńskiej*, s. 325.

¹⁶⁸ Ibidem, s. 325. Na temat kultu liturgicznego postaci świętych kobiet: I. Skierska, *Święta „kobiece” w polskim średniowiecznym ustawodawstwie synodalnym*, w: *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy. Prace ofiarowane Prof. Alicji Karłowskiej-Kamzowej*, Poznań 1993, s. 79-88.

uczczenia określonego święta. Pod względem liturgicznym były to „tropy do tzw. allelujatycznych aklamacji mszalnych, śpiewanych przez kantorów po mszalnej *Lekcji* i *Graduale*”¹⁶⁹. Jako szczególny, najbardziej rozwinięty rodzaj tropów, upodabniając się ostatecznie do hymnu, odegrały istotną rolę w procesie kształtowania poezji europejskiej, w tym także polskiej liryki religijnej¹⁷⁰. Dysponując stosunkowo skromną liczbą zachowanych przedtrydenckich ksiąg mszalnych powstałych w skryptorium krakowskiego klasztoru na Stradomiu - w głównym ośrodku liturgicznym polskiej prowincji obserwantów – można stwierdzić, iż udział bernardynów w twórczości sekwencyjnej nie był wielki, szczególnie jeśli próbuje się go porównać z obfitą spuścizną zakonu w dziedzinie łacińskich i polskich pieśni, nie wywodzących się wprost z form liturgicznych. Według niektórych badaczy, uzasadnieniem tej sytuacji może być fakt, iż powstały w drugiej połowie XV stulecia – a więc w okresie ukształtowanej już w pełni rodzimej liturgii - nowy zakon franciszkański nie dostrzegał już potrzeby komponowania nowych sekwencji o polskich świętych i korzystał w tej mierze głównie z miejscowej – diecezjalnej i zakonnej tradycji¹⁷¹.

Do grupy sekwencji, którym można przypisać proveniencję bernardyńską H. Kowalewicz zalicza cztery pieśni liturgiczne, które nie wyróżniają się szczególnym poziomem literackim¹⁷². W większości powstałe w pierwszej połowie XVI w. przynależą jeszcze – podobnie jak cała twórczość bernardyńska tego okresu - do nurtu literatury średniowiecznej. Sekwencja maryjna *Verba buccinate / Mariam laudate* datowana jest na przełom XV i XVI w., choć oba jej zachowane przekazy są późniejsze i pochodzą z graduałów (rękopisów) z 1522 roku¹⁷³ i z drugiej połowy XVI wieku¹⁷⁴. Drugą „prozą” uznawaną za obserwancką jest sekwencja na święto Wojciecha, zaczynająca się od słów *Adalbertus presul gratus / Jesu Christo copulatus* znana z XVI-wiecznych drukowanych mszałów krakowskich oraz z graduau tarnowskiego z 1526

¹⁶⁹ M. Korolko, Wstęp do: *Średniowieczna pieśń religijna polska*, s. XXXVII n. Początkowo nazwa *sequentia* określała samą melodię tego utworu, a *prosa* - tekst pisany mową niewiązaną czyli prozą. Później obie nazwy stosowano już zamiennie dla tego samej kompozycji.

¹⁷⁰ J. Woronczak, *Tropy i sekwencje*, s. 344-345.

¹⁷¹ H. Kowalewicz, *Zasób, zasięg terytorialny i chronologia polsko-łacińskiej liryki średniowiecznej*, Poznań 1967, s. 150.

¹⁷² Zostały one wydane przez W. Kowalewicza, *Cantica medii aevi Polono-Latina*, t. I: *Sequentiae*, Varsoviae 1964, *Biblioteca Latina Medii et Recentioris Aevi*, vol. XIV, nr 93, 94, 96, 97. Charakterystyka historyczno-filologiczna tych utworów H. Kowalewicz, *Zasób*, s. 150-154; idem, *Polska twórczość sekwencyjna*, s. 240-245.

W. Schenk, *Z dziejów liturgiki*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1, s. 261.

¹⁷³ *Cantica*, s. 106-107, nr 93; *Graduale* ms. Bernhardinorum a. 1522, rkps BPB.

¹⁷⁴ *Graduale* ms. Bernhardinorum s. XV(2), add. s. XVI (2); rkps Bibl. Sem. w Sandomierzu nr 174.

roku¹⁷⁵, napisana w formie abecedariusza. Zastąpiła ona starszą, bogatszą pod względem formy i treści gnieźnieńską sekwencję o św. Wojciechu *Hac festa die*, w czym upatruje się przejaw trwającej kilka wieków rywalizacji o kościelną supremację między katedrą gnieźnieńską i krakowską. Silnie rozwinięty u bernardynów kult św. Anny ujawniał się także w sferze twórczości liturgicznej, czego dowodem są dwie zachowane sekwencje o św. Annie – *Congaudent angelorum / chori Jesu Christi avie*¹⁷⁶, zachowana w źródłach krakowskich z pierwszej połowy XVI w. i będąca mało oryginalną modyfikacją sekwencji maryjnej *Congaudent angelorum / chori gloriose virgini*, za autora której uchodzi Notker¹⁷⁷ oraz pieśń *Anna, pia mater ave / Cuius nomen est suave*¹⁷⁸, odnaleziona w drukowanym mszale krakowskim z 1532 r. i jako przeróbka XV-wiecznej sekwencji o św. Annie (zaczynającej się od tych samych słów) nie przedstawia ona również większej wartości literackiej. Do tej grupy sekwencji uznanych przez H. Kowalewicza za powstałe w środowisku bernardyńskim, E. Lenart dołączył trzy kolejne – *Adest dies celebris* (o Przemienieniu Pańskim), *Christi sponsa et decora* (o św. Annie) i *Ad honorem, Christe, tuum* (o św. Antonim Padewskim)¹⁷⁹. Utwory te nie zamykają zapewne zbioru sekwencji bernardyńskiego autorstwa, jednak niewystarczający stan zachowania zakonnych liturgików jak również trudność w ustalaniu proveniencji niektórych odnalezionych kompozycji nie pozwala na uzupełnienie kolekcji obserwanckich pieśni liturgicznych.

Twórczość liturgiczna bernardynów wyrażała się także w mniej lub bardziej autorskich opracowaniach formularzy mszy wotywnych, sufragiów o franciszkańskich świętych i błogosławionych. Na oddzielną uwagę zasługują teksty należące do gatunku liturgicznych dramatyzacji, wykorzystywane w paraliturgicznych przedstawieniach wydarzeń cyklu wielkotygodniowego i wielkanocnego, szczególnie w *Processio in Dominica Palmarum* i wielkoczwartkowego *Mandatum* (Ostatniej Wieczerzy)¹⁸⁰. Element dramaturgiczno – teatralny tych tekstów i związanych z nimi obrzędów sprawia, iż mimo ich silnego zakorzenienia w liturgii Kościoła są traktowane jako

¹⁷⁵ *Cantica*, s. 107, nr 94.

¹⁷⁶ *Cantica*, s. 108-109, nr 96. Kulturowana u obserwantów i potwierdzona źródłowo szczególna cześć dla św. Anny jest jedyną wskazówką pozwalającą określić proveniencje tych dwóch utworów.

¹⁷⁷ H. Kowalewicz, *Zasób, zasięg terytorialny*, s. 152.

¹⁷⁸ *Cantica*, s. 109, nr 97.

¹⁷⁹ E. Lenart, *Franciszkański ryt*, kol. 573-574.

¹⁸⁰ B. Bartkowski, *Repertuar śpiewów procesji palmowej w polskich zakonnych rękopisach liturgiczno-muzycznych (XIII-XVIII w.)*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 11(1973), z. 2, s. 223-255; H. Cemura, *Franciszkańskie „Mandatum” w średniowiecznych rękopisach w Polsce*, „*Musica Medii Aevi*” 3(1969), s. 113-128; E. Lenart, *Przedtrydenckie rękopisy*, s. 159, 173.

odrębne zjawisko paraliturgiczne (dramatyzacja liturgiczna), znajdujące się „poza całkowicie i powszechnie obligatoryjnymi częściami służby religijnej, to znaczy poza kanonem mszy i poza centralnymi partiami rytuałów innych sakramentów”¹⁸¹, i tym samym domagają się oddzielnego i szerszego potraktowania¹⁸².

Charakterystyki bernardyńskiego *officium divinum* dopełniają wskazania, przypomnienia i zarządzenia kapituł odnośnie sprawowania kultu, pojawiające się w aktach zakonnych okazjonalnie, zwykle jako temat poboczny innych ważniejszych dla wspólnoty kwestii¹⁸³. Przy tak szczątkowym zasobie źródeł do dziejów liturgii tego zakonu wzrasta jednak wartość każdego, nawet przygodnego przekazu. Poza zmianami i uzupełnieniami kalendarza liturgicznego, o których już wcześniej pisałam, kapituły powracały często do podstawowych kwestii liturgicznych, przypominając konwentom o obowiązku przestrzegania reguł zawartych w kodeksie rubrycystycznym (w przypadku kleru zakonnego był to *liber usuum / consuetudines*)¹⁸⁴, odnoszących się do liturgii eucharystycznej i brewiarzowej oraz wskazań *Ordinarium*. Podkreślano również, iż żaden konwent prowincji nie ma prawa wprowadzać samodzielnie jakichkolwiek zmian do kalendarza liturgicznego, która to czynność zastrzeżona jest dla kapituły generalnej. Każda wspólnota braci w łączności z gwardianem ma obowiązek codziennego sprawowania mszy konwentualnej, od którego – poza chorobą – nie ma odwołania. Konieczność przypominania zakonnikom tak zasadniczych i podstawowych obowiązków świadczy nie tylko o profilaktycznej trosce władz zakonu o jednolity i permanentny kult liturgiczny, ale wskazuje również na częste w praktyce odstępstwa i wykroczenia braci względem reguł franciszkańskiego *officium divinum*. Kapituły podejmowały także kwestie formy sprawowania codziennej mszy św., wprowadzając zmiany mające uświetnić obrzęd dziękczynienia, czego przykładem może być uchwała podjęta w 1524 r. w Warcie, na mocy której jedna msza w dni powszednie miała być śpiewana¹⁸⁵.

Podsumowując przedstawioną powyżej krótką charakterystykę bernardyńskiej liturgii należy przede wszystkim podkreślić, iż sprawowane przez braci *officium*

¹⁸¹ J. Lewański, *Średniowieczne gatunki dramatyczno-teatralne*, z. 1: *Dramat liturgiczny*, Wrocław 1966, s. 19.

¹⁸² Por. rozdział IV, s. 237-238.

¹⁸³ Uchwały kapituł prowincjalnych bernardynów pod kątem zawartych w niej przepisów liturgicznych prześledził K. Kantak i z jego analizy w tym miejscu korzystam; K. Kantak, *Z liturgii bernardyńskiej*, s. 324-327.

¹⁸⁴ W. Schenk, *Kult liturgiczny św. Stanisława*, s. 10 n.

¹⁸⁵ Zasada ta obowiązywała dotychczas tylko liturgię niedzielą, świąteczną (rytu *duplex*) oraz w dni oktawy święta Niepokalanego Poczęcia; K. Kantak, *Z liturgii bernardyńskiej*, s. 326.

divinum, oparte na XIII-wiecznej tradycjach liturgii franciszkańskiej, poza podstawową funkcją oficjalnego kultu Bożego oraz źródła duchowego rozwoju członków konwentu, wpisywało się także w zakres duszpasterskich środków oddziałujących na indywidualną pobożność wiernych – uczestników bernardyńskich nabożeństw. Ograniczony ze względu na barierę językową¹⁸⁶ ich udział *in Coena Domini* rekompensowała paraliturgia, szeroko rozwinięta zwłaszcza przez bernardynów, bazująca na modlitwach (i śpiewach) w języku rodzimym i odwołująca się często do elementów kultury ludowej, która jako jeden z instrumentów kształtowania dewocji masowej wymaga oddzielnego omówienia¹⁸⁷.

¹⁸⁶ „Wierni świeccy odgrywali w trakcie mszy w zasadzie rolę biernych widzów, w liturgię mszalną włączali się wyjątkowo: w trakcie kolekty, modlitwy powszechnej, wyznania grzechów (*Kaję się Bogu*), śpiewu hymnu w języku narodowym po lekcji czy *Sanctus* przed przeistoczeniem”, cyt. za I. Skierską, *Obowiązek mszalny*, s. 204. O hermetyczności misterium mszalnego w średniowieczu (i w późniejszych wiekach), dostępnego tylko wąskiej grupie duchownych także A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens*, Freiburg im Br. 1902 (Nachdruck: Darmstadt 1963), s. 630; P. Sczaniecki, *Udział ludu w ofierze Mszy świętej. Zarys historyczny*, Lublin 1960; A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1987, s. 149; S. Bylina, *Wiara i pobożność zbiorowa*, s. 408-409.

¹⁸⁷ Por. s. ???; H. Holzapfel, *Handbuch*, s. 225-226; M. T. Zahajkiewicz, *Miejsce zakonów w duszpasterstwie średniowiecznych miast*, w: *Klasztor w mieście*, s. 313; I. Skierska, *Obowiązek mszalny*, s. 98-99.

Rozdział czwarty

Słowo – obraz – dźwięk

Bernardyńskie techniki kształtowania religijności masowej

1. Kazanie jako podstawowy instrument religijnego przekazu

Wśród stosowanych powszechnie przez franciszkanów obserwatorów werbalnych i wizualnych form religijnego przekazu pierwszorzędne miejsce zajmuje kazanie, które jako nauczanie publiczne odpowiadało kulturze oralnej masowego odbiorcy i jednocześnie wyznaczało najszerszy z możliwych zasięg społecznego oddziaływania. Równocześnie w sferze funkcji duszpasterskich kapłana kaznodziejstwo uzyskało w ciągu średniowiecza rangę szczególną jako wymagające nie tylko predyspozycji duchowych, ale również odpowiednich kwalifikacji intelektualnych i oratorskich¹. Podejmowane przez bernardynów *officium praedicationis* zakorzenione było głęboko w tradycji XIII-wiecznego kaznodziejstwa franciszkańskiego, wpisując się przy tym w potrzeby i realia działalności pastoralnej późnośredniowiecznego Kościoła,

¹ Podstawowa literatura obca dotycząca kaznodziejstwa w średniowieczu: J. B. Schneyer, *Geschichte der katholischen Predigt*, Freiburg 1969; L. J. Bataillon, *Approaches to the Study of Medieval Sermons*, „Leeds Studies in English” 11(1980); Lesnick D. R., *Preaching in Medieval Florence. The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality*, Athens 1980; C. Delcorno, *Rassegna di studi sulla predicazione medievale e umanistica*, „Lettere Italiane” 33(1981); *Predigt und soziale Wirklichkeit. Beiträge zur Erforschung der Predigtliteratur*, ed. W. Welzig, Amsterdam 1981; A. Forni, *Kerygma e adattamento. Aspetti della predicazione cattolica nei secoli XIII-XIV*, „Bulletino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano” 89(1982); J. Longère, *La prédication médiévale*, Paris 1983; D. L. D’Avray, *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford 1985; H. Martin, *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge, 1350-1520*, Paris 1988; L. Taylor, *Soldiers of Christ. Preaching in Late Medieval and Reformation France*, New York-Oxford 1992. W literaturze polskiej zagadnieniem tym zajmował się: J. Wolny, *Kaznodziejstwo*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. I, s. 275-308; S. Bylina, *Kazania w Polsce średniowiecznej*, „Kieleckie Studia Historyczne” 10(1992), s. 13-35; P. T. Dobrowolski, *Fides ex auditu: uwagi o funkcji kazania w późnym średniowieczu*, „Przegląd Historyczny” 81(1990), z. 1-2, s. 27-58; idem, *Wincenty Ferrer. Kaznodzieja ludowy późnego średniowiecza*, Warszawa 1996; K. Panuś, *Kaznodziejstwo w katedrze krakowskiej*, cz. 1, Kraków 1995; idem, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1: *Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Kraków 1999; W. Pazera, *Kaznodziejstwo w Polsce: od początku do końca epoki baroku*, Częstochowa 1999.

dlatego warto na wstępie nakreślić ogólny obraz kaznodziejstwa na ziemiach polskich w XV w., aby w ten sposób wskazać na znaczenie i rolę predykcji obserwantów.

Wraz z odnowieniem Uniwersytetu Krakowskiego w 1400 r. działalność kaznodziejska Kościoła na ziemiach polskich weszła w kolejny, najważniejszy etap rozwoju, który w Europie zachodniej w pełnym wymiarze przebiegał już od XIII w. Znaczenie rodzimej uczelni dla upowszechniania predykcji podnoszone było już przez współczesnych i znalazło swoje odbicie m.in. w poglądach Jana Długosza, wyrażonych przy okazji erekcji stałej predykatury w katedrze krakowskiej w 1454 r. W jego wypowiedzi można się doszukać wyraźnego podziału dziejów polskiego kaznodziejstwa na dwa okresy – przed i po reaktywacji krakowskiej wszechnicy: *Rzadko bardzo w całym Kościele polskim kazano po polsku do ludu, rzadko słyszano kazania objaśniające w sposób uczony prawo Boże, bo dla rzadkości nauki i ksiąg mało było takich, którzy by umiejętnie i odpowiednio kazać umieli, skoro Polacy, z wyjątkiem nielicznych albo uczonych, albo zakonników, w większej części obcego pochodzenia i języka, do życia światowego i świeckości się zwracali, stronili od nauki i unikali zachodu ewangelicznego nauczania. Wreszcie założenie Uniwersytetu Krakowskiego usunęło to zaniedbanie i niedostatek, który przez tak długie trwał wieki. Odtąd nauka się rozkrzewiła i książki zagościły, a kazania polskie rozbrzmiewały nie tylko po miastach, lecz i po wsiach całego Królestwa².*

Podobnie jak pozostałe uniwersytety europejskie, krakowska *Alma Mater* podjęła na szeroką skalę zadanie kształcenia przyszłej kadry kaznodziejów oraz rozwinęła, zainicjowane pod koniec XIV w. piśmiennictwo kaznodziejskie, przyjmując jednocześnie rolę największego i najlepiej prosperującego skryptorium kopiującego również zbiory wzorcowych *sermones*. Dzięki twórczej aktywności ludzi związanych ze środowiskiem uniwersyteckim, jego wykładowców i wychowanków, w ciągu XV w. wydatnie wzrosła liczba gotowych kolekcji zawierających tradycyjne cykle *de tempore* i *de sanctis*, przeznaczonych do nauczania ogólnokościelnego³. Następowало także dalsze różnicowanie *sermones* pod względem gatunkowym i tematycznym, uwzględniające stopień intelektualny audytorium oraz miejsce predykcji (katedra,

² J. Długosz, *Liber beneficiorum*, t. I, s. 261; tłum. K. Morawski, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. I, s. 286 n. Wyrażoną przez kronikarza entuzjastyczną opinię na temat upowszechniania się praktyki kaznodziejskiej również w parafiach wiejskich należy, zdaniem S. Byliny, traktować jednak z dużą ostrożnością, widząc w niej jedynie „przesłankę sygnalizującą poprawę sytuacji, odnoszącą się zapewne głównie do diecezji krakowskiej; idem, *Katecheza ludności wiejskiej w Polsce późnego średniowiecza*, w: *Nauczanie w dawnych wiekach*, red. W. Iwańczak, K. Bracha, Kielce 1997, s. 108; idem, *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa 2002, s. 47.

³ J. Wolny, *Kaznodziejstwo*, s. 287; S. Bylina, *Kazania w Polsce średniowiecznej*, s. 20.

kolegiata, parafia miejska lub wiejska). W dorobku kadry naukowej pojawiały się coraz liczniej nowe rodzaje kazań, ściśle związane z życiem uczelni i prowadzoną w jego ramach działalnością oratorską i predykacyjną, charakteryzujące się wysokim poziomem wykładu, erudycją i złożoną budową, określane wspólnym mianem kazań uniwersyteckich⁴. W skierowanej do elit intelektualnych kaznodziejsko-oratorskiej twórczości członków *Alma Mater* należy wyróżnić jeszcze dwie kategorie, których silny rozwój w XV w. wskazuje na rolę i zaangażowanie środowiska uniwersyteckiego we wszystkie sfery życia Kościoła i państwa. Są to mowy wygłaszane przez krakowskich profesorów na soborach powszechnych w ramach pełnionej przez nich funkcji legatów królewskich, kapitulnych czy uniwersyteckich oraz kazania dworskie wywodzących się z kadry uniwersytetu kaznodziejów królewskich⁵.

Po 1400 r. upowszechniają się kolekcje *sermones* kierowanych do duchowieństwa diecezjalnego (pośrednio także do wiernych), będące przejawem troski środowiska uczonych o właściwą kondycję intelektualną i moralną polskiego kleru, a co za tym idzie, również o poziom edukacji religijnej wiernych. Wykłady te przyjmowały najczęściej formę kazań synodalnych, które wygłaszane zwykle przy okazji spotkań duchownych danej diecezji miały na celu „nauczanie nauczających” i formułowanie wytycznych dla kaznodziejstwa parafialnego. Najważniejszym dorobkiem tego gatunku są kolekcje teologów, absolwentów praskiej uczelni - Mateusza z Krakowa i Stanisława ze Skarbimierza⁶. Poruszany (przypominany) często w kazaniach synodalnych obowiązek regularnej (cotygodniowej) predykacji w parafiach pojawiał się również w statutach synodów pierwszej połowy XV jako podstawowa i nagląca potrzeba duszpasterstwa masowego. Wymowne w tym względzie są zwłaszcza postulaty biskupa

⁴ Według Z. Kozłowskiej-Budkowej dają się one podzielić na trzy grupy: kazania wygłaszane podczas mszy uniwersyteckich, *sermones* o charakterze rozważań (tzw. *collationes*) podejmowanych w kolegiach oraz kazania i mowy okolicznościowe wygłaszane w związku z uroczystościami i ważnymi wydarzeniami w życiu uczelni; Z. Kozłowska-Budkowa, *Najdawniejsze krakowskie mowy uniwersyteckie*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń PAU” 52(1951), s. 570-574; zob. także M. Kowalczyk, *Mowy i kazania uniwersyteckie Łukasza z Wielkiego Koźmina*, „Biuletyn BJ” 12(1960), nr 2, s. 7-20; eadem, *Krakowskie mowy uniwersyteckie z pierwszej połowy XV wieku*, Wrocław 1970.

⁵ Predykacja dworska (książęca i królewska), będąca w XIII-XIV w. domeną kaznodziejów mendikańskich, w XV wieku coraz szerzej podejmowana była przez przedstawicieli środowiska uniwersyteckiego, pełniących zwykle jednocześnie funkcję kapelanów i spowiedników monarchy. Byli nimi m.in.: Mikołaj z Błonia, Andrzej z Jaszowca, Dersław z Borzynowa, Jan Elgot, Paweł z Szadka, Mikołaj z Pniew i Jan z Oświęcimia młodszy; J. Wolny, *Kaznodziejstwo*, s. 288-292; K. Panuś, *Kaznodziejstwo w katedrze*, s. 133 n.

⁶ Mateusz z Krakowa, *O praktykach Kurii Rzymskiej oraz 2 kazania synodalne o naprawie obyczajów kleru*, wyd. przekł. W. Seńko, Warszawa 1970; Stanisława ze Skarbimierza „*Sermones sapientiales*”, cz. 1-3, wyd. B. Chmielowska, Warszawa 1979; *Stanislaus de Scarbimiria sermones super „Gloria in Excelsis”*, wyd. R. M. Zawadzki, Warszawa 1978; S. Bylina, *Kazania*, s. 20-21; K. Panuś, *Kaznodziejstwo*, s. 131.

krakowskiego Wojciecha Jastrzębca, który wyrażając troskę o edukację religijną wiernych swojej diecezji, sformułował w statutach z 1423 r. szczegółową instrukcję skierowaną do kaznodziejów i zwrócił uwagę na konieczność dobierania treści kazań stosownie do poziomu umysłowego audytorium⁷.

Współpraca środowiska uniwersyteckiego i władz kościelnych, zmierzająca do podniesienia poziomu intelektualnego polskiego kleru i kształcenia kolejnych pokoleń teoretycznie przygotowanych i świadomych swej duszpasterskiej misji duchownych, zaczęła przynosić w ciągu XV wieku wymierne efekty. Najważniejszym tego przejawem stało się uaktywnienie i zaangażowanie duchowieństwa diecezjalnego w misję kaznodziejstwa parafialnego, podejmowanego wspólnie ze środowiskiem zakonnym, nie tylko w obrębie wspólnot miejskich, ale coraz częściej również w kościołach wiejskich⁸. Nie byłoby ono możliwe bez odpowiedniego zasobu kolekcji wzorcowych kazań, układanych przez absolwentów Wydziału Teologicznego krakowskiej uczelni i uwzględniających specyfikę oraz potrzeby predykcji masowej⁹. Choć przeznaczona do użytku kaznodziejów przemawiających w języku polskim (w przypadku niektórych parafii miejskich również po niemiecku) literatura ta operowała głównie łaciną, a kolekcje spisywane w rodzimym języku były rzadkością. Uniwersyteckie wykształcenie autorów kazań popularnych determinowało charakter układanych tekstów. Urozmaicone pod względem treści i proponowanych form retorycznych, przestrzegające tradycyjnej metody wykładu oraz XIII-wiecznego schematu *sermonis*, wpisują się w nurt późnośredniowiecznego kaznodziejstwa scholastycznego. Ważne miejsce w XV-wiecznej twórczości tego gatunku zajmują kolekcje *sermones de tempore* dwóch wybitnych teologów-kaznodziejów, Mikołaja z Błonia (zm. 1440), zwanego Pszczółką, i Jakuba z Paradyża (zm. 1464). Łącząc wysoką erudycję i znajomość klasycznej *artis praedicandi* z wiedzą o specyfice i aktualnych potrzebach edukacji masowej, opracowali oni cenny, nie pozbawiony wątków fabularnych (w postaci exemplów) materiał kaznodziejski, szeroko stosowany w XV-wiecznym nauczaniu parafialnym¹⁰.

⁷ *Statuta Alberti Jastrzębiec episcopi Cracoviensis*, wyd. U. Heyzmann, w: *Starodawne Prawa Polskiego Pomniki*, t. IV, Kraków 1875, s. 79. Zagadnienie ustawodawstwa kościelnego w zakresie katechizacji parafialnej omówił ostatnio S. Bylina, *Chryścianizacja wsi polskiej*, s. 48-54.

⁸ S. Bylina, *Wiara i pobożność zbiorowa*, s. 404.

⁹ K. Stopka, *Od założenia do schyłku XVIII w.*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego*, s. 55.

¹⁰ Do popularnych w tym okresie należały również kolekcje Pawła z Zatora (zm. 1463 r.), Jana ze Słupcy (zm. 1488 r.), Macieja z Raciąży i Piotra z Miłosławia; J. Wolny, *Kaznodziejstwo*, s. 287-288; T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 746-747.

1.1. Bernardyńskie *officium praedicationis*

Początek działalności kaznodziejskiej bernardynów na ziemiach polskich wyznaczył ośmiomiesięczny pobyt w Krakowie (28 VIII 1453 - 15 V 1454) Jana Kapistrana, charyzmatycznego kaznodziei obserwanckiego, którego antyhusycka i antyturecka misja, podejmowana na terenie Europy środkowo-wschodniej w latach 1452-1456 stanowi jeden z przejawów zauważalnej w okresie późnego średniowiecza, zwłaszcza we Włoszech, eskalacji kaznodziejstwa wędrownego¹¹. Forma praktykowanej przez niego predykcji pokutnej – żywiołowej, angażującej w pełni uczucia, wyobraźnię i wolę audytorium – zjednywała mu ogromne rzesze słuchaczy wśród mieszkańców odwiedzanych miast, stając się jednocześnie wzorem dla innych kaznodziejów ludowych. O tym, iż wizyta Kapistrana w Krakowie, przybyłego na zaproszenie Kazimierza Jagiellończyka i biskupa Zbigniewa Oleśnickiego, była dla miejscowego społeczeństwa ważnym wydarzeniem religijnym potwierdza przekaz bezpośredniego świadka, Jana Długosza, który szczegółowo zilustrował pobyt w stolicy sławnego kaznodziei, okoliczności i sposób jego predykcji¹².

Podjęta w połowie XV w. misja kaznodziejska bernardynów wpisała się w ogólnokościelny program duszpasterstwa masowego, stając się jednym z najważniejszych i najbardziej efektywnych środków kształtowania religijnej świadomości szerokich rzesz wiernych. O popularności bernardyńskiej predykcji zadecydowała formacja intelektualno-duchowa pierwszych pokoleń braci, nierzadko byłych członków środowiska uniwersyteckiego, gwarantująca znajomość Pisma Św., literatury teologicznej i kaznodziejskiej oraz zorientowanie na specyfikę religijnej

¹¹ H. Martin, *Le métier de prédicateur*, s. 49; P. T. Dobrowolski, *Fides ex auditu*, s. 35. Na temat kaznodziejstwa popularnego uprawianego przez zakony franciszkańskie (głównie obserwantów) w średniowieczu: H. Holzapfel, *Handbuch*, s. 219-224; C. Delcorno, *La narrativa di San Bernardino. Poetica della voce e arte del racconto nelle prediche di San Bernardino da Siena*, „Vita e Pensiero” 63(1980); E. Mariani, *La predicazione bernardiniana contro l'usura*, „Antoniano” 55(1980); P. G. Pesce, *La religiosità popolare nella predicazione bernardiniana*, w: ibidem; I. Vasquez Janeiro, *San Bernardino da Siena y Espana: notas para historia de la predicación popular en la Castilla del siglo XV*, w: ibidem; P. Sollazzi, *Espressività del parlato bernardiniano*, „Studi Francescani” 77(1980); Z. Zafarana, *La predicazione francescana*, in: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Assisi 1981; J. Kłoczowski, *Problem mendykantów i kaznodziejstwa w Polsce średniowiecznej*, w: *Ludzie, Kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, red. W. Iwańczak, S. K. Kuczyński, Warszawa 2001, s. 145-149; idem, *Wspólnoty*, s. 305-310, 458-466.

¹² *Joannis Długossii...Historia Polonicae, liber XII (XIII)*, s. 148-149.

mentalności *illiteratorum*¹³. Odpowiednie przygotowanie praktyczne w połączeniu ze znajomością środowiska odbiorców predykcji - ich języka, rzeczywistości, w której żyją i związanych z nią potrzeb duszpasterskich – to dwa elementy, które wyznaczyły rys kaznodziejstwa bernardyńskiego, podejmującego się trudnego zadania przekładu treści katechetycznych i teologicznych na język ludowego postrzegania świata.

Wyeksponowana w duszpasterstwie obserwatorów, obok posługi spowiedzi, misja nauczania publicznego określała miejsce i szczególną pozycję, jaką zajmowali w konwencie bracia powołani do funkcji stałych kaznodziejów. Ustalenie ich liczby dla poszczególnych kościołów klasztornych w interesującym nas okresie natrafia na poważne trudności zarówno z uwagi na niepełne dane źródłowe jak i charakterystyczną dla mendykantów mobilność, przejawiającą się m.in. w przenoszeniu niektórych, zwykle wybitnych kaznodziejów na inne placówki. Jedynym źródłem, z którego daje się odczytać fragmentaryczne informacje na temat składu osobowego kaznodziejskiej (i duszpasterskiej) kadry bernardynów w średniowieczu jest nekrolog Innocentego z Kościana z 1531 roku. Określenie *praedicator* zostało użyte przez kronikarza w odniesieniu do 92 zakonników, przy czym, jak podkreśla J. Kłoczowski, „liczba kaznodziejów zmarłych w danym domu nie pozostaje oczywiście w jakimś koniecznym związku z intensywnością uprawianego tam kaznodziejstwa czy nawet ilością „etatowych” czyli stałych kaznodziejów, coś jednak na ten temat mówi w sposób pośredni”¹⁴. Przeprowadzona przez badacza analiza nekrologu wykazała bowiem, iż lista kaznodziejów zmarłych w tym okresie (tzn. przed 1531 r.) w poszczególnych klasztorach prowincji nie jest kompletna i tym samym nie daje podstaw do formułowania wniosków ogólnych. Wskazują na to wyraźne dysproporcje między liczbą zmarłych w danym klasztorze kapłanów i odpowiadającą jej liczbą braci z adnotacją o funkcji kaznodziei. Podobny kontrast dostrzega się również na poziomie prowincji, przy porównaniu danych z dwóch domów o różnej randze i składzie liczbowym konwentu – Warszawy, z liczbą 13 zmarłych kaznodziejów, i Lwowa – placówki kustodialnej, w której, według nekrologu, zmarło w tym samym czasie zaledwie dwóch braci-kaznodziejów. Brak informacji na temat duszpasterskich funkcji bernardynów zmarłych w Bydgoszczy (6) i Kaliszu (31) stanowi najbardziej jaskrawy,

¹³ J. Kłoczowski, *Problem mendykantów i kaznodziejstwa*, s. 148 n.; idem, *Wspólnoty*, s. 461; J. R. Marczewski, *Duszpasterska działalność Kościoła*, s. 340; por. także informacje zawarte w III rozdziale pracy na temat praktycznego wykształcenia zakonnych duszpasterzy, s. 118-123.

¹⁴ J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 85.

spośród tu przedstawionych, przykład niestaranego sporządzania zapisów nekrologowych w niektórych domach obserwantów¹⁵.

Historiografia zakonna przechowała pamięć o wielu wybitnych kaznodziejach, których erudycja i forma predykcji, przyciągała wielu słuchaczy, przysparzając tym samym popularności całemu kaznodziejstwu bernardyńskiemu. Pojawiające się w *Memoriale* Jana z Komorowa oraz w nekrologu Innocentego z Kościana charakterystyki rodzimych naśladowców talentu Bernardyna ze Sieny i Jana Kapistrana, stanowią cenne źródło przybliżające specyfikę kaznodziejskiej pracy bernardynów i wskazujące pośrednio również na jej poziom¹⁶. Jednocześnie zyskują one dodatkowo na wartości przy braku zachowanych XV-wiecznych rękopisów kolekcji *sermones* autorstwa utalentowanych pisarsko i retorycznie rodzimych obserwantów¹⁷. W świetle opinii historiografów największymi kaznodziejami zakonu, którzy rozslawili bernardyńską predykację w XV w., przede wszystkim ze względu na szczególny, wręcz charyzmatyczny, wpływ na słuchaczy, byli Szymon z Lipnicy (zm. 1482 r. w Krakowie) i Władysław z Gielniowa (zm. 1505 r. w Warszawie)¹⁸. O popularności i poziomie kazań pierwszego z nich, bakałarza *artium*, świadczy fakt, iż został on powołany na urząd stałego kaznodziei katedry krakowskiej, przejmując tę funkcję po zmarłym w 1463 r. wybitnym predykatorem, Pawle z Zatora¹⁹. Z kolei Władysław, autor licznych zbiorów polskich pieśni religijnych, określany przez Jana z Komorowa jako *praedicator ferventissimus*, zasłynął jako żarliwy mówca, który w trakcie jednego z kazań miał doznać stanu ekstatycznego uniesienia²⁰. W pierwszym pokoleniu polskich franciszkanów obserwantów sławę żarliwego predykatora (i spowiednika) zyskał także zmarły we Lwowie w opinii świętości Jan z Dukli (ok. 1414-1484)²¹.

¹⁵ Ibidem, s. 75, tab. 8.

¹⁶ Zagadnienie zawartych w klasztornych nekrologach mendykantów eulogiów zmarłych braci, skomponowanych ku pamięci i jako przykład do naśladowania dla kolejnych pokoleń zakonnych predyktorów, przedstawił P. T. Dobrowolski, *Alter Paulus: wzorzec kaznodziei w literaturze mendykanckiej XIII-XV w.*, „Roczniki Historyczne” 54(1988), s. 163-185.

¹⁷ K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 144, 220; W. Pazera, *Kaznodziejstwo w Polsce*, s. 100 n.; A. Szoplik, *Działalność zakonów żebrzących*, s. 208-209.

¹⁸ APB, rkps W-20, Warszawa, s. 32; W. Murawiec, *Bernardyni warszawscy*, s. 111-133. Oprócz Gielniowczyka sławą wybitnych predyktorów w klasztorze warszawskim cieszyli się także: Ludwik z Warki (zm. 1482 r.), Bartłomiej Łój z Warszawy – *magister artium* (zm. 1512 r.), Jan Chrzyciel Paciorek – również *magister artium* (zm. 1522 r.) i Mateusz z Warszawy (zm. ok. 1522 r.); Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 235-236; A. Sołtan, *Warszawskie środowisko umysłowe w XV i początku XVI wieku*, s. 210.

¹⁹ APB, rkps W-20, Kraków, s. 7-8, Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 232-234; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 137; R. Gustaw, K. Grudziński, *Błogosławiony Szymon z Lipnicy*, s. 89; F. Koneczny, *Święci w dziejach narodu polskiego*, Kraków 1985, s. 114.

²⁰ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 293.

²¹ APB, rkps W-20, Lwów, s. 36; Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 247; W. E. Wyczawski, W. F. Murawiec, *Święty Jan z Dukli*, Kalwaria Zebrzydowska 1997, s. 50.

Indywidualności o dużej erudycji i zdolnościach oratorskich pojawiały się również wśród kolejnych pokoleń bernardyńskich kaznodziejów. Jako pierwszego należy w tym gronie wymienić Mikołaja z Sokolnik (zm. 1522 r. w Poznaniu), którego wtorkowe kazania ku czci św. Anny w Poznaniu przyciągały wielu spośród mieszkańców tego miasta²². Jego uroczyste *sermo* wygłoszone w kościele Mariackim w Krakowie 1520 r. z okazji wizyty generała zakonu Franciszek Licheto zostało uznane przez Komorowskiego za godne kronikarskiego upamiętnienia, ponieważ *fecit solennem exhortacionem in cathedra Almanorum cum omnium rei insolite admiracione*²³. Obok Mikołaja z Sokolnik plejadę bernardyńskich krasomówców z pierwszej połowy XVI w. tworzyli: Wiktoryn z Olkusza (zm. 1518 r. w Krakowie) – o przydomku *Magnificus*, zwany przez Innocentego z Kościana *praedicator eruditus*²⁴, Fortunat z Orłowa (zm. 1530 r. w Radomiu) – kaznodzieja w Tykocinie, Poznaniu, Kole, Łowiczu, a także Jakub ze Śremsu i Klemens z Radymna²⁵ – autorzy popularnych, rozpowszechnionych w zakonie kolekcji kazań. Historiografowie zakonu zachowali również pamięć o wybitnych kaznodziejach ze stopniem magistra *artium* - Augustynie, Antonim z Radomska, Leonardzie, Stanisławie z Korzyba, Bartłomieju z Warszawy i Janie Szklarku i innych²⁶. Odnośnie ostatniego z wymienionych, warto wspomnieć, iż potwierdzenie swojej długoletniej działalności kaznodziejskiej Jan Szklarek pozostawił we wstępie do *Opusculum de arte memorativa*. Jak sam pisze, w jej [tj. mnemotechniki] owocu osiągnąłem biegłość przez dwadzieścia dwa lata codziennie, a w każde święto dwa razy dziennie, obyczajem zakonu, zajęty głoszeniem kazań²⁷.

²² Obok Mikołaja z Sokolnik wśród poznańskich kaznodziejów wyróżniających się gorliwością źródła wymieniają także Mikołaja z Koźła, pierwszego zmarłego w konwencie poznańskim brata, pełniącego także funkcję spowiednika, który wcześniej był członkiem konwentu obserwantów w Koźlu na Śląsku; APB, rkps W-20, Poznań, s. 21, s. 451; Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 237; *Kroniki Bernardynów poznańskich*, s. 14, 326, 332; J. A. Mazurek, *Bernardyni w Poznaniu*, s. 264, 274; M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 171.

²³ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 337.

²⁴ Podają za J. Kłoczowskim, *Bracia Mniejsi*, s. 86.

²⁵ Obaj zmarli w 1562 r. – Jakub ze Śremsu w Staniątkach, w kościele klasztornej benedyktynek, dokąd udał się w celu głoszenia kazań, natomiast Klemens z Radymna w Samborze, w wyniku paraliżu, jakiego doznał po wygłoszeniu jednego z kazań; W. Murawiec, *Jakub ze Śremsu*, s. 183; K. Kantak, *Sylwetki bernardynów poznańskich. Klemens z Radymna 1527-1553*, KMP 5(1927), s. 80-95; H. E. Wyczawski, *Ramułt Klemens*, s. 407; M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa (wiek XVI-XVIII)*, w: *Dzieje teologii*, t. 2, cz. 1, s. 377, 390.

²⁶ W. Pazera, *Kaznodziejstwo*, s. 100. zmarły w 1515 r. w Poznaniu, w opinii świętości, Jan Vitreatoris nie został pochowany w kościele klasztornej, lecz w miejscowej farze p. w. św. Marii Magdaleny; APB, rkps W-20, Poznań, s. 25; Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 263.

²⁷ *Cuius [scil. memoriae] fructum ego expertus sum a vigintiduobus annis, quotidianis more ordinis occupatus sermonibus ad populum, quolibet festo bis*; cyt. za R. Wójcikiem, *O mnemotechnicznym przygotowaniu*, s. 145 (przekł. autora). Jan Vitreatoris zmarł w 1515 r. w Poznaniu, *in odore sanctitatis*,

Odnutowane przez Innocentego wzmianki o śmierci siedmiu zakonników pełniących posługę duszpasterską również (albo wyłącznie) wobec niemieckojęzycznego środowiska mieszczan Poznania, Kościana i Przeworska, potwierdzają podejmowaną przez bernardynów tego rodzaju działalność, wskazując jednocześnie na ograniczony jej wymiar²⁸. Wśród zakonników zmarłych w klasztorze poznańskim kazania w języku niemieckim głosił Paweł z Poznania i Bernardyn z Prus, a spowiedzi w tym języku słuchał Franciszek z Lubeki oraz Ambroży z Prus, określony również jako spowiednik Polaków. W Kościanie predykację po niemiecku uprawiał Antoni, sprawujący również funkcję plebana w Przyczynie k. Wschowy, a „etatowym” spowiednikiem, być może również kaznodzieją, władającym tym językiem był Mikołaj z Wrocławia. Listę tę zamyka brat Jerzy, prowadzący podobną działalność duszpasterską w Przeworsku – w mieście, które z uwagi na lokalizację na szlaku handlowym na Ruś posiadało w średniowieczu, podobnie jak wiele miast wielkopolskich, m.in. Poznań i Kościan, znaczny odsetek ludności pochodzenia niemieckiego²⁹. Skromna liczba siedmiu potwierdzonych źródłowo kaznodziejów i spowiedników podejmujących swoje zadania w języku niemieckim, rodzi pytanie o przyczynę ograniczonej aktywności braci na polu duszpasterstwa skierowanego do mieszczaństwa obcego pochodzenia. Sytuacja ta staje się jeszcze bardziej zastanawiająca, jeśli porówna się ją z dwujęzyczną predykacją dominikańską, praktykowaną w tym samym czasie w dużych ośrodkach miejskich³⁰. Mając na uwadze niekompletność i wybiórczość zawartych w nekrologu informacji na temat zespołów duszpasterskich poszczególnych domów prowincji, można próbować wyjaśnić to zjawisko odwołując się – tak jak to czyni J. Kłoczowski – do zachodzących w późnośredniowiecznej Polsce procesów narodowościowo-społecznych, przejawiających się głównie we wzmożonej w drugiej połowie XV w. polonizacji miast, w tym również

jednak z uwagi na powódź nie został pochowany w kościele klasztornym, lecz w miejscowej farze p. w. św. Marii Magdaleny; APB, rkps W-20, Poznań, s. 25; Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 263.

²⁸ Poniższe dane pochodzą z tabeli nr 18 sporządzonej przez M. Maciszewską na podstawie danych przekazanych przez nekrolog Innocentego; *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 154.

²⁹ O ludności niemieckiej i czynniku narodowościowym w średniowiecznych miastach polskich H. Samsonowicz, *Życie miasta średniowiecznego*, s. 69-70 (oraz wcześniejsze prace tego Autora)

³⁰ J. Wiesiołowski, *Dominikanie w miastach wielkopolskich w okresie średniowiecza*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce*, red. J. Kłoczowski, Warszawa 1975, t. I, s. 222-223. Na temat dwujęzycznej predykacji praktykowanej w polskich kościołach katedralnych, kolegiackich i miejskich (parafialnych i klasztornych) w średniowieczu zob. J. Wolny, *Kaznodziejstwo*, s. 296-304; por. także J. Skoczek, *Kwestia języka kazań lwowskich w XIII-XVI w.*, Lwów 1927, s. 3 n.; I. Skierska, *Obowiązek mszalny*, s. 188-189.

ośrodków objętych misją bernardyńską³¹. Podejmowana równolegle przez dominikanów, w miastach o podobnym charakterze, predykcja po niemiecku, skłania jednak, moim zdaniem, do szukania rozwiązania tego problemu na innej płaszczyźnie, np. w specyfice programu duszpasterskiego obserwatorów, wyraźnie ukierunkowanego na promowanie rodzimego języka we wszystkich formach lansowanej dewocji i religijnej edukacji wiernych.

Zawarte w źródłach normatywnych - konstytucjach zakonnych i uchwałach kapituł - wskazania dotyczące wypełniania funkcji kaznodziejskiej i określające pozycję kaznodziejów w konwencie poświadczają pierwszoplanowe – obok spowiedzi – miejsce predykcji w całokształcie duszpasterskiej aktywności zakonu. Z tych prawnych regulacji i formułowanych przez władze wikarii napomnień wyłania się postulowany – i zapewne realizowany – schemat zadań i obowiązków składających się na posługę każdego stałego kaznodziei, które znajdują swoje potwierdzenie i odniesienie do rzeczywistości również w historiograficznych wzmiankach Jana z Komorowa. Nie obciążani dodatkowymi zajęciami, „etatowi” predykatorzy mogli skupić się na lekturze i przygotowywaniu kazań, które obowiązani byli wygłaszać w niedziele i święta podczas sumy i nieszporów³². W kościołach konwentualnych funkcjonujących w mniejszych ośrodkach miejskich i przez to dysponujących ograniczoną kadrą duszpasterską dozwolano możliwość rezygnacji z kazania popołudniowego. Niejednokrotnie podejmowano predykację również w dni powszednie, np. w okresie Wielkiego Postu, w sytuacjach okolicznościowych lub w ramach duszpasterskiej opieki nad bractwami³³.

Konstytucje określały również szczegółowo warunki i całą „oprawę” kazania, zwracając uwagę zwłaszcza na jego ramy czasowe. Wymagano od kaznodziejów, aby głosili naukę przez godzinę, a wszelkie odstępstwa w tym względzie - skracanie i przedłużanie wykładu – miały podlegać karze. Kapituła kaliska z 1546 r. postanowiła, aby kazanie poprzedzało mszę, z czego można wnioskować, tak jak to czyni K. Kantak,

³¹ J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 86.

³² W świetle przepisów zakonnych mogli być w razie potrzeby zwalniani nawet z obowiązkowych czynności wynikających z życia wspólnotowego. Wspominają o tym m.in. ustawy z 1467 r., dopuszczające możliwość nieuczestniczenia kaznodziei w liturgii godzin, jeśli dana część modlitwy brewiarzowej kolidowała z czasem predykcji. Podniesiony na kapitule w 1488 r. postulat ograniczenia tego rodzaju swobód zastrzeżonych kaznodziejom wskazuje na pojawiające się w tym zakresie nadużycia i sytuacje sprzeczne z ideałem wspólnotowej równości braci; *Capitula necnon Constitutiones*, s. 488.

³³ Fakt głoszenia przez Mikołaja z Sokolnik kazań co wtorek (przynajmniej w 1521 r.) w kaplicy św. Anny w Poznaniu K. Kantak próbuje interpretować jako świadectwo funkcjonującego już w tym czasie, a być może nawet od 1480 r., przy kościele konwentualnym bractwa św. Anny; idem, *Z liturgii bernardyńskiej*, s. 361; idem, *Bernardyni*, t. I, s. 156.

iż wcześniej praktykowano zasadę nauczania w trakcie liturgii³⁴. Wydaje się, iż powiązanie wykładu kaznodziei z mszą św. oraz możliwości percepcyjne słuchaczy to dwie zasadnicze przyczyny, dla których władze zakonne kładły nacisk na nieprzekraczanie wyznaczonego czasu trwania nauki (1godziny). W tych okolicznościach wzorowanie się na trwających około dwóch godzin i przez kolejne dwie godziny tłumaczonych kazaniach Jana Kapistrana³⁵ stawało się niemożliwe, nawet dla braci o szczególnych zdolnościach krasomówczych czy charyzmatycznej postawie. Towarzysząca wspomnianemu nakazowi sankcja karna może jednak wskazywać na zdarzające się przypadki przedłużania wykładu przez niektórych, bardziej gorliwych, bądź chętniej słuchanych, bernardyńskich predyktorów. Z kolei równie wyraźnie akcentowany w kaznodziejskich zarządzeniach zakaz skracania kazania może być rozumiany jako przejaw troski władz zakonnych o jakość głoszonej nauki, która każdorazowo powinna stanowić opracowaną merytorycznie całość³⁶.

Funkcję wstępu i duchowego przygotowania audytorium na głoszone słowo miała spełniać wspólna modlitwa *Zdrowaś Maryjo*, zastępowana niekiedy przez formułę spowiedzi powszechnej. Wprowadzony przez Szymona z Lipnicy zwyczaj wzywania wraz z wiernymi imienia Jezus w trakcie kazania był od 1483 r. (po śmierci sławnego kaznodziei) stopniowo ograniczany przez władze zakonne, przede wszystkim z uwagi na nieprzychylną postawę duchowieństwa diecezjalnego wobec tego rodzaju nowatorskich zabiegów stosowanych w predykcji masowej³⁷. Wykład kaznodziei kończył się odmówieniem siedmiu psalmów pokutnych, które stosunkowo szybko zostały zastąpione wspólnym śpiewem pieśni w języku polskim³⁸. Inicjatorem tego zwyczaju był Władysław z Gielniowa, którego pieśń pasyjna *Jezusa Judasz sprzedał* – najstarszy znany polski utwór bernardyński - wprowadzona do zakonnego obiegu w 1488 r., stała się najpopularniejszą i najczęściej wykonywaną po kazaniach kompozycją³⁹.

³⁴ K. Kantak, *Z liturgii bernardyńskiej*, s. 361; por. także I. Skierska, *Obowiązek mszalny*, s. 178.

³⁵ *Joannis Długossii...Historia Polonicae, liber XII (XIII)*, s. 148.

³⁶ *Capitula necnon Constitutiones*, s. 487.

³⁷ Jako kaznodzieja dzierżący przez pewien czas również predykatwę katedralną, Szymon z Lipnicy upomniany został przez kapitułę za tę kaznodziejską praktykę, która, choć wzorowana na technice predykcji Bernardyna ze Sieny i Jana Kapistrana traktowana była przez duchowieństwo diecezjalne jako niebezpieczna: *ne ex hoc aliquid mali aut aliqua heresis polularet*; Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 232; APB, rkps M-2, s. 17-17v; W. F. Murawiec, *Szymon z Lipnicy i jego środowisko krakowskie*, s. 76.

³⁸ Tekst siedmiu psalmów pokutnych znajduje się w rękopisie Bibl. Kór., sygn. 44; J. Zathej, *Katalog rękopisów średniowiecznych Biblioteki Kórnickiej*, Warszawa 1963, s. 126-127.

³⁹ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 258; Z. T. Kozłowska, *Władysław z Gielniowa, poeta warszawski XV wieku*, s. 218 n. Pieśń ta została omówiona szerzej na s. 210.

Z uwagi na powiązanie kazań z liturgią sprawowaną w klasztorach w świątyniach, rozporządzenia kapituł nie podejmowały osobno kwestii miejsca predykcji. Jako podstawa misji katechetycznej kierowanej do szerokich kręgów społecznych, nauczanie kaznodziejów bernardyńskich mogło jednak zapewne nieraz wychodzić poza mury kościołów konwentualnych, stając się udziałem tłumów zgromadzonych na przykościelnych placach oraz w miejscach publicznych objętych działalnością kwestarską konwentu⁴⁰. Otwartość - zarówno w znaczeniu przestrzennym jak i społecznym - stanowiła charakterystyczny rys późnośredniowiecznego kaznodziejstwa wędrownego, ale znajdowała swoje odzwierciedlenie również w pracy stałych, miejscowych predyktorów, specjalizujących się w nauczaniu masowym⁴¹. Przykład Jana Kapistrana - wędrownego predykatora i założyciela pierwszego polskiego konwentu obserwantów, głoszącego swoje krakowskie *sermones* z kazalnicy usytuowanej przed kościołem św. Wojciecha, nie pozostawał zapewne również bez wpływu na charakter pracy kolejnych pokoleń rodzimych kaznodziejów. Źródła zakonne potwierdzają również misję kaznodziejską prowadzoną w innych pozaklasztorach świątyniach, do których bracia przybywali na zaproszenie miejscowych plebanów⁴². Poza wspomnianym już zaszczytnym urzędem kaznodziei kościoła katedralnego, sprawowanym przez Szymona z Lipnicy, zachowały się wzmianki informujące o głoszeniu kazań przez Fortunata z Orłowa w kościele Wszystkich Świętych w Pyzdrach⁴³. Sporadyczność tego rodzaju informacji źródłowych nie pozwala jednak na określenie, czy i w jakim stopniu zakres działalności pastoralnej franciszkanów obserwantów na ziemiach polskich odpowiadał sytuacji znanej m.in. z

⁴⁰ Historycy zwracają uwagę na wciąż niedostatecznie zbadaną, i przez to niedocenianą, kwestię łączenia misji kaznodziejskiej mendykantów z działalnością kwestarską prowadzoną przez nich w wyznaczonych okręgach wokół miast, w tym także na obszarze parafii wiejskich. Ostatnio zagadnienie to podjął na nowo J. Kłoczowski, *Średniowieczne okręgi klasztorne dominikanów mazowieckich*, w: *Kultura staropolska - kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi*, Warszawa 1997, s. 149-154; idem, *Problem mendykantów i kaznodziejstwa*, s. 149; por. S. Bylina, *Katecheza ludności wiejskiej*, s. 104; idem, *Chryścianizacja*, s. 47.

⁴¹ Cenną uwagę na temat charakteru i znaczenia popularnych kazań głoszonych poza obszarem świątyni sformułował P. T. Dobrowolski: „Wyprowadzenie wiernych na ulice spełniało funkcję sakralizacji przestrzeni i podporządkowania całego miasta mocy słowa”; *Fides ex auditu*, s. 38.

⁴² Jak twierdzi J. Kłoczowski, „trzeba przyjąć, że tak jak w całym chrześcijaństwie, tak i na ziemiach polskich bracia zebrzący wykorzystywali dla swych akcji kościoły parafialne, a może i place czy inne miejsca; *Problem mendykantów i kaznodziejstwa*, s. 149; idem, *Wspólnoty*, s. 459.

⁴³ Bibl. Ossolineum we Lwowie, rkps 1986: *Fortunatus Orłoviensis sermones lucidissimi post 1518*, s. 237; podają za K. Kantakiem, *Bernardyni*, t. I, s. 142. Potwierdza to także przypadek Jakuba ze Śremu, który krótko przed śmiercią głosił kazania w kościele benedyktynek w Staniątkach; W. Murawiec, *Jakub ze Śremu*, s. 183.

terenu Węgier, gdzie „duszpasterska inwazja obserwatorów (...) w znacznym stopniu objęła również wieś”⁴⁴.

Nauczanie publiczne bernardynów domaga się spojrzenia na nie również w szerszym kontekście historycznym, jako na swoisty „fenomen” średniowiecznej kultury masowej, której podstawowym środkiem społecznego przekazu było mówione słowo. Jak podkreśla P. T. Dobrowolski, „znajdowało się (ono) wówczas w swoim „naturalnym środowisku”, niezagrożone pośrednictwem późniejszych systemów masowej komunikacji. Było jednocześnie środkiem przekazywania dydaktycznych treści, jak i samą istotą przekazu”⁴⁵. Idąc za tym sformułowaniem można pokusić się o stwierdzenie, iż nigdy później w dziejach chrześcijańskiej Europy publiczna wypowiedź nie odgrywała tak pierwszorzędnej i wyjątkowej roli jak w średniowieczu, a zwłaszcza w schyłkowym jego okresie, kiedy „głód słowa” wzmógł się szczególnie silnie⁴⁶. Ta wzrastająca potrzeba słuchania kościelnych i moralnych autorytetów zaowocowała w XV wieku eskalacją kaznodziejstwa wędrownego, a jej potwierdzeniem stały się tłumy *illiteratorum* gromadzące się przed kaznodziejskimi ambonami i gotowe skupić swoją uwagę nawet niekiedy przez kilka godzin⁴⁷.

Na fenomen kazania ludowego – w tym także bernardyńskiego – składała się nie tylko siła słowa i autorytetu mówcy, ale również towarzysząca mu dramaturgia. Oddziaływanie kaznodziei nie przebiegało bowiem jedynie na płaszczyźnie werbalnej, ale obejmowało również jego postawę i zachowanie – mimikę, gesty, ruchy, służące demonstrowaniu czy akcentowaniu głoszonych treści. Istotną rolę w tym względzie spełniała również odpowiednia forma i artykulacja wypowiadanych słów - intonacja, modulacja głosu, niekiedy nawet okrzyki – wszystko, co mieściło się w retorycznych zabiegach i technikach kaznodziejstwa popularnego, stosowanych w celu wzmocnienia wypowiedzi, ułatwienia jej zrozumienia, wywołania u słuchaczy zainteresowania i określonych uczuć⁴⁸. Wizualną stronę kazania głoszonego we wnętrzu świątyni uzupełniała ponadto znajdująca się tam ikonografia, do której predyktor mógł się w

⁴⁴ S. Bylina, *Chryścianizacja*, s. 55-56.

⁴⁵ P. T. Dobrowolski, *Wincenty Ferrer*, s. 8.

⁴⁶ J. Delumeau w zjawisku tym dostrzega jedną z najważniejszych cech późnośredniowiecznego katolicyzmu; *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII wieku*, t. II, Warszawa 1986, s. 203-206; zob. także A. Engelking, *Magiczna moc słowa w polskiej kulturze ludowej*, w: *Języka a kultura*, t. 1, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, Wrocław 1991, s. 157-166.

⁴⁷ J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, s. 32-33; J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 461; A. Nowicka-Jeżowa, *Tradycja średniowieczna w religijności katolickiej XVI wieku*, w: *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieznanowski, J. Pelc, Lublin 1994, s. 196.

⁴⁸ K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa*, s. 210.

trakcie wykładu odwoływać⁴⁹. Zespolecie wszystkich wspomnianych elementów werbalnych i wizualnych – sprawiało, iż kazanie stawało się spektaklem – „teatrem jednego aktora”, a zgromadzone audytorium – widownią, odbierającą nauczanie kaznodziei nie tyle w formie słownego komunikatu, ale jako przedstawienie, widowisko, w którym percepcja wzrokowa i słuchowa odgrywały równorzędną rolę⁵⁰. Ową „zjawiskowość” późnośredniowiecznej predykacji i jej teatralny wymiar doskonale ilustruje M. Korolko, który korzystając z terminologii współczesnej teorii komunikacji definiuje staropolskie kazanie jako: „*actio, pronuntiatio* konkretnego podmiotu retorycznego (kaznodziei) do konkretnej grupy odbiorców (słuchaczy). Między nadawcą i odbiorcą (...) istnieje trudna do zrekonstruowania relacja, wywołana nie tylko przez medium językowe oratora, ale także cały splot okoliczności zewnętrznych, jak nastrój święta, uroczystości czy obrzędu religijnego, wystrój świątyni i niezliczoną ilość czynników, które mogą w zasadniczy sposób wspierać (wzmocniać lub osłabiać) strukturę językowo-stylistyczną kazania”⁵¹.

Kaznodziejskie „przedstawienia” bernardynów - podobnie jak każde publiczne wystąpienie średniowiecznego mówcy - jako wydarzenia rozgrywające się w konkretnym czasie i przestrzeni nie poddają się próbie odtworzenia ich przebiegu, rekonstrukcji owego *pronuntiatio* – a więc tego, co w wyobrażeniu słuchaczy składało się na „widzenie” kazania. Analizując wnikliwie materiał źródłowy – pisany i ikonograficzny – można jednak natrafić na przekazy, które przybliżają nieco atmosferę towarzyszącą bernardyńskiemu nauczaniu, kształtowaną - przypomnijmy - nie tylko przez wypowiedzane treści, ale w równym stopniu także poprzez widzianą postać predykatora – oddziaływanie jego autorytetu, postawę, gestykulację, sposób wypowiedzi, stosowane zabiegi retoryczno-kaznodziejskie – oraz inne okoliczności zewnętrzne⁵². Jednym z nielicznych tego rodzaju źródeł i najczęściej przywoływanym przez badaczy przedmiotu jest, wspomniany już w niniejszej pracy, przekaz Jana Długosza o pobycie Jana Kapistrana w Krakowie na przełomie 1453/1454 r. Ta

⁴⁹ Na temat relacji między religijną narracją (tekstem biblijnym, apokryfem, legendą, kazaniem etc.) a obrazem w średniowieczu A. S. Labuda, *Obraz i słowo w późnym średniowieczu (na przykładzie wrocławskiego ołtarza św. Barbary)*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 1993, s. 227-255; zob. także H. Dziechcińska, *Oglądanie i słuchanie w kulturze dawnej Polski*, Warszawa 1987, s. 5-6; B. Hojdis, *O współistnieniu słów i obrazów w kulturze polskiego średniowiecza*, Gniezno-Poznań 2000, s. 9.

⁵⁰ O dramaturgicznym wymiarze kaznodziejstwa ludowego: P. T. Dobrowolski, *Fides ex auditu*, s. 40-41; idem, *Wincenty Ferrer*, s. 31; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa*, s. 157.

⁵¹ M. Korolko, *Miedzy retoryką a teologią. O kunszcie estetycznym staropolskich kazań (rekonesans)*, w: *Proza polska w kręgu religijnej inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, Lublin 1993, s. 47.

⁵² P. T. Dobrowolski, *Fides ex auditu*, s. 37 n.

kronikarska relacja potwierdza siłę oddziaływania autorytetu sławnego kaznodziei, stosowanych przez niego technik oratorskich i samej postaci charyzmatycznego bernardyna, który nauczając po łacinie potrafił skupić przez długi czas uwagę nie rozumiejącego go tłumu: *A w pobliżu kościoła św. Wojciecha wzniesiono podwyższenie, na którym codziennie, dopóki nie nadeszły ostre mrozy, po odprawieniu mszy głosił słowo Boże po łacinie, zgodnie ze swym zwyczajem przez dwie godziny, a prosty lud słuchał i nie nudził się. Obdarzony był takim rozsądkiem, wymową i wiedzą, że wydawał się, iż mówi z rozważką i językiem niebiańskim. Jego kazanie przez następne dwie godziny powtarzano również w języku ludu*⁵³.

Innym pośrednim źródłem przynoszącym pewne wskazówki na temat teatralnego aspektu bernardyńskich kazań, są także, wspomniane już, krótkie charakterystyki rodzimych „mistrzów słowa” – eulogia upamiętniające wybitnych oratorów m.in. poprzez takie określenia jak *praedicator ferventissimus*, *magnificus* czy *devotissimus*, na które zasłużyli zapewne nie tylko z uwagi na merytoryczną wartość swoich kazań. Również wzmianki o braciach znanych ze stosowania w trakcie wykładu charakterystycznych dla siebie sformułowań czy kaznodziejskich „chwytów” ukazują w pewnej mierze wpływ osobowości czy indywidualnych cech predykatora na przebieg nauczania. Władysław z Gielniowa rozpoczynał swoje kazania zwykle od inwokacji *Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum*⁵⁴, z kolei Szymon z Lipnicy, o czym była już wcześniej mowa, zapisał się w pamięci zakonu jako ten, który zainicjował wśród polskich franciszkanów obserwantów zwyczaj przerywania kaznodziejskiego wykładu i wzywania wraz z ludem Imienia Jezus. Praktyka ta, nawiązująca do kaznodziejskich zabiegów Bernardyna ze Sieny i Jana Kapistrana, wskazuje jednocześnie na fakt, iż kazania bernardyńskie niejednokrotnie wychodziły z formy oratorskiego monologu i dążąc do zaangażowania audytorium również w wymiarze werbalnym przyjmowały postać swoistego dialogu między nauczającym a nauczanymi. Ten popularny w zakonie, i jednocześnie krytykowany przez duchowieństwo diecezjalne jako „podejrzany” i niewłaściwy, zabieg predykacyjny mógł mieć również inne, bardziej praktyczne zastosowanie – pobudzanie uwagi słuchaczy, których percepcja w trakcie godzinnej wykładu ulegała zapewne stopniowemu osłabieniu. Dialogowy charakter głoszonych kazań potwierdza także ich modlitewna oprawa, szczególnie śpiewane

⁵³ Joannis Długossii...*Historiae Polonicae, liber XII(XIII)*, s. 148; tłumaczenie podaję za M. Korolko, *O kunszcie oratorskim staropolskiego kaznodziejstwa*, w: *Kultura żywego słowa w dawnej Polsce*, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1989, s. 64; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa*, s. 223-224.

⁵⁴ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 292.

wspólnie pieśni, które powiązane zwykle tematycznie z nauczaniem kaznodziei dopełniały jego przekazu, przyjmując zarazem funkcję odpowiedzi wiernych na usłyszane słowo⁵⁵. Do stosowanych przez bernardynów technik kaznodziejskich ułatwiających odbiór i przyswojenie głoszonych treści oraz nadających im ciekawą, przyciągającą uwagę słuchaczy formę, należy zaliczyć również głoszenie kazań rymowanych – tzw. *sermo rimatus*, często praktykowane w późnośredniowiecznej predykcji masowej⁵⁶. W rodzimej średniowiecznej spuściźnie poetyckiej zachował się tylko jeden utwór, klasyfikowany przez badaczy jako unikatowy zabytek polskiego kazania wierszowanego; są to tzw. *Pieśni Sandomierzanina*, proveniencji bernardyńskiej, przypisywane Władysławowi z Gielniowa i zawierające cenny materiał egzemplaryczny⁵⁷. Zestawienie tego rodzaju kazań wierszowanych z notowanymi w kolekcjach *sermones* tekstami polskich pieśni, zwłaszcza z przykładami XIV i XV-wiecznych utworów preambulicznych, stanowiących wokalne wprowadzenie do poprzedzającej kazanie modlitwy (np. do *Zdrowaś Maryjo*)⁵⁸, obrazuje silny związek słowa głoszonego z recytowanym i śpiewanym, a ich wzajemne przenikanie zdaje się potwierdzać wielopłaszczyznowość wydarzenia (zjawiska) jakim stawało się każdorazowe wystąpienie ludowego - w tym wypadku bernardyńskiego - kaznodziei.

1.2. Teksty wzorcowych kazań

Brak przekazów rejestrujących przebieg bernardyńskich predykcji sprawia, iż jedynym najpełniejszym materiałem, którym dysponuje historyk badający charakter średniowiecznego kaznodziejstwa obserwantów są zachowane w księgozbiorach klasztornych kolekcje łacińskich wzorcowych *sermones* pisane przez uzdolnionych i doświadczonych w sztuce predykcji zakonników (bądź obcych autorów). Przy właściwie sformułowanym kwestionariuszu pytań, uwzględniającym specyfikę tego rodzaju tekstów, z których każdy stanowi jedynie proponowany przez autora

⁵⁵ W średniowiecznych rękopisach kazań znaleźć można wiele incipitów (rzadziej pełnych tekstów) pieśni, poprzedzonych niekiedy wezwaniem kaznodziei do wspólnego ich śpiewania; T. Sinka, *Polska pieśń w liturgii*, „Nasza Przyszłość” 60(1983), s. 250.

⁵⁶ Przekładanie kaznodziejskiej prozy - całych tekstów bądź fragmentów – na interesującą dla masowego odbiorcy formę rymowaną, głoszoną w rodzimych językach, upowszechniło się w ciągu XIV i XV w. w całej Europie zachodniej, zwłaszcza we Francji i Anglii. Napotykało jednak równocześnie na krytykę ze strony niektórych kaznodziejów dostrzegających w tej praktyce „pułapkę, która kusi ucho zamiast nawracać dusze”; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa*, s. 159.

⁵⁷ T. Sinka, *Polska pieśń*, s. 243; T. Witczak, *Literatura średniowieczna*, s. 131. Szczegółowa charakterystyka tego utworu została przedstawiona w podrozdziale traktującym o twórczości poetyckiej franciszkanów obserwantów, s. 213-214.

⁵⁸ T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 341-345; I. Skierska, *Obowiązek mszalny*, s. 176, 204.

„scenariusz” kazania⁵⁹, wnikliwa analiza bernardyńskich zbiorów może przynieść wiele cennych ustaleń dotyczących kaznodziejskiego warsztatu braci, poruszanej w nauczaniu problematyki oraz stosowanych technik i zabiegów predykacyjnych. Podejmując się tego zadania w oparciu o 22 wybrane teksty kazań pochodzące z 7 kolekcji przechowywanych w Bibliotece OO. Bernardynów w Krakowie zmuszona jestem w pierwszym rzędzie przedstawić wszystkie kwestie ogólne i trudności, jakie niesie ze sobą krytyka i interpretacja tego rodzaju źródła.

Zasadniczy problem, na jaki natrafia historyk poszukujący odpowiedzi na pytania o treści i metody bernardyńskiego nauczania *ex auditu* w oparciu o zabytki literatury kaznodziejskiej, dotyczy kwestii autorstwa anonimowych kolekcji *sermones* pochodzących z klasztornych księgozbiorów. Bernardyńska proveniencja wielu XV i XVI-wiecznych kodeksów jest zwykle jedyną, lecz niewystarczającą wskazówką do określenia tożsamości zawartych w nich tekstów. Identyfikację autorów tych kazań utrudnia dodatkowo działalność nie ujawniających swego imienia skryptorów, którzy przepisując kolekcje cieszące się w zakonie szczególną popularnością, mogli wprowadzać do nich pewne zmiany i uzupełnienia, pozostawiając tym samym ślad twórczego wkładu w kopiowane dzieło⁶⁰. Obraz autorstwa bernardyńskich zabytków piśmiennictwa kaznodziejskiego – jak i znacznej części całej literackiej spuścizny średniowiecza – w znacznym stopniu zaciemnia także stosowana powszechnie w tym okresie technika kompilacji, polegająca na przepisywaniu fragmentów z innych, znanych tekstów i budowaniu na ich podstawie nowych, integralnych całości literackich. Odnosi się ona również do kolekcji *sermones* o ustalonym autorstwie, utrudniając – bądź niejednokrotnie uniemożliwiając – określenie stopnia oryginalności zawartych w nich tekstów. Przy tak zarysowanym problemie pewne efekty badawcze mogłaby przynieść jedynie wnikliwa, zakrojona na szeroką skalę analiza porównawcza treści wszystkich kazań zawartych w poszczególnych zbiorach bernardyńskich i obcych.

Kompilacyjny charakter działalności zarówno autorów jak i skryptorów przysparza ponadto dodatkowych trudności na etapie poszukiwania zbiorów kazań, które nie zawsze spisywane były w oddzielnych kodeksach, lecz często wchodziły w

⁵⁹ Jak podkreślają badacze, specyfika tego rodzaju źródła jakim jest tekst wzorcowego kazania znacznie utrudnia a w pewnym stopniu nawet uniemożliwia, dotarcie i odtworzenie jego wersji mówionej – tej, której bezpośrednio doświadczali słuchacze; zob. M. Korolko, *O kunszcie oratorskim*, s. 56-58.

⁶⁰ Wśród siedmiu rękopisów, z których zaczerpnięty został poniższy materiał źródłowy żaden nie przekazuje informacji na temat kopisty, a autorstwo udało się ustalić tylko w odniesieniu do dwóch zbiorów (10/R; 15/R); pozostałe określane są jako anonimowe.

skład rękopisów będących zbiorami różnych pod względem treściowym i gatunkowym tekstów – głównie traktatów teologicznych, pism religijnych i przeznaczonych do wykorzystania w pracy duszpasterskiej⁶¹. Kazania odnajdywane w tego rodzaju manuskryptach nie składają się na zamknięte kolekcje tematyczne, lecz mają zwykłe postać fragmentaryczną i wyrywkową, zapisywane często jako luźne notatki czy streszczenia innych łacińskich tekstów. Anonimowy i przygodny charakter tych kaznodziejskich przekazów sprawia, iż nie przedstawiają one dla historyka tak cennego źródła jak spisywane w oddzielnych kodeksach kompletne zbiory kazań o określonej tematyce i przeznaczeniu.

Problem autorstwa wielu z zachowanych średniowiecznych kolekcji *sermones* o proveniencji bernardyńskiej powoduje równocześnie trudność w ich datacji, zarówno w odniesieniu do czasu powstania zbioru jak i ewentualnej sporządzonej przez skryptora kopii. Spośród rękopisów przechowywanych w Bibliotece Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie oraz w wielu innych polskich bibliotekach znaczna większość datowana jest na pierwszą połowę XVI w. a część na przełom XV/XVI wieku⁶². Zaledwie kilka zidentyfikowanych zostało jako kodeksy powstałe w XV w., wśród których znajdują się jedynie kolekcje autorów niebernardyńskich bądź anonimowych. Brak zabytków oryginalnej twórczości sławnych kaznodziejów należących do pierwszego pokolenia obserwantów jest ważną i często podejmowaną w literaturze przedmiotu kwestią. Jej przyczynę upatruje się we fragmentarycznym stanie zachowania całego rodzimego (łacińskiego) piśmiennictwa średniowiecznego bądź w anonimowości wielu, nie tylko XV-wiecznych, manuskryptów, które mogą także zawierać niezidentyfikowane dotąd kazania Szymona z Lipnicy czy Władysława z Gielniowa. W kaznodziejskiej spuściźnie bernardynów powstałej w okresie do połowy XVI w. ważne miejsce zajmuje kilkanaście rękopisów zawierających *sermones* dwóch wybitnych predyktorów - Klemensa z Radymna i Jakuba ze Śremu⁶³. Obok pojedynczych kolekcji Mikołaja z

⁶¹ Taki charakter ma m.in. rękopis o tytule *De forma secunde praedicationis* z BPB (sygn. 2/R) oraz rękopisy proveniencji bernardyńskiej znajdujące się w zbiorach Bibl. Czartoryskich w Krakowie (sygn. 2394 I) i Bibl. Kórń. (sygn. 56, 97, 119); J. Zathę, *Katalog rękopisów*, s. 232-278.

⁶² Z rękopisów stanowiących podstawę źródłową niniejszej pracy tylko dwa datowane są na XV/XV w. (4/RL; 7/R).

⁶³ Zachowało się osiem rękopisów zawierających kolekcje Klemensa z Radymna: trzy znajdują się w zbiorach Bibl. Czartoryskich (sygn. 2407, 2409, 2411), w BPB (10/R) oraz w Bibliotece Kórnickiej (56), Bibl. Sem. Duch. w Sandomierzu (418) i w BJ (4916, 6971- dwie części kolekcji *Sermones diversi*). Dorobek Jakuba ze Śremu reprezentuje 6 manuskryptów należących obecnie do zbiorów: BPB (12/R, 15/R), BJ(5150), Bibl. Kórń. (1123), Bibl. UW (Lat O I 64) oraz Bibl. Sem. Duch. w Sandomierzu (157); podają za H. E. Wyczawskim, *Ramult Klemens*, s. 407 i za W. Murawcem, *Jakub ze Śremu*, s. 184.

Sokolnik⁶⁴ i Fortunata z Orłowa⁶⁵ są to jedyne zachowane średniowieczne zbiory autorskich kazań bernardyńskich.

Do grona literatury pomocniczej dla zakonnych predyktorów zaliczały się także popularne kolekcje znanych autorów niebernardyńskich i obcych, powielane w klasztornych skryptoriach, nierzadko przez wybitnych kaznodziejów. Jednym z tego rodzaju zbiorów były *Sermones de Sanctis* Mikołaja z Błonia, których egzemplarz, sporządzony przed 1484 r. i przekazany przez prowincjała Michała Bala, służył Janowi z Prus i kolejnym kaznodziejom kościańskiego klasztoru. Z uwagi na unikatowy charakter dedykacji umieszczonej pod tytułem rękopisu (*Blonie de Sanctis pars estivalis*), warto przytoczyć ją w całości: *Iste liber est loci Costensis ad Sanctam Mariam de Angelis concessus ad usum fratris Johannis de Prussia predicatoris et confessoris ordinis minorum de observancia per me fratrum Michaellem alias Bal ordinis minorum de observancia eiusdem vicarium provincie imeritum 1484*⁶⁶. Innym cennym zabytkiem potwierdzającym bogaty i zróżnicowany stan księgozbiorów przeznaczonych na potrzeby zakonnych predyktorów jest pochodzący z biblioteki klasztoru lwowskiego odpis postylli *Carcer Animae* Jana Szczekny, sporządzony w drugiej połowie XV w skryptorium krakowskim⁶⁷. Poza rękopisami posiadającymi adnotacje dotyczące osoby autora i tytułu dzieła poddawanego skryptorskiej obróbce, należy mieć na uwadze także szereg kodeksów proveniencji bernardyńskiej, których anonimowość, jak już wspomniano, nie pozwala na jednoznaczne określenie tożsamości autorów przepisywanych kazań.

Wszystkie przedstawione powyżej problemy dotyczące identyfikacji zachowanych, zwłaszcza anonimowych, średniowiecznych rękopisów kolekcji *sermones* o proveniencji bernardyńskiej - ich autorstwa, stopnia oryginalności tekstów i czasu powstania (samej kolekcji jak i manuskryptu) – ważne w badaniach źródłoznawczych i pracach edytorskich, nie stanowią jednak wyraźnej przeszkody w podejmowanej przez mnie próbie dociekania charakteru, formy i treści predykacji obserwantów na podstawie dokumentujących ją literackich zabytków. Przy tak sformułowanym problemie badawczym kwestia tożsamości autora i skryptora danej

⁶⁴ Bibl. Czartoryskich, rkps 2394 I (datowany na ok. 1500 r.; oprócz kazań Sokolnickiego zawiera także pisma religijne i traktaty teologiczne).

⁶⁵ Bibl. Ossolineum, rkps 1986.

⁶⁶ Bibl. Kór., rkps 52; J. Zathej, *Katalog rękopisów*, s. 162.

⁶⁷ BPB, rkps 5/R: *Sermones de tempore* (tyt. oryg.). O twórczości kaznodziejskiej sławnego teologa - cystersa, kaznodziei i spowiednika Władysława Jagiełły: Z. Siemiątkowska, *Jan Szczekna*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Starożytnej i Średniowiecznej” V(1965), s. 34-75; M. Markowski, *Dzieje Wydziału Teologii*, s. 105-107; K. Panuś, *Kaznodziejstwo w katedrze krakowskiej*, s. 147 n.

kolekcji oraz wszystkich towarzyszących jej pytań zajmuje bowiem miejsce drugorzędne wobec najważniejszego w tym względzie zagadnienia, jakim jest bernardyńska proveniencja tegoż rękopisu, wskazująca na fakt jego użytkowania przez zakonnych kaznodziejów⁶⁸. Określenie „kolekcje bernardyńskie” nabiera tym samym najszerszego znaczenia, obejmując zarówno zbiory kazań ułożone przez znanych z imienia obserwatorów, jak i kaznodziejskie „podręczniki” autorów anonimowych i obcych - a więc wszystkie, do których bernardyńscy *praedicatores* mieli dostęp w swoich klasztorach. Należy jednak zaznaczyć, iż stosowane w tak szerokim zakresie znaczeniowym sformułowanie zakłada równocześnie pewną hierarchizację, czy gradację materiału źródłowego, przypisując najwyższą wartość kolekcjom autorów bernardyńskich jako źródłom najbliższym rzeczywistości i kaznodziejskiemu doświadczeniu obserwatorów u schyłku średniowiecza.

W związku z przedstawionymi powyżej uwagami, próba charakterystyki kaznodziejstwa bernardyńskiego widzianego przez pryzmat literatury kaznodziejskiej, którą bracia dysponowali i tworzyli, podjęta została przeze mnie w oparciu o 24 teksty kazań pochodzących z siedmiu kolekcji należących do zbioru rękopisów Biblioteki Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie. Dokonana selekcja materiału źródłowego, miała na celu przede wszystkim ukazanie interesującego nas zagadnienia w możliwie najszerszym wymiarze, dlatego wybrane zostały rękopisy zróżnicowane pod względem rodzaju cyklu i tematyki kazań, osoby autora, miejsca powstania oraz klasztornej proveniencji. Stosownie do kolejności wyznaczonej przez sygnatury Biblioteki Prowincji pierwsze miejsce w tej grupie zajmuje rękopis 3/R o tytule *Sermones de passione Domini* (tyt. utw.), datowany na lata 40-te bądź około połowy XVI w., sporządzony w skryptorium krakowskim. Brak informacji o autorze (i skrypcie) kolekcji oraz zapisane na początku każdego kazania motto *Iesus Nazaraenus Rex Judeorum*, którym chętnie posługiwał się w swoim nauczaniu Władysław z Gielniowa, skłoniły K. Grudzińskiego do przypisania tego zbioru twórczości owego słynnego XV-wiecznego kaznodziei⁶⁹. Polemikę z tą koncepcją podjął W. Wydra słusznie, moim zdaniem, stwierdzając, iż pojawiające się na kartach tego rękopisu wezwanie INRI nie

⁶⁸ Potwierdzają to również same karty manuskryptów, opatrzone licznymi łacińskimi i polskimi glosami marginalnymi oraz interlinearnymi, skreślonymi piórem bernardyńskich czytelników bądź kopistów, zawierającymi nierzadko ciekawy przekaz historyczny; zob. E. Belcarzowa, *Głosy polskie w łacińskich kazaniach średniowiecznych*, Wrocław 1981.

⁶⁹ K. Grudziński datuje tę kolekcję na ok. 1500 r., nie precyzując przy tym, czy jest to czas powstania kazań, czy samego rękopisu; idem, *Błogosławiony Władysław z Gielniowa*, w: *Polscy święci*, red. J. R. Bar, t. 6, Warszawa 1986, s. 81.

jest wystarczającym argumentem pozwalającym widzieć w osobie Gielniowczyka autora wspomnianej kolekcji. Inwokacja ta stała się bowiem popularna w całym zakonie (i nie tylko), co znajduje potwierdzenie również w innych źródłach, jak choćby w kronice Jana z Komorowa⁷⁰. Trudno jednak do końca zgodzić się z innym twierdzeniem W. Wydry, iż zawarte w tym rękopisie teksty nie składają się na typową kolekcję *sermones*, lecz są „rodzajem paraliturgicznego nabożeństwa na Wielki Piątek, wykonywanego zapewne w języku polskim (o czym świadczą liczne glosy polskie i wplecione modlitwy w języku polskim), połączonego z rozmyślaniami, naukami i rozpamiętywaniem męki Chrystusowej, częściowo zapewne udratyzowanego”⁷¹. Te uwagi autor odnosi również do kilku innych rękopisów proveniencji bernardyńskiej datowanych na okres od schyłku XV do połowy XVI w., m.in. do drugiego znajdującego się w zbiorach Biblioteki Prowincji manuskryptu zawierającego anonimową kolekcję *Sermones de passione Domini*, sporządzonego na przełomie XV/XVI w., prawdopodobnie we Lwowie⁷². Na podstawie przeprowadzonej analizy treści i konstrukcji wybranych kazań pochodzących z obu wspomnianych kodeksów można stwierdzić, iż zawarte w nich rozważania o Męce Pańskiej mieszczą się w konwencji ludowego kazania pasyjnego i nie ma, moim zdaniem, powodu, aby odmawiać tym rękopisom znamion kolekcji *sermones*. Uwzględniające potrzeby i nastrój liturgii wielkopiątkowej, zbiory te stanowią w rzeczywistości najwierniejsze odbicie charakteru późnośredniowiecznego kaznodziejstwa popularnego (masowego) - wolnego od rygorystycznego respektowania zasad scholastycznej *ars praedicandi* (choć z nich nie rezygnującego) i dążącego do uaktywnienia sfery religijnego przeżycia słuchaczy m.in. poprzez wzbogacanie predykcji o inne środki przekazu i znane praktyki dewocyjne, takie jak wspólna modlitwa czy śpiew.

Bez jednoznacznej odpowiedzi pozostaje natomiast pytanie o zachodzącą między tymi kolekcjami relację. Wspólna tematyka, przeplatające się na kartach obu rękopisów biblijne motto *Respice in me* oraz zbliżone wersje zamieszczonych w nich modlitw w języku polskim⁷³ wskazują na wyraźne podobieństwo krakowskiego i

⁷⁰ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 1, 4, 5.

⁷¹ W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 87, przyp. 60, s. 189-190.

⁷² BPB, rkps 4/RL: *Sermones* (tyt. utw.). Zróżnicowany dukt pisma wskazuje na pracę dwóch skryptorów – rozpoczętą w XV i kontynuowaną XVI w.

⁷³ Rękopis krakowski zawiera teksty dwóch modlitw związanych z wielkopiątkową adoracją krzyża i zaczynających się od słów *Bądź pozdrowion, krzyżu Pana Wszechmocnego* (3/R, s. 17) oraz *O krzyżu święty, bądź pozdrowion* (3/R, s. 18), będących luźną parafrazą dwóch ostatnich zwrotek hymnu brewiarzowego Wenancjusza Fortunata *Vexilla regis prodeunt Trinitas*. W kodeksie lwowskim występują

lwowskiego zbioru *Sermones de passione Domini*, lecz jedynie szczegółowa analiza porównawcza wszystkich zawartych w nich tekstów mogłaby pomóc w ustaleniu, czy mamy w tym przypadku do czynienia z relacją „oryginał-kopia” bądź „kopia-kopia”, czy też ze wspólnym autorstwem obu kolekcji.

W charakterystyce kazań bernardyńskich wykorzystany został także tekst *Sermo de communione* należący do anonimowej kolekcji *de tempore*, której zachowany rękopis, datowany na przełom XV/XVI w. mógł powstać w skrytorioium lwowskim⁷⁴. Kilka z analizowanych i interpretowanych tekstów pochodzi z kolekcji Klemensa z Radymna, która zachowała się w rękopisie z pierwszej połowy XVI, należącym pierwotnie do księgozbioru klasztoru lwowskiego i tam prawdopodobnie sporządzonym. Ten nie posiadający oryginalnego tytułu zbiór kaznodziejskich wykładów Klemensa daje się zaliczyć do cyklu *sermones dominicales et de sanctis*⁷⁵. Wśród poddawanych przez mnie krytyce źródłowej i interpretacji bernardyńskich *sermones* znalazły się ponadto kazania z anonimowej kolekcji *Sermones de sanctis et quadragesimales* (tyt. utw.), stanowiącej treść rękopisu z pierwszej połowy XVI, który mógł powstać w Krakowie⁷⁶. Kolejnym rękopisem, z którego zaczerpnięte zostały przykłady wzorcowych predykacji, jest manuskrypt z anonimową kolekcją *Sermones dominicales et de tempore* (tyt. utw.), datowany na początek XVI wieku⁷⁷. Jako przypuszczalne miejsce jego powstania wskazuje się skrytorioium krakowskie, a na podstawie informacji zamieszczonych na wyklejce kodeksu udało się ustalić, iż służył on kaznodziejom konwentu w Kazimierzu Biskupim (do końca XVI w.) i w Radomiu. Ostatnia grupa wybranych przeze mnie kazań pochodzi z autorskiej kolekcji Jakuba ze Śremu *Sermones dominicales et de sanctis* (tyt. utw.), która powstała w latach 1522-1539, w trakcie jego kaznodziejskiej działalności we Lwowie, Opatowie, Radomiu i Samborze. Stosunkowo dokładne ustalenie czasu i miejsca, w których Jakub głosił i spisywał (on lub inny kopista) swoje wykłady, umożliwiły odnotowane pod tytułami

dwie zbliżone wersje *Pozdrowion bądź, krzyżu święty* (4/RL, s. 33-35, 282) oraz modlitwa *Bądź pozdrowiona, Przenajświętsza Ofiara* (4/RL, s. 224-225).

⁷⁴ BPB, rkps 7/R: *Sermones de tempore* (tyt. utw.). W kolekcji dominują kazania przeznaczone na okres Wielkiego Postu i Wielkanocy; *Sermo de communione*, s. 158-173.

⁷⁵ BPB, rkps 10/R; W inwentarzu rękopisów funkcjonuje pod utworzoną nazwą *Sermones*. Na stronie 411 manuskryptu kopista odnotował cenną uwagę dotyczącą miejsca, gdzie dane kazanie zostało (po raz pierwszy?) wygłoszone: *predicatum in loco posnaniensis*.

⁷⁶ BPB, rkps 11/R. Kodeks ten należał do biblioteki klasztornej w Tarnowie, nie można jednak wykluczyć również jego wcześniejszej krakowskiej proveniencji.

⁷⁷ BPB, rkps 13/R.

sześciu kazań łacińskie glosy, zawierające informacje o okolicznościach, w jakich dany tekst powstał bądź był wygłoszony⁷⁸.

Na podstawie przeanalizowanych tekstów kazań pochodzących z wyżej wymienionych kolekcji można w pierwszym rzędzie określić charakter formalny zbiorów wzorcowych *sermones* powstających na potrzeby bernardyńskich predyktorów. Sporządzane rękopisy zawierały, zgodnie z wymogami XIII-wiecznej *ars praedicandi* uaktualnianymi przez potrzeby późnośredniowiecznego nauczania parafialnego, kompletne tematycznie cykle kazań, dostosowane do układu roku liturgicznego i niejednokrotnie, zapewne z powodów praktycznych, łączone w szersze kolekcje, co odzwierciedlają ich tytuły: *Sermones dominicales et de sanctis*, *Sermones dominicales et de tempore*, czy *Sermones de sanctis et quadragesimales*. Manuskrypty z *Sermones de passione Domini* stanowią z kolei przykład charakterystycznego dla piśmiennictwa kaznodziejskiego tego okresu wyraźnego różnicowania kolekcji pod kątem tematyki oraz ich przeznaczenia. W strukturze formalnej bernardyńskich „podręczników” dla kaznodziejów dostrzec można wiele elementów, które składają się na specyficzną konstrukcję późnośredniowiecznych kazań ludowych, z jednej strony respektującą – w różnym stopniu – reguły *ars praedicandi*, z drugiej – odzwierciedlającą indywidualizm autora, pozostawiającego czytelnikom pewien zakres swobody w doborze i układzie kaznodziejskiego materiału.

Bernardyńskie teksty *sermones* budowane są w oparciu o XIII-wieczny schemat kazania scholastycznego, odwzorowywanego z różnym stopniem dokładności⁷⁹. We wszystkich przeanalizowanych tekstach – także tych, pochodzących z kolekcji pasyjnych, których predykacyjny charakter budzi największe wątpliwości, dają się wyróżnić poszczególne stałe części wykładu – zaczerpnięty z tekstu ewangelii temat (*thema*), zawierający trzy bądź więcej części podział treści (*divisio*)⁸⁰ oraz rozwinięcie (*dilatatio*), którego zakres nie zawsze odpowiada liczbie przedstawionych w *divisio* tez czy argumentów, i niejednokrotnie obejmuje tylko kilka pierwszych bądź wybranych

⁷⁸ BPB, rkps 15/R, s. 8: *fr. Jacobus* (de Szrem) *in Radom* 1537, s. 16: *In Sambor fr. Jacobus* (de Szrem) 1539 *praedicator*, s. 24: *In Sambor* 1538, s. 75: 1537 *in Radom fr. Jacobus de Szrem praedicator ibidem*, s. 123: *Anno Domini* 1522 *fr. Author Leopoli* (we Lwowie), s. 215: *In loco opathoviensi fr. Jacobus de Szrem* 1536.

⁷⁹ W literaturze polskiej budowę kazania scholastycznego omówił ostatnio S. Bylina, *Kazania*, s. 16-17; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa*, s. 163-170; idem, *Kaznodziejstwo w katedrze krakowskiej*, s. 99-101.

⁸⁰ Większość kazań z kolekcji Klemensa z Radymna posiada trójczłonowy stały podział wykładu: 1. *documenta salutaria* (zbawienne świadectwa) 2. *ligamenta divinalia* (zobowiązania wobec Boga) 3. *fulcimenta exemplaria* (pomocne przykłady). Autor rozwija zwykle tylko pierwszą część, a drugą i trzecią jedynie szkicuje, pozostawiając kaznodziejom wskazania, jakie treści powinny się w nich znaleźć.

wątków. Autorzy tych tekstów nie wprowadzają tematów pomocniczych (*prothema*), które należały do rzadko stosowanych w polskim średniowiecznym piśmiennictwie kaznodziejskim⁸¹. Nie wszystkie bernardyńskie wykłady posiadają również stałe części zamykające wywód – podsumowanie myśli przewodniej, czyli tzw. *unitio* oraz formułę końcową – *clausio*, a w niektórych zauważalne jest wyraźne urwanie toku wykładu na etapie *dilatatio*, w trakcie lub po omówieniu jednej z głównych przesłanek kazania. Przyczyn tej niestaranności czy braku konsekwencji w budowaniu wykładu można się jedynie domyślać, odnosząc je do charakteru tego rodzaju kolekcji i przejawiającej się w tym wymiarze wolności twórczej autora nie ograniczonego do końca konwencją i scholastycznym schematem. Taka forma zapisu niektórych *sermones* może być również konsekwencją pracy kopisty, który powielając tekst mniej lub bardziej świadomie dokonał w nim pewnych przeróbek, skracając, streszczając bądź usuwając niektóre jego fragmenty. Nie można jednak wykluczyć, iż odstępowanie od tradycyjnych reguł literatury kaznodziejskiej, zwłaszcza brak rozwinięcia wszystkich kolejnych tez wykładu, wynikało z akcentowania podręcznikowego charakteru kolekcji, które - przypomnijmy - nie były gotowymi do odtwarzania „scenariuszami” kazań, lecz miały pełnić jedynie rolę tekstów pomocniczych, przykładowych, w różnym wymiarze modyfikowanych i uzupełnianych przez zakonnych retorów w trakcie ich publicznych wystąpień.

Ostatnia z przedstawionych powyżej możliwości interpretacji swobodnego stosunku twórców kolekcji bernardyńskich do schematu kazania scholastycznego nawiązuje jednocześnie do drugiego aspektu tej twórczości – dającej się odczytać szczególnej relacji między autorem a potencjalnymi czytelnikami, którzy traktowani przez niego jako współtwórcy kazania, mogą mieć duży wpływ na ostateczny kształt głoszonego wykładu. Znajduje to potwierdzenie już na etapie układania bernardyńskich kolekcji, w których, zapisywane jest nie jedno, lecz niejednokrotnie dwa a nawet trzy wzorcowe kazania przeznaczone na określony dzień roku liturgicznego⁸². Również w narracji poszczególnych *sermones* wyraźny staje się głos autora, który zwracając się bezpośrednio do czytelnika poprzez formę *dic*, nie tyle nakazuje mu, co doradza wprowadzenie w tym bądź innym miejscu wykładu określonych wątków. Fakt, iż nie zostają one rozwinięte, lecz jedynie wskazane czy zasygnalizowane przynosi

⁸¹ S. Bylina, *Kazania*, s. 16.

⁸² Wzbogacanie zbiorów kazań o dodatkowe teksty upowszechniło się w okresie późnego średniowiecza w całej literaturze kaznodziejskiej powstającej na użytek nauczania masowego (parafialnego); S. Bylina, *Kazania*, s. 22.

dotatkową informację o autorze, który zna czytelników oraz zakres ich kaznodziejskiej wiedzy i wie, że wskazówka *dic ut in legenda* czy *dic de muliere abscondita*⁸³ będzie dla nich zrozumiała i wystarczająca. Pozostawiany predyktorom stosunkowo szeroki margines swobody w budowaniu własnego wykładu potwierdza oryginalna notatka kończąca kazanie pasyjne o incipicie *Respice in me*, w której narratorska wskazówka jest bardziej radą niż zaleceniem: *prosequaere incitancia ad fletum vel potes ibi incipere „Reduc me in memoriam”*⁸⁴.

Źródła biblijno-teologiczne, na podstawie których autorzy kolekcji bernardyńskich budują swoje kazania są urozmaicone i wskazują na dobrą orientację w nauczaniu chrześcijańskich autorytetów. W pierwszym rzędzie czerpią szeroko z bogactwa tekstów biblijnych, zarówno starotestamentalnych jak i z całej nauki Nowego Testamentu, wplatając perykopy w tekst wykładu bądź podając jedynie ich referencje i opatrując je własnym komentarzem. Poza podstawowym źródłem biblijnym zauważa się również częste odwoływania do innych autorytetów - Ojców Kościoła i wybitnych filozofów i teologów chrześcijańskich - św. Ambrożego, Grzegorza z Nazjanzu, Augustyna, Cypriana, Jana Chryzostoma, Cezarego z Arles, Bonawentury, Hugona od św. Wiktora, Tomasza z Akwinu, Alberta Wielkiego i Anzelma z Canterbury oraz sławnego franciszkańskiego kaznodziei i reformatora, Bernardyna ze Sieny i wielu innych. Przyjmując, iż korzystający z tych „podręczników” bracia-kaznodzieje w trakcie głoszenia swojej nauki w dużym stopniu odwoływali się również do myśli wskazanych autorytetów chrześcijańskich, należy z dużą ostrożnością wydawać sądy o charakterze kazań ludowych skoncentrowanych jedynie na wymiarze praktycznym (pokutnym) i pozbawionych właściwego wymiaru doktrynalnego⁸⁵.

Zakres tematyczny kazań składających się na bernardyńskie kolekcje wyznaczał, jak już wspomniano, układ kalendarza liturgicznego⁸⁶. Przedstawione powyżej rękopisy zakonne poświadczają obecność w klasztornych księgozbiorach obserwantów wszystkich podstawowych cykli *sermones de tempore (dominicales)*, *de sanctis* oraz związanych tematycznie z najważniejszymi okresami w życiu Kościoła, w tym wypadku z Wielkim Postem i czasem Wielkiego Tygodnia – *sermones quadragesimales*

⁸³ BPB, rkps 10/R, s. 19, 397.

⁸⁴ BPB, rkps 3/R, s. 10.

⁸⁵ Taki pogląd formułuje K. Panuś: „Mówcy zależało na porwaniu tłumów, nie na przeprowadzeniu prawidłowych dowodów. (...) Popularne i przystępne kaznodziejstwo franciszkańskie, wolne od skrupowań zasadami *artis praedicandi* i całego aparatu scholastycznej argumentacji, miało na celu przede wszystkim poruszyć wolę uczucia; nie dowodzić i argumentować”; *Zarys historii kaznodziejstwa*, s. 158-159.

⁸⁶ S. Bylina, *Chryścianizacja*, s. 77.

i *sermones de passione Domini*. W ramach podstawowej tematyki odpowiadającej liturgii danego święta czy uroczystości, kazania bernardyńskie, jako podstawowy instrument religijny i społecznego przekazu, realizują jednocześnie kilka funkcji, stając się nośnikiem treści dewocyjnych, pokutnych i katechetyczno-dydaktycznych. Najbardziej czytelną i uchwytną w kaznodziejskich narracjach jest płaszczyzna przekazu dewocyjnego, którego przedmiot zdefiniowany zostaje już w tytule kazania. Bernardyńskie *sermones* wpisują się w tym względzie w religijny klimat epoki, ponieważ podejmują i rozwijają wątki należące do głównych nurtów późnośredniowiecznej dewocji – chrystologicznej (bożonarodzeniowej, pasyjnej i eucharystycznej) i maryjnej oraz kultu świętych. W wymiarze każdego z wymienionych kierunków pobożności, zwłaszcza ostatniego, analizowane kazania uwidaczniają indywidualne rysy i elementy charakterystyczne dla duchowości franciszkanów obserwantów⁸⁷.

Lektura wybranych tekstów *sermones* potwierdza wyraźnie pokutny i parenetyczny charakter bernardyńskiego wykładu, w którym wyznaczona przez liturgię tematyka biblijna i hagiograficzna zdaje się być często jedynie tłem czy punktem wyjścia dla prowadzonej przez kaznodzieję działalności moralizatorskiej i wzywania wiernych do szczerej pokuty, której ostatecznym celem ma być duchowa *metanoia*, wyrażająca się w regularnej praktyce spowiedzi⁸⁸. Akcentując to zagadnienie w swych narracjach autorzy kolekcji podejmują tematykę grzechu i cnót, dążąc jednocześnie do wyraźnej polaryzacji i ukazania kontrastu między dwoma odpowiadającymi im rzeczywistościami dobra i zła, nieba i piekła, działania aniołów i szatana, cielesności i duchowości, świętości i występku. W wielu kazaniach kondycja moralna człowieka zostaje opisana za pomocą słownictwa wojennego i poprzez powszechne w kulturze średniowiecznej wyobrażenie bitwy, którą każdy chrześcijanin jako żołnierz Chrystusa musi toczyć przez całe życie z największym wrogiem – diabłem, a nagrodą za zwycięstwo w tej walce jest życie wieczne⁸⁹. Uświadamiając słuchaczom, iż świat doczesny, pozostaje w mocy „księcia ciemności”, a cielesność człowieka skażona jest

⁸⁷ Tematy i wątki dewocyjne bernardyńskich kazań zostały szerzej przedstawione w rozdziale V, w ramach ogólnej charakterystyki nurtów bernardyńskiej pobożności.

⁸⁸ J. Kłoczowski, *Wspólnota*, s. 463. Znajduje to swoje uzasadnienie w średniowiecznej teorii duszpasterstwa, akcentującej bezpośredni związek między kazaniem i spowiedzią, co obrazowo ujął Humbert de Romans w stwierdzeniu: *siew w kazaniu, zbiory – w spowiedzi*; cyt. za A. Guriewiczem, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*, Warszawa 1997, s. 255.

⁸⁹ Elementy tego rodzaju obrazowania zawiera m.in. kazanie na szóstą niedzielę po Zielonych Świątkach (rkps 10/R, s. 87-90), na święto Podwyższenia Krzyża (rkps 10/R, s. 358-362), Środę Popielcową (rkps 11/R, s. 94-100), Boże Narodzenie (rkps 13/R, s. 32-36) i na Ofiarowanie Pańskie (rkps 13/R, s. 41-46).

nieczystością kaznodzieje wielokrotnie powtarzają wezwanie do *uśmiercania cielesnych pragnień i nieuporządkowanych rozkoszy* (*mortificatio carnalium desideriorum et voluptatum inordinatarum*)⁹⁰ oraz wyliczają grzechy, które rodzą *ex corpore* i zagrażają czystości chrześcijańskiej duszy: *superbia* (pycha), *avaricia* (chciwość), *furta* (kradzieże), *adulteria* (cudzołóstwo), *fornicacio* (nierząd), *libidines* (żądze), *luxuria* (rozpusta), *invidia* (zazdrość), *commessaciones* (hulanki), *ebrietas* (pijaństwo), *ira* (gniew), *rixae* (kłótnie), *idolatria*⁹¹. Ludzkie słabości przedstawiane są niekiedy w bezpośredniej konfrontacji z postulowanymi w nauczaniu cnotami. Czyni tak m.in. anonimowy autor *Sermo de nativitate Domini*, według którego łakomi i pijacy (*gulosi* i *ebriosi*) szczególnie w okresie świątecznym nie żyją wstrzemięźliwie (*sobrie*), grający w kości (*lusores taxillorum*) postępują niesprawiedliwie a bezbożnie ci, *qui superstitiones faciunt*⁹².

Pozostającą w tle kaznodziejskich narracji, lecz ważną i często wspominaną postacią jest diabeł jako główny inicjator wszelkich upadków i wykroczeń człowieka. Wierni mają mieć nieustannie na uwadze jego obecność, aktywność, podstępny i zwodniczy sposób działania; powinni także pamiętać, iż *quanto temorus est magis sacrimis tanto plus sevit contra nos diabolus*⁹³. Jako skuteczne środki w przeciwstawianiu się podszeptom szatana kaznodzieje zalecają czyny pokutne - modlitwę, post (obejmujący również wstrzemięźliwość we współżyciu małżeńskim), jałmużnę oraz inne akty miłosierdzia, które powinny być wypełniane zwłaszcza w czasie Adwentu i Wielkiego Postu⁹⁴.

Poza akcentowaną problematyką moralną i pokutną w narracji kazań pochodzących z omawianych kolekcji dostrzega się również towarzyszące jej liczne treści katechetyczne. Koncentrując wykład wokół wynikającej z tematu głównej myśli kazania, autorzy wprowadzają często wątki poboczne, mające niejednokrotnie postać

⁹⁰ BPB, rkps 13/R, *Dominica infra octavas Epiphanie*, s. 52. W wykładzie tym, podobnie jak w innych *sermones*, to pokutne wezwanie ponawiane jest w postaci różnych sformułowań: *macerare corpus nostrum*, *mortificare malus usus membrorum et malam consuetudinem peccatandi*, *refrenare lasciviam corporis*; ibidem, s. 53.

⁹¹ Idąc za wcześniejszą praktyką piśmiennictwa o charakterze pokutnym, autorzy kazań bernardyńskich tworzą własne „katalogi” *peccatorum*, które choć różnie określane opisują tę samą sferę grzechów głównych; por. P. T. Dobrowolski, *Fides ex auditu*, s. 33; G. Ryś, *Pobożność ludowa*, s. 87. O klasyfikacji grzechów dokonywanej przez średniowiecznych kaznodziejów i spowiedników: J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, Warszawa 1994, s. 607 n.

⁹² BPB, rkps 13/R, s. 35.

⁹³ Ibidem, s. 35.

⁹⁴ W kazaniu na Środę Popielcową autor opisuje zmiany, jakie w okresie w Wielkiego Postu powinny dokonywać się w życiu pokutującego chrześcijanina, zarówno w jego wymiarze wewnętrznym jak i zewnętrznym: 1. *in habitu exteriori*, 2. *in incessu, gestibus, verbis et risibus*, 3. *in actu*; BPB, rkps 11/R, *In die Cinerum*, s. 97.

autorskich komentarzy, uzupełnień czy dopowiedzeń, w ramach których nauczają, przypominają i wyjaśniają słuchaczom podstawowe prawdy wiary, wynikające z nich obowiązki chrześcijańskie oraz przybliżają nie zawsze zrozumiałą dla *illiterati* sakralną i symboliczną rzeczywistość Kościoła. Wyraźnie dydaktyczną funkcję spełnia wywód wprowadzony w pierwszej części kazania *Reduc me in memoriam* z krakowskiej kolekcji *Sermones de passione Domini*, w której autor w przystępny sposób objaśnia symbolikę wielkopiątkowej liturgii i towarzyszących jej kościelnych „żałobnych” obrzędów. Wywód kaznodziei przynosi odpowiedź na pytanie o przyczynę zaniechania w tym dniu sprawowania eucharystycznej ofiary, skromnego wystroju ołtarza i wnętrza kościoła oraz zastąpienia dźwięku dzwonów (dzwonków) głuchym kołataniem. Interesujące, i zapewne trafiające do wyobraźni audytorium, jest wyjaśnienie symboliki kołatek, których brzmienie ma odzwierciedlać odgłosy towarzyszące pojmaniu Chrystusa bądź przy przybijaniu Go do krzyża⁹⁵.

Z kolei w *Sermo de communione* należącym do anonimowej kolekcji *de tempore*, w ramach głównego toku wykładu skupionego wokół zagadnienia przygotowania i godnego przyjęcia Najświętszego Sakramentu, autor podjął się trudnego zadania przełożenia treści chrystologicznych na język zrozumiały dla masowego odbiorcy, nie rezygnując przy tym z wyjaśnienia różnic między ortodoksyjną i heterodoksyjną nauką o bosko-ludzkiej naturze Chrystusa⁹⁶. Kończąc swój wykład poucza wiernych, iż *jeden jest powszechny Kościół, poza którym nikt nie może być zbawiony*, uzupełniając to kategoryczne stwierdzenie „wykazem” osób, które jako nie ochrzczone bądź wyłączone ze wspólnoty Kościoła nie mają prawa przystępować do Ołtarza Pańskiego: *gentilis, Iudeus, hereticus et excommunicatus*⁹⁷.

Funkcja katechetyczna predykcji bernardyńskiej ujawnia się wyraźnie w kazaniach głoszonych na rozpoczęcie okresu Adwentu i Wielkiego Postu oraz w uroczystości i święta, których wymiar teologiczny wymagał komentarza i wyjaśnienia określonych prawd wiary, tradycji oraz praktyk Kościoła. W kazaniu Jakuba ze Śremu na I niedzielę Adwentu zawarta została katecheza dotycząca znaczenia Adwentu, omówiona w szerokim teologicznym kontekście potrójnego przyjścia Chrystusa. W dalszej części autor poucza słuchaczy o właściwym przeżywaniu tego czasu poprzez wewnętrzne (duchowe) i zewnętrzne formy pokuty. Podkreślając wśród tych ostatnich

⁹⁵ BPB, rkps 3/R, s. 11-12.

⁹⁶ BPB, rkps 7/R, s. 161.

⁹⁷ Ibidem, s. 173.

potrzebę rezygnacji ze stroju wyszukanego i swawolnego (*deponendus est ergo curiosus et lascivus vestitus isto sacro Adventu*)⁹⁸ odwołuje się do pokutnego charakteru wystroju świątyń oraz używanych w tym czasie kościelnych szat i paramentów. Ostatnim elementem dydaktycznym tego wykładu jest pouczenie bądź przypomnienie wiernym o szczególnej czci wobec N. M. Panny, która wyraża się w adwentowej liturgii (*missa aurea*, msza roratnia), symbolice (siedem zapalonych świec – siedem radości Bożej Rodzicielki) oraz modlitwie indywidualnej⁹⁹. W kazaniu przeznaczonym do wygłoszenia w dniu rozpoczynającym okres Wielkiego Postu - *In die Cinerum* - autor daje szczegółowe wyjaśnienie znaczenia obrzędu sypania głów popiołem, zakorzenionego w tradycji starotestamentalnej¹⁰⁰.

Kaznodziejskiej refleksji poddawana była także podstawowa w wymiarze katechetycznym tematyka chrztu świętego, co znalazło odbicie m.in. w kazaniu na święto Podwyższenia Krzyża, zawierającym również naukę o grzechu pierworodnym¹⁰¹ oraz w *Sermo de circumcissione Domini*, którego autor w przystępny sposób wyjaśnia teologiczną różnicę między chrztem a żydowskim obrzędem obrzezania. Wielokrotnie akcentując wyższość chrześcijańskiego sakramentu i jego wyłączną wartość zbawczą autor nie ustrzegł się jednak przed popełnieniem doktrynalnego błędu, zawartym w stwierdzeniu, iż obrzezanie oczyszcza z grzechu pierworodnego: *Circumcisio autem mundabat hominem solum a culpa originali non autem a pena*¹⁰².

O sile oddziaływania i skuteczności bernardyńskiego nauczania *ex auditu* decydował nie tylko szeroki zakres podejmowanej w kazaniach problematyki, ale w równym stopniu także sposób ujęcia i forma przekazu dewocyjnych, parenetycznych oraz katechetyczno-dydaktycznych treści. Analiza materiału źródłowego wymaga więc uwzględnienia wszystkich elementów formalnych i strukturalnych wybranych tekstów, takich jak środki stylistyczne, formy leksykalno-frazeologiczne, zabiegi retoryczne, które świadomie stosowane przez autorów służyły nie tylko ubogaceniu i wzmocnieniu

⁹⁸ BPB, rkps 15/R, *Dominica prima Adventus*, s. 53.

⁹⁹ Jakub ze Śremu wzywa także wiernych do odmawiania w Adwencie codziennie *Ojcze nasz* i *Zdrowaś Maryjo*; ibidem, s. 53.

¹⁰⁰ Podkreślając wewnętrzny wymiar obrzędowości pokutnej kaznodzieja zwraca wiernym uwagę, aby nie przyjmowali oni dosłownie biblijnego wezwania do smarowania głowy olejkim (*ridiculum enim est in ieiunio oleo deliburi*), lecz symbolicznie jako zachętę do spełniania w okresie postu licznych uczynków miłosierdzia, ponieważ to one są prawdziwym „olejkiem” a Chrystus prawdziwą Głową (Kościoła); BPB, rkps 11/R, s. 96.

¹⁰¹ BPB, rkps 10/R, *In festo exaltacionis sancte Crucis*, s. 359-360. Klemens z Radymna objaśnia tu przede wszystkim symbolikę chrzcielnego obrzędu namaszczenia krzyżem jako odcisniętego znaku krzyża Chrystusa.

¹⁰² BPB, rkps 13/R, s. 43.

walorów estetycznych oraz retoryki wykładu, lecz podporządkowane jego funkcjom religijnym (doktrynalnym) miały przede wszystkim ułatwiać właściwy odbiór, zrozumienie i przyswojenie treści przekazu¹⁰³. Ujawnia się na tym tle i potwierdza ludowy charakter kazań bernardyńskich, których odpowiednio dobrane elementy treściowe i formalne składają się na czytelny i przystępny dla masowego odbiorcy komunikat, uwzględniający jego mentalność i poziom intelektualny, odwołujący się do jego sposobu postrzegania świata i przeżywania wiary. Narracje omawianych *sermones* nawiązują wyraźnie zwłaszcza do specyfiki przeżycia religijnego warstw *illiteratorum* – koncentrującego się na płaszczyźnie emocjonalnej i wyobrazeniowej i tylko w nieznacznym, trudnym do uchwycenia stopniu angażującego również sferę intelektu. Ten uwarunkowany kulturowo i mentalnie rys późnośredniowiecznej religijności masowej znajduje odbicie we wszystkich interpretowanych tekstach kaznodziejskich, których warstwy literackie (stylistyczno-językowe) oddziaływują na uczucia i trafiają do wyobraźni szerokiego kręgu odbiorców. Pierwszym zagadnieniem, które domaga się w tym kontekście szczegółowego potraktowania jest nastrój jaki budują w swoich narracjach autorzy, dążący do wywołania w słuchaczach pożądanych uczuć. We wszystkich interpretowanych kazaniach bernardyńskich, mniej lub bardziej wyraźnie daje się zauważyć sprzyjający postawie pokuty nastrój lęku i strachu przed grożącą grzesznikom karą wieczną i piekłem. Owa średniowieczna „pedagogia strachu”¹⁰⁴ znajduje odzwierciedlenie zwłaszcza w tekstach pochodzących z obu kolekcji *Sermones de passione Domini* oraz ze zbioru *Sermones de sanctis et quadragesimales*, których tematyka wielkopostna i pasyjna, w szczególny sposób powiązana z zagadnieniem chrześcijańskiej pokuty, sprzyja wywoływaniu poczucia strachu, a niekiedy wręcz grozy. W pasyjnym kazaniu *Reduc me in memoriam* jako ostatni argument przemawiający za koniecznością oplakiwania umierającego Pana autor podaje *surowość grożącej kary (austeritas pene comminantis)*¹⁰⁵ wobec tych, którzy nie chcą tego dnia

¹⁰³ Relację i funkcyjną zależność między literacką (stylistyczno-językową) a teologiczno-doktrynalną płaszczyzną kazania trafnie określa M. Korolko: „(...) środki artystyczne w kazaniu są podporządkowane celom doktrynalnym, zaś rzeczą rozstrzygającą o ich istnieniu i stosowaniu w tekście kazaniowym jest zasada ich służebności, połączona ze świadomością podmiotu oratorskiego, jakiej sprawie i jakim celom służą w konkretnym utworze (wygłaszanym lub pisanym); *Między retoryką a teologią*, s. 43.

¹⁰⁴ Zagadnienie strachu jako „metody” kaznodziejskiego wykładu stosowanej w predykcji ludowej późnego średniowiecza podejmuje J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu XIV-XVIII w.*, Warszawa 1986, s. 197 n.; idem, *Grzech i strach*, s. 475 n.; J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, s. 257. O „dydaktyce lęku” także S. Bylina, *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1992, rozdz. V; idem, *Chryścianizacja*, s. 83. Problematykę eschatologiczną poruszaną w kaznodziejskich exemplach omawia szczegółowo A. Guriewicz, *Kultura*, s. 81-95, 141-157.

¹⁰⁵ BPB, rkps 3/R, s. 11.

pokutować i współczuć Chrystusowi. W rozwinięciu tej myśli stara się wstrząsnąć słuchaczami poprzez odwołanie do słów Ks. Kapłańskiej: *Wszelka dusza, która w tym dniu nie zasmuci się, pójdzie z ludu mego na zatracenie*. Zawartą w tym zdaniu przestrozę wzmacnia własnym komentarzem, którego wymowa jest równie kategoryczna i przerażająca: *O maledicte anime, que in passione Dominum non fuerint compasse!*¹⁰⁶. Podobne odczucia chciał zapewne wzbudzić w słuchaczach autor *Sermo de communione*, przedstawiając konsekwencje przyjmowania Ciała Pańskiego niegodnie i bez stanu łaski uświęcającej: *Jeśli kto w truciźnie grzechu odważy się przystąpić do Sakramentu Chleba Niebieskiego ściągnie na siebie śmierć wieczną*¹⁰⁷. Tak postępującemu człowiekowi grozi również kara w wymiarze ziemskim – zakaz wejścia do świątyni oraz odebranie mu prawa do chrześcijańskiego pogrzebu¹⁰⁸.

Wśród stosowanych w bernardyńskich *sermones* środków artystycznego wyrazu na uwagę zasługują zwłaszcza rozbudowane porównania, alegorie i metafory, które z uwagi na obrazowy charakter i odniesienia do znanej słuchaczom rzeczywistości, idealnie odpowiadały potrzebom kaznodziejskiego wykładu, dodając narracji plastyczności i sugestywności¹⁰⁹. Choć podporządkowane celom doktrynalnym nie tracą jednak swej wymowy literackiej i estetycznej i pozwalają tym samym określić poziom stylistyki bernardyńskich wzorców *sermones* oraz retoryki głoszonych na ich podstawie kazań. Należy przy tym zaznaczyć, iż wprowadzanie w tok nauczania tego rodzaju obrazowania, nawiązującego do różnych sfer ludzkiego poznania wymagało od słuchaczy szczególnego skupienia i podjęcia pewnego wysiłku intelektualnego i „tworzyło aktywną publiczność zdolną zapamiętać a może i częściowo zrozumieć”¹¹⁰.

Na zasadzie porównania oparte są m. in. licznie występujące w kazaniach interpretacje tekstów biblijnych, zwłaszcza starotestamentalnych, które mają uzasadniać

¹⁰⁶ Ibidem, s. 15.

¹⁰⁷ *Si adhuc (...) veneno peccati audet accedere ad sacramentum panis celici mortem incurrit interporalem*; BPB, rkps 7/R, s. 166.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 158. Wobec stosunkowo licznych w przeanalizowanym materiale przykładów odwoływania się do problematyki eschatologicznej i „straszenia” słuchaczy grożącą im perspektywą piekła, trudno zgodzić się z twierdzeniem S. Byliny, iż „w świetle znanych dotychczas źródeł kaznodziejskich nie wydaje się jednak, by w nauczaniu kościelnym w Polsce element strachu przed piekłem pełnił funkcję narzędzia dydaktycznego szczególnie istotnego i powszechnie stosowanego”; *Wyobrażenia eschatologiczne*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, s. 464.

¹⁰⁹ Interesujące uwagi na temat alegorezy jako „szczególnej metody przedstawiania i myślenia w tej epoce” przynosi artykuł B. Geremka, *Fabula, konwencja i źródło. Utwór literacki w badaniu kultury średniowiecznej*, w: *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, red. Z. Stefanowska, J. Sławiński, Warszawa 1978, s. 127 n.; zob. także S. C. Lewis, *The Allegory of Love. A Study in Medieval Tradition*, New York 1958; P. Skubiszewski, *O myśleniu alegorycznym w średniowieczu*, w: *Granice sztuki*, red. J. Białostocki, Warszawa 1972, s. 49-57; J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, s. 239-242; M. Karpluk, *O języku kazań polskich z początku XVI w.*, w: *Nurt religijny w literaturze*, s. 179.

¹¹⁰ P.T. Dobrowolski, *Fides ex auditu*, s. 43.

i potwierdzać głoszoną przez kaznodziejów naukę. Odpowiadająca tematowi kazania, i często wyznaczająca jego oś, analiza wybranych fragmentów ksiąg Pisma św. skupia się zwykle na odczytywaniu ich sensu biblijno-historycznego i teologicznego w wymiarze znaczeń moralnych, wpisanych w religijną rzeczywistość słuchaczy. W ten sposób skonstruowane zostało moralne pouczenie w kazaniu na niedzielę w oktawie Objawienia Pańskiego. Wymieniając ofiary składane Jahwe przez Izraelitów nadaje im znaczenie ofiar duchowych, które powinni przedstawiać Bogu chrześcijanie: dar z wola to posłuszeństwo, z bydła – rozważne czyny, owca symbolizuje niewinność, kozioł – pokutę za grzechy, synogarlica – czystość, gołąbek – skromność¹¹¹. Z tematyki starotestamentalnej czerpie także autor kazania przeznaczonego na dzień św. Łucji i Otylii, który przyrównuje postawę grzeszników – niewiernych uczniów Chrystusa do wspomnianej przez proroków idolatrii ludów Bliskiego Wschodu. Tymi, którzy czczą krety (*talpe*) są chrześcijanie, którzy ulegają pożądliwościom ziemskim, kult węzom (*serpentes*) oddają żyjący w rozwiązłości; czczą oni także nietoperze (*vespertiliones*), ponieważ nienawidzą światła Prawdy¹¹².

W tekstach *sermones* pojawiają się również liczne i powszechnie znane obrazowania osoby Chrystusa, które mają ułatwić słuchaczom zrozumienie Jego zbawczej misji, charakteru Bożego działania oraz postawy jaką winien przyjąć wobec niego człowiek. W kazaniu Klemensa z Radymna głoszonym *In festo exaltacionis Sancte Crucis* Jezus zostaje przedstawiony w obrazie klucza otwierającego drzwi Królestwa Niebieskiego¹¹³, a w *Sermo de circumcissione Domini* porównany jest do lekarza, który dla dobra pacjenta przygotowuje lekarstwo (zawarte w sakramentach Kościoła) i zaleca dietę – powstrzymanie się od zła¹¹⁴. Obraz ten wzmacnia kolejne porównanie mocy Chrystusowej łaski, która podobnie jak słońce oświeca całą ziemię, ale jej promienie docierają tylko do tego, kto otwiera „okno” swej duszy¹¹⁵.

Silniejszemu akcentowaniu głoszonych treści a przez to głębszej percepcji odbiorców kazania miała służyć również stylistyczna zasada kontrastu. Stosując ją w

¹¹¹ BPB, rkps 13/R, *Dominica infra octavas Epiphanie*, s. 52.

¹¹² *Si in se non habet lucem Christum, adorat et colit talpas, id est cupiditatem terrenam, serpentes, id est luxurias et vespertiliones, quia odit lucem veritatis*; BPB, rkps 11/R, s. 14.

¹¹³ *Nam sicut cum clave ostium qui in duo reseratur sic hac clave qui est Christus Dominus in duo fuit divisus, quia corpore in cruce remanente anima in inferum descendit et ita apertum est regnum caelorum*; BPB, rkps 10/R, s. 362.

¹¹⁴ *Sic enim medicus non sanat hominem sine medicina sic neque Christus sanat sine baptismo.(...) Sic ergo medicus parat medicinam et mandat dietam sic Christus paravit sacramenta ecclesia et mandavit abstinenciam a malo*; BPB, rkps 13/R, s. 42.

¹¹⁵ *Sol totum mundum illuminat quantum est de se sed si quis claudit fenestram non illuminatur a sole sed in tenebris manet*; ibidem, s. 43.

niektórych fragmentach wykładu kaznodzieje bernardyńscy uzyskiwali zamierzony efekt podkreślenia różnicy czy antagonizmu między dwoma konfrontowanymi rzeczywistościami. W pochodzących z krakowskiej i lwowskiej kolekcji kazaniach pasyjnych o incipicie *Respice in me* wprowadzone zostało rozważanie Anzelma z Canterbury, w którym wyraźne przeciwstawienie postawy grzesznego człowieka i cierpiącego niezasłużenie Chrystusa ma poruszyć słuchaczy i skłonić ich do żalu za popełnione winy: *O budząca zdumienie okoliczność kary! Sprzeniewierzył się niesprawiedliwy – zabity zostaje sprawiedliwy, zawinił przestępca – chłostę przyjmuje niewinny, na co zasłużył zły - cierpi dobry, co winien był niewolnik – uiszcza Pan, czym zgrzeszył człowiek – dźwiga Bóg*¹¹⁶. Ten sam zabieg retoryczny zastosował również Klemens z Radymna w kazaniu na szóstą niedzielę po Zielonych Świątkach, w popularnej wizji dwóch antagonistycznych rzeczywistości światła dnia i ciemności nocy, pod którymi wyobrażone zostały *tenebre peccatorum et puritas christiane religionis*¹¹⁷.

1.3. *Exemplum* – fenomen średniowiecznego kaznodziejstwa popularnego

W ramach charakterystyki kazań bernardyńskich osobnego potraktowania domaga się *exemplum* - krótkie opowiadanie o charakterze dydaktycznym, wplecione w tok wykładu w celu zilustrowania zawartych w nim treści moralnych, uznawane przez kaznodziejów za najbardziej zrozumiały i skuteczny element kazania popularnego¹¹⁸.

¹¹⁶ *O admirabilis censure condicio! Excessit iniquus percutitur iustus, delinquit reus et vapulat innocens, quod meretur malus patitur bonus, quod tenebatur servus solvit Dominus, quod commisit homo sustinet Deus*, BPB, rkps 3/R, s. 8-9; rkps 4/RL, s. 29.

¹¹⁷ BPB, rkps 10/R, *Dominica sexta pos Penthecostes*, s. 88. W oparciu o kontrast między sferą ciemności grzechów i światła Bożej łaski (nocy i dnia) skonstruowane zostało kazanie o św. Łucji i Otylii, z uwagi na znaczenie imienia (*Lucia* – *lucus* - światło) i doświadczenie życia (*Odilia* – cud odzyskania przez nią wzroku) w sposób szczególnie związanych z pojęciem światła i ciemności; BPB, rkps 11/R, s. 13-19.

¹¹⁸ A. Guriewicz, *Kultura*, s. 7. Poza cytowaną tu pracą A. Guriewicza z opracowań poświęconych problematyce *exemplum* i jego funkcji w kulturze i religii wieków średnich należy także wymienić: J. Berlioz, *Le récit efficace: l'exemplum au service de la prédication, XIII-XV siècle*, „Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge – Temps Modernes” 92(1980); idem, *La mémoire du prédicateur. Recherches sur la mémorisation des récits exemplaires (XIII-XV siècle)*, in: *Temps, Mémoire, Tradition au Moyen Âge*, Aix-en-Provence 1983, idem, *L'auditoire des prédicateurs dans la littérature des „exempla” (XIII-XIV siècle)*, „Medioevo e Rinascimento” 3(1989); L. J. Bataillon, *Similitudines et exempla dans les sermons du XIII siècle*, in: *The Bible in the Medieval World*, ed. K. Walsh, D. Wood, New York-Oxford 1985; J. C. Schmitt, *Franciszkańskie zbiory exemplów. Udoskonalenie technik intelektualnych (XIII-XV w.)*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. I, cz. 2, s. 93-104 (i wcześniejsze prace tego autora). W literaturze polskiej badania nad tym zagadnieniem prowadził: B. Geremek, *Exemplum i przekaz kultury*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. idem, Wrocław 1978, s. 53-76; idem, *Fabula, konwencja i źródło*, s. 131-135; T. Szostek, *Exempla i autorytety w kazaniach Jakuba z Paradyża i Mikołaja z Błonia*, w: *Kultura elitarna*, s. 291-308; eadem,

Upowszechnione w XIII w. jako jeden z elementów polaterańskiej misji katechetycznej Kościoła, miało ożywiać wywód kaznodziei, skupiać uwagę słuchaczy i oddziaływać na ich wyobraźnię, a w konsekwencji ułatwiać niewykształconemu audytorium percepcję i zapamiętywanie najważniejszych elementów wykładu¹¹⁹. Specyficzny charakter tej formy literackiej „pozostającej na usługach retorycznej perswazji”¹²⁰ związanej z przekazem oralnym i opisującej sferę ludzkich postaw i ich motywacji, utrudnia określenie odrębności gatunkowej *exemplum*, co sprawia, że sformułowana tu definicja stanowi tylko jedną z wielu funkcjonujących w literaturze przedmiotu i możliwych do przyjęcia. Problem ten podnosi B. Geremek, prezentując kilka różnych koncepcji historyków próbujących sformułować najbardziej adekwatną definicję tego szczególnego wytworu średniowiecznej kultury literackiej i oralnej. Zwraca również uwagę, iż „niejasności definicji rzutują także na znaczne rozbieżności w obrazie ewolucji *exemplum*, jego funkcji literackiej i społecznej”¹²¹. Podejmując ten sam problem badawczy, T. Szostek za najpełniejszą definicję, próbującą pogodzić różne tendencje, uznaje podaną przez *Słownik terminów literackich*: *exemplum* to „przykład, krótkie opowiadanie, stanowiące pozytywną lub negatywną ilustrację wywodów umoralniających, stosowane zwłaszcza w homiletyce i dydaktycznej literaturze”¹²².

Analizowane przeze mnie kazania nie zawierają zbyt obszernego materiału fabularnego; wydaje się on jednak wystarczający do podjęcia próby ogólnej charakterystyki dydaktycznych narracji stosowanych przez kaznodziejów bernardyńskich. Skłania ku temu kompilacyjny charakter *exemplów* funkcjonujących w powszechnym obiegu późnośredniowiecznej literatury kaznodziejskiej, wśród polskich i obcych autorów kolekcji *sermones*, którzy w dużym stopniu korzystali z ustalonego w

Obraz świata w exemplach średniowiecznych, w: *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, red. T. Michałowska, Wrocław 1989, s. 233-247; eadem, *Świat zwierzęcy w średniowiecznych exemplach kaznodziejskich*, w: *Wyobrażenia średniowieczna*, red. T. Michałowska, Warszawa 1996, s. 273-284; eadem, *Exemplum w polskim średniowieczu*, Warszawa 1997; J. Wolny, *Exempla z kazań niedzielnych Peregryna z Opola*, w: *Kultura elitarna*, s. 243-282; K. Panuś, „*Exemplum*” w historii kaznodziejstwa, „*Analecta Cracoviensia*” 29(1997), s. 299-319.

¹¹⁹ Bernardyni, podobnie jak inni kaznodzieje ludowi, szli w tym względzie za stwierdzeniem włoskiego franciszkanina z XIII w., Servasanto z Faenza, który pisał, iż *etsi sapientes intelligent argumenta, populus tamen magis intelligit per exempla*; podaję za P. T. Dobrowolskim, *Fides ex auditu*, s. 31; zob. także B. Geremek, *Exemplum*, s. 58; J. Wolny, *Exempla z kazań niedzielnych*, s. 243; M. Korolko, *Między retoryką a teologią*, s. 56-57.

¹²⁰ T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 749.

¹²¹ B. Geremek, *Exemplum*, s. 55.

¹²² *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1988, hasło: „*Exemplum*”; T. Szostek, *Exemplum w polskim średniowieczu*, s. 13. Interesujące uwagi na temat definiowania gatunku literackiego *exemplum* i jego specyfiki przedstawił A. Guriewicz, *Kultura*, s. 17-61.

XIII-XIV w. materiału fabularnego¹²³. Wśród exemplów wykorzystywanych w kaznodziejstwie bernardyńskim znalazły się więc przede wszystkim fabuły należące do tradycyjnego repertuaru – czerpane ze zbiorów znanych autorów, powielane i w różnym stopniu modyfikowane przez klasztornych kaznodziejów – oraz teksty o nieokreślonym pochodzeniu, w których można doszukiwać się mniej lub bardziej oryginalnej twórczości bernardyńskiej, bazującej w pewnym zakresie również na zasłyszanych opowiadaniach ludowych¹²⁴. W literaturze przedmiotu podkreśla się bowiem szczególną rolę środowisk zakonnych w tworzeniu inspirowanych folklorem dydaktycznych fabuł oraz w ich upowszechnianiu, na co zasadniczy wpływ miał mobilny charakter życia zakonników, zwłaszcza mendykantów. „Właśnie środowiska klasztorne zdają się być tygłem, w którym mieszają się opowieści ludowe z fabułami kultury masowej, a jednocześnie ośrodkiem dalszego promieniowania tych opowieści”¹²⁵.

Na gruncie bernardyńskim proces przekształcania zasłyszanych treści w formę dydaktycznej opowiastki oraz towarzyszącą mu cyrkulację materiału narracyjnego potwierdzają opowiadania brata Seweryna, będące zapisem historyjek należących do kręgu „Kwiatków św. Franciszka” (*Fioretti*), z którymi zapoznał się w trakcie wędrówki po włoskich klasztorach w Asyżu, Spoleto, Perugi, Sienie, Padwie, i zachowane w dwóch autorskich oryginałach. Pierwszy, pochodzący z klasztoru w Kobylinie rękopis, powstały przed 1526 r. i zatytułowany *Cornula sive Koronka*, zawiera trzy rozbudowane exempla, przeplatające teksty pieśni i modlitw maryjnych (łacińskich i jednej polskiej o inc. *Bądź wiesioła, Panno Czysta*) i mające zachęcać do odmawiania maryjnej koronki¹²⁶. Te same opowiadania (*De fratre Angelo, olim medico*; *De fratre Curando* oraz *De duobus gemellis* (2a); *De studente Rogero*), wzbogacone o trzy kolejne fabuły (*De milite non penitente*; *De indigne communicantibus*; *De usurario indigne communicante*), z których tylko jedna jest autorstwa Seweryna, stanowią zawartość drugiego, sporządzonego przez niego wcześniej manuskryptu¹²⁷. Rękopis ten,

¹²³ Problem autorstwa i kompilacji zbiorów exemplów można prześledzić na przykładzie *Gesta Romanorum*, przedstawionych m. in. przez T. Szostek; *Exemplum*, s. 22 n.

¹²⁴ B. Geremek, *Poziomy kultury*, s. 370.

¹²⁵ B. Geremek, *Exemplum*, s. 68. Autor zwraca uwagę na stosunkowo niewielki, w porównaniu z materiałem obcym, zakres wykorzystywania opowiadań ludowych przez polskich kaznodziejów, upatrując przyczyny tego zjawiska w negatywnym stosunku Kościoła wobec miejscowego folkloru, „który odrzuca i nie próbuje oswoić”; ibidem, s. 69; por. G. Ryś, *Pobożność ludowa*, s. 43.

¹²⁶ Bibl. Raczyńskich, rkps 1361.

¹²⁷ Bibl. Kapitulna w Gnieźnie, inc. 81 Ms 378. Wszystkie wymienione exempla wydał i przełożył H. Kowalewicz, *Z opowiadań średniowiecznych. Michael de Clepardia, Sermo de luxuria cum exemplo de abbate a diabolo recepto. Frater Severinus, Cornula sive Koronka*, Warszawa 1974, s. 31-84. Ich

wchodzący w skład jednego z inkunabułów księgozbioru kapitulnego, potwierdza skryptorską działalność autora powielającego te opowiadania na potrzeby braci, o czym sam informuje, wyjaśniając przy tym przyczynę zapisywania opowiastek w wersji skrótowej: *Et quamquam ego miser peccator multis fratribus hec exempla scripsi, tamen semper brevius bene quam hic, non ob aliud, solum ob paucitatem papiri, hic autem paulo plus diffusius erit...*¹²⁸. Oba rękopisy stanowią w tym względzie przykład twórczości powstającej zarówno z myślą o działalności kaznodziejskiej braci jak i o ich życiu wewnętrznym, przeznaczone jako lektura duchowa zakonników, na co wskazuje zwłaszcza rozbudowana struktura narracyjna tych opowiadań, znacznie przekraczająca rozmiary exemplów wplatanych w teksty *sermones*.

Charakteryzując pochodzenie fabuł wykorzystywanych w predykcji bernardyńskiej należy zwrócić również uwagę na formę ich zapisu w kazaniach, analogiczną do spotykanej we wszystkich XV-wiecznych polskich kolekcjach *sermones* i wskazującą na trudności, jakie wiążą się z identyfikacją tego rodzaju materiału literackiego. Autorzy nie zawsze bowiem podają źródło, z którego zaczerpnęli swoje *exemplum*, lecz często poprzedzają narracje ogólnikowymi formułami: *legitur*, *legimus*, *dicitur*, *narrat*, *referet*, potwierdzającymi jedynie ich pochodzenie z tekstu obcego. W niektórych kazaniach spotyka się także zapis fragmentu opowiadania bądź jedynie sam jego tytuł, co z kolei wskazuje na powszechną wśród bernardynów znajomość tych exemplów, pozostających w środowisku klasztorным w dużej mierze w ustnym obiegu¹²⁹.

Exempla występujące w kazaniach bernardyńskich oraz spisywane w odrębnych zbiorach, jak autorskie opracowania brata Seweryna, podobnie jak wszystkie średniowieczne fabuły dydaktyczne cechuje duża różnorodność w wymiarze genealogicznym¹³⁰. Można znaleźć wśród nich legendy, baśnie cudowne, antyczne fabuły, opowiadania klasztorne, anegdoty, opowieści biblijne, parabole i *miracula*. W bogactwie gatunkowym exemplów można doszukiwać się świadomego zabiegu autorów, podporządkowujących funkcji dydaktycznej kazania nie tylko treść *exemplum*,

streszczenie i omówienie: idem, *Średniowieczne exempla polsko-lacińskie*, w: *Kultura elitarna*, s. 283-290.

¹²⁸ Cyt. za H. Kowalewiczem, *Średniowieczne exempla*, s. 286; por. B. Geremek, *Poziomy kultury*, s. 371.

¹²⁹ Zapisywane są one często w formie polecenia kierowanego do kaznodziei, np. w kazaniu o św. Franciszku: *dic de muliere abscondita*; BPB, rkps 10/R, s. 397.

¹³⁰ J. Wolny, *Łaciński zbiór kazań Peregryna z Opola i ich związek z tzw. „Kazaniami gnieźnieńskimi”*, w: *Średniowiecze. Studia o kulturze*, red. J. Lewański, t. 1, Warszawa 1961, s. 179; B. Geremek, *Fabula*, s. 131; M. Adamczyk, *Religijna proza narracyjna do końca XVI wieku*, w: *Proza polska w kręgu religijnej inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, Lublin 1993, s. 24; T. Szostek, *Exemplum*, s. 15.

ale także jego formę, która urozmaicona i zmieniana miała zaciekawiać słuchaczy, skupiać ich uwagę, a przez to ułatwiać zapamiętanie pouczenia. Zróznicowana jest również objętość bernardyńskich exemplów – od kilkudziesięciu (np. opowiadka o trzech demonach w kazaniu o św. Krzysztofie) do silnie rozbudowanych narracji, takich jak opowiadania brata Seweryna czy legendy o św. Krzysztofie i św. Łucji¹³¹.

Tematyka exemplów odzwierciedla problematykę współczesnego nauczania Kościoła, skoncentrowanego zwłaszcza na kształtowaniu moralnej sfery życia wiernych. Parenetyczne opowiadania podejmują więc zagadnienia chrześcijańskiej etyki w wymiarze szczegółowym, ukazując ludzkie postawy, działania i ich motywacje w kontekście określonych przez Dekalog norm postępowania. Bohaterowie opowiadań znajdują się w sytuacji moralnego wyboru (bądź już po dokonaniu czynu), „zawieszeni” między grzechem i cnotą, sferą działania Boga i szatana, niebem i piekłem¹³². Funkcję umoralniającą realizują exempla w dwojaki sposób: bezpośrednio – opisując konkretną postawę człowieka jako pozytywną bądź negatywną, zasługującą na nagrodę lub karę – albo posiłkując się wykładem alegorycznym, zwykle uzupełnianym o moralizację, która wyjaśnia znaczenie opowiadki¹³³. Zależnie od przyjętej metody parenezy, fabuły te ujawniają inne aspekty średniowiecznej kultury i mentalności. W przypadku exemplów ilustrujących określoną sytuację czy wartość etyczną poprzez przenośne obrazowanie, uwidacznia się charakterystyczny, wysoki stopień semiotyczności kultury średniowiecza, w której alegoreza staje się podstawową metodą interpretacji rzeczywistości, ponieważ „dla średniowiecza w ogóle to, co wieloznaczne (i wieloprzekładalne) jest bardziej wartościowe”¹³⁴. Przykładem alegorycznej interpretacji zawartego w opowiadaniu morału jest *exemplum* z kazania *De communione*, pochodzącego z anonimowej kolekcji bernardyńskiej. Powołując się na Arystotelesa, autor opowiada antyczną historyjkę o pięknej dziewczynie, która po spożyciu chleba podanego jej przez Aleksandra Wielkiego umarła, ponieważ żywiła się dotąd tylko niezdrowym, zatrutym pokarmem. Na końcu kaznodzieja wyjaśnia znaczenie tej fabuły: piękna dziewczyna to pierwotnie nieskażona dusza ludzka, zatruty pokarm to grzech, którym diabeł karmi człowieka zatruwając jego duszę, chleb – to Eucharystia, która jest

¹³¹ BPB, rkps 10/R, *De sancto Cristoforo martire*, s. 309-313; rkps 11/R, *Sermo de sancta Lucia*, s. 16-19.

¹³² „Prezentowane w exemplach postacie i ich czynności kwalifikowano zgodnie z chrześcijańskim dychotomicznym podziałem, wyznaczonym biegunami zła i dobra, grzechu i cnoty”; cyt. za M. Adamczyk, op. cit., s. 24; por. T. Szostek, *Exemplum*, s. 119 n.

¹³³ B. Geremek, *Exemplum*, s. 58; idem, *Fabula*, s. 130, 132; T. Szostek, *Exemplum*, s. 13-17.

¹³⁴ B. Geremek, *Fabula*, s. 135. Dużą rolę w tym względzie odgrywał szczególnie autorytet słowa pisanego, odzwierciedlający się w przypisywaniu każdemu słowu pewnej wartości ikonicznej; ibidem, s. 130.

prawdziwym pokarmem, ale wspomagającym tylko dusze zdrowe, nie skażone trucizną zła¹³⁵.

Exempla przekazujące pouczenie w formie bezpośredniej, pozbawionej alegorycznej warstwy znaczeniowej, charakteryzują się bardziej rozbudowaną strukturą narracyjną, ukazującą ludzkie postawy i wybory w złożonej perspektywie psychologicznej i społecznej¹³⁶. Powstające dla potrzeb nauczania masowego i jednocześnie czerpiące przekazów kultury ludowej, exempla przemawiają językiem nauczanych, odwołują się do ich mentalności i wrażliwości¹³⁷. W tym względzie szczegółowego omówienia domaga się warstwa fabularna *exemplum* - świat przedstawiony opowiadań, będący osnową podejmowanej tematyki religijnej. Ten wtórny w stosunku do funkcji moralizatorskiej plan *exemplum*, na którym rozgrywają się konkretne wydarzenia w mniej lub bardziej określonym czasie i przestrzeni mieści bowiem w sobie odbicie typowych rysów świadomości społecznej – zarówno słuchaczy jak i kaznodziei – i ujawnia „podstawowe instrumentarium wyobrażeniowe, które służyć miało zbiorowym i indywidualnym konstrukcjom mentalnym”¹³⁸. Dlatego w dalszej części omówione zostaną kolejno elementy struktury narracyjnej bernardyńskich exemplów – bohaterowie i ich losy oraz przestrzeń i czas, w których rozgrywają się relacjonowane wydarzenia.

Bohaterami dydaktycznych fabuł wykorzystywanych w kazaniach bernardyńskich są ludzie reprezentujący różne profesje, stany i zawody, które w świadomości zbiorowej funkcjonowały niejednokrotnie jako stereotypy z określonych cech, postaw i zachowań¹³⁹. W opowiadaniach brata Seweryna pojawia się postać bogatego medyka Absalona, pobożnego brata Kuranda, pięknej i zarozumiałej księżniczki, Rogera - rozwiązłego studenta uniwersytetu padewskiego, rycerza, który

¹³⁵ BPB, rkps 7/R, s. 166.

¹³⁶ Jednak, jak podkreśla A. Guriewicz, utwory te „nie odbijają” bezpośrednio rzeczywistych stosunków społecznych; *Kultura*, s. 211.

¹³⁷ P. T. Dobrowolski, *Fides ex auditu*, s. 31; A. Guriewicz, *Kultura*, s. 6-7.

¹³⁸ B. Geremek, *Exemplum*, s. 70. Szczegółowe badania nad *exemplum* jako kapitalnym źródłem do poznania mentalności i kultury (zwłaszcza religijnej) średniowiecznego społeczeństwa podjął A. Guriewicz, a ich wyniki stały się podstawą przywoływanej tu już wielokrotnie pracy *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*. W literaturze polskiej zagadnieniem tym zajęła się przede wszystkim T. Szostek, analizując materiał egzemplaryczny również pod kątem zawartych w nim informacji na temat średniowiecznej rzeczywistości; *Obraz świata w exemplach średniowiecznych*, w: *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, red. T. Michałowska, Wrocław 1989, s. 233-247; eadem, *Świat zwierzęcy w średniowiecznych exemplach kaznodziejskich*, w: *Wyobrażenia średniowieczna*, red. T. Michałowska, Warszawa 1996, s. 273-284; eadem, *Exemplum*, rozdz. I: „*Exemplum – encyklopedia wiedzy o świecie*” (nauka i wykształcenie, medycyna, przyroda etc.), s. 33-80.

¹³⁹ S. Bylina, *Kazania*, s. 28-29; A. Guriewicz, *Kultura*, s. 168 n., 246.

dopuszczył się morderstwa z miłości, lichwiarza, który przyjął świętokradczą komunię. Opowiadając historię lekarza Absalona pragnącego wstąpić do zakonu franciszkanów, Seweryn nie omieszczał wtrącić krytycznej uwagi na temat współczesnych medyków: (...) *prawie żadnego się nie znajdzie wśród lekarzy, który by albo jakiegoś chorego nie zabił, przynajmniej na początku swojej praktyki, lub nie wziął więcej niż jest słuszne...*¹⁴⁰. W exemplach włączonych w teksty kazań bernardyńskich pojawiają się postacie cnotliwych świętych, sprawiedliwego władcy, siedmiu mądrych filozofów, pobożnego pielgrzyma. Występują w nich również osoby nie przypisane do konkretnego stanu czy zawodu, jak np. chory chłopiec obdarzony przez Boga łaską rozpoznania hostii nie konsekrowanej i komunii¹⁴¹.

Szczególnym – nierzadko pierwszoplanowym – bohaterem pouczających narracji jest diabeł ukazywany jako główny inicjator złego postępowania człowieka, nakłaniający go do grzechu w sposób podstępny i przewrotny¹⁴². Przywoływanie w narracjach budzącej grozę postaci wysłannika piekieł i przedstawiciela szatańskich mocy ukazuje emocjonalny charakter ludowej wrażliwości, ujawniający się również na płaszczyźnie przeżycia religijnego. Z exemplów przytaczanych w kazaniach obserwantów wyłania się obraz, czy tkwiący w wyobraźni zbiorowej „model” diabła, na który składają się określone cechy szatana oraz sposoby jego działania. Analizując wątki, w których pojawia się ten antybohater można zauważyć, iż jego charakterystyka nie zawsze jest jednoznaczna, w czym ujawnia się kolejna cecha ludowej mentalności – pewien stopień względności w wartościowaniu i ocenianiu¹⁴³. Potwierdzenie tego przynosi znana legenda o św. Krzysztofie, na której oparł swoje kazanie Klemens z Radymna przedstawiając diabła w dwóch diametralnie różnych „odsłonach”. W jednej z nich jest on postacią trwożliwą, która z obawy przed *Władcą Najmocniejszym* pośredniczy w odnalezieniu przez Krzysztofa drogi do Chrystusa. W to samo opowiadanie Klemens wplata inne krótkie *exemplum* o trzech demonach, które przyszły z pomocą pewnemu eremicie (?), a każdy z nich nosił imię odpowiadające jego czartowskiej funkcji: *Pierwszy powiedział: nazywany jestem „ten, który zamyka uszy i*

¹⁴⁰ (...) *vix aliquis talium reperitur, qui non utique aliquem infirmum saltem in principio sue exercitationis interimeret, vel plus quam iustum est, caperet...*; *Z opowiadań średniowiecznych*, s. 32, 66 (przekład).

¹⁴¹ PBP, rkps 7/R: *De communione*, s. 169.

¹⁴² T. Szostek, *Exemplum*, s. 72-76. Interesujący jest fakt, iż diabeł pojawia się w średniowiecznych exemplach znacznie częściej niż wysłannik niebios: „Anioł równie mało zajmuje wyobraźnię, co teologię (średniowieczną) i wypada szczególnie błado na tle licznych fabuł diabelskich”; cyt. za W. Brojerem, *Anioł w wyobraźni chrześcijan do końca XIII wieku*, w: *Wyobrażenia średniowieczna*, s. 159.

¹⁴³ B. Geremek, *Exemplum*, s. 71; T. Szostek, *Obraz świata*, s. 243.

serce". I gdy ktoś chce słuchać słowa Boga, ja zamykam mu tak uszy, aby nie słyszał (...). Drugi powiedział: nazywają mnie „zamykający usta” i czynię to, o ile ktoś chce wyznać swoje grzechy i uciec w ten sposób naszemu panu [tj. szatanowi – A. S.]; wtedy zamykam mu usta tak, że nie może się wypowiadać. Trzeci rzecze: nazywam się „zamykający sakiewkę”, ponieważ (przez mnie) człowiek nie może oddać rzeczy bezprawnie zagarniętych, ani też dawać jałmużny ze swoich własnych dóbr¹⁴⁴.

Określenie czasu i miejsca akcji opowiadań nie wiązało się bezpośrednio z wymiarem dydaktycznym, ale miało jedynie uwiarygodnić opisywane zdarzenia. Ten ważny element kaznodziejskiej praktyki odzwierciedla inny rys świadomości ludowej – przypisywanie znaczenia temu, co skonkretyzowane, uściśnione, wpisane w określony wymiar czasowo-przestrzennej rzeczywistości, niezależnie od tego, czy była ona prawdziwa czy zmyślona¹⁴⁵. Podawane w exemplach imiona historycznych postaci oraz nazwy krajów pełniły również funkcję retoryczną, ubogacały wykład, a jako treści nieznane słuchaczom pobudzały ich zainteresowanie. W exemplach o charakterze baśniowym akcja rozgrywa się w przestrzeni charakterystycznej dla tego rodzaju narracji: na królewskim, książęcym dworze, w zamku, lesie. Topografia exemplów podporządkowana jest również ich funkcji moralizatorskiej, ponieważ odwołuje się do utrwalonego w świadomości zbiorowej znaczenia symbolicznego bądź wymiaru sakralnego określonych miejsc, takich jak niebo, piekło kościoł, klasztor czy cmentarz¹⁴⁶. Narracje dydaktyczne potwierdzają szczególną symbolikę lasu jako przestrzeni mrocznej, tajemnej, niebezpiecznej nie tylko z uwagi na czyhające tu na człowieka zasadzki zbójców, ale także jako „strefę wpływów” diabła. To w lesie student Roger spotyka nierządnicę, z którą popełnia grzech nieczystości, okrutna księżna wynosi do lasu dwójkę swoich niemowląt, a ukryci w leśnej gęstwinie zbójcy,

¹⁴⁴ *Primus dixit: ego vocor claudens cor et aures. Ut cum aliquis audire volt verbum Dei, ego claudio sic aures quod si utique audierit (...). Secundus dixit: ego vocor claudens os, et hoc facio quantum aliquis volt confiteri et dominum nostrum evadere, ego tunc claudio ei os ne possit confiteri. Tercius inquit: ego vocor claudens bursam, quia homo iniustus res restitue non possit, nec de iustis bonis elemosinas facere;* BPB, rkps 10/R, s. 311.

¹⁴⁵ O czasie i przestrzeni średniowiecznych fabuł dydaktycznych: T. Szostek, *Exemplum*, s. 81-114; zob. także A. Guriewicz, *Makrokosmos i mikrokosmos. Wyobrażenia przestrzenne w średniowiecznej Europie*, „Historyka” 3(1972), s. 23-51; idem, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976; G. Myśliwski, *Człowiek średniowiecza wobec czasu i przestrzeni (Mazowsze od XII do połowy XVI wieku)*, Warszawa 1999, s. 17 n., 418-421.

¹⁴⁶ Na temat sakralizacji przestrzeni w średniowieczu: B. Geremek, *Poczucie przestrzeni i świadomość geograficzna*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, s. 645-647; B. Wojciechowska, *Na granicy dwóch światów. Rozdroża i sakralizacja przestrzeni w przekazach średniowiecznych*, w: *Ludzie, Kościół, wierzenia*, s. 509-518; S. Bylina, *Chryścianizacja*, rozdz. VII: *Chryścianizacja przestrzeni*, s. 149-169.

za poduszczeniem szatana, napadają na przejeżdżającego konno kapłana¹⁴⁷. Częstość miejsca akcji wielu średniowiecznych opowiadań jest również przestrzeń cmentarna, która „otoczona ambiwalentnymi wierzeniami budziła strach”¹⁴⁸.

Charakterystycznym rysem dydaktycznych fabuł jest nakładanie się w nich i wzajemne przenikanie rzeczywistości ziemskiej, zmysłowej i nadprzyrodzonej, sfery realności i cudowności. W tym wymiarze exempla ujawniają kolejny aspekt świadomości *illiteratorum*, w której obraz świata kształtuje w równym stopniu poznanie zmysłowe jak i wyobrażenia, przez co ulega zatarciu granica między realnością i fikcją. Tę szczególną cechę średniowiecznych opowiastek moralizatorskich trafnie ujął A. Guriewicz: „Exempla mogą mówić o realnym życiu, realny może być sam bohater – człowiek, któremu przydarzyło się coś niezwykłego, może być także wskazany czas i miejsce wydarzenia, ale samo wydarzenie, fakt, dzięki któremu exemplum zostało napisane, rozwija się w zupełnie innym wymiarze, w szczególnej płaszczyźnie bytu – w płaszczyźnie cudu”¹⁴⁹.

Również narracje bernardyńskie przepełnione są opisami zdarzeń cudownych, dziwów, wizji we śnie i na jawie, mających inklinacje religijne lub baśniowe. Sfera nadprzyrodzona wyakcentowana została przede wszystkim w kazaniach o świętych, których moralna doskonałość ilustrują *miracula* dokonujące się za przyczyną świętego - za jego życia lub po śmierci. Poza cudami będącymi znakiem świętości postaci zdarzenia niezwykle, cudowne i nadprzyrodzone dokonują się w kontekście boskiej kary lub nagrody, będącej następstwem określonej postawy moralnej bohatera. W kazaniu o Eucharystii autor odwołuje się do *exemplum* z życia Hugona od św. Wiktora, któremu w trakcie przeistoczenia objawił się Chrystus w postaci małego chłopca siedzącego na hostii¹⁵⁰. Brat Anioł – dawniej medyk Absalon - z opowiadania brata Seweryna został na jawie przeniesiony do „trzeciego nieba”, gdzie spotkał św. Franciszka i zobaczył dusze odmawiające koronkę do NMP. Matka Boża splatająca wianek objawiała się zbójcy Agabowi, a Jej postać wyobrażona w leśnej kapliczce ożyła na widok skruszonego studenta Rogera i podjęła rozmowę z Synem, wstawiając się za pokutującym grzesznikiem. Z kolei w przytoczonym przez Seweryna *exemplum* św. Euzebiusz, zamordowany przez rycerza hrabia powstał z grobu, a w fabule

¹⁴⁷ H. Kowalewicz, *Średniowieczne exempla*, s. 287-288.

¹⁴⁸ B. Geremek, *Poczucie przestrzeni*, s. 647.

¹⁴⁹ A. Guriewicz, *Kultura*, s. 254.

¹⁵⁰ BPB, rkps, 7/R, s. 162.

przypisywanej Franciszkowi z Merony zbójca przyjmujący komunię bez wiary padł martwy na ziemię i natychmiast *stał się czarny jak węgiel*¹⁵¹.

Sfera zjawisk cudownych obejmuje nie tylko losy bohaterów opowiadań, ale wkracza również w obszar przyrody, głównie zwierząt, które z woli Stwórcy zachowują się niezwykle (nietypowo), uzyskują ludzkie cechy, podobnie jak ludzie reagują, a wszystko po to, aby zawstydzić człowieka i dać mu przykład właściwej postawy¹⁵². Taką formę pouczenia przez cudowną reakcję przyrody przyjmuje *exemplum* z kazania pasyjnego *Reduc me in memoriam*. Bohaterem opowiadki jest Anglik-pielgrzym udający się do Ziemi Świętej, który wędrując z przewodnikiem przez pustynię, będąc *ante Ramisspalmarum* (?) zaobserwował dziwne zachowanie ptaków, które siedziały na drzewach ze zwieszonymi do ziemi skrzydłami i główkami i nie śpiewały. Kiedy zdziwiony zapytał przewodnika o przyczynę tego niezwykłego zjawiska usłyszał w odpowiedzi: *wieść głosi, że każdego roku ptaki te współcierpią przez dwa tygodnie z owym ukrzyżowanym, którego wy czcicie jako Chrystusa. I gdy miną całe dwa tygodnie z niezwykłą słodyczą w dzień zmartwychwstania śpiewają podobnie jak przedtem*)¹⁵³. Pełne wyjaśnienie przynosi zamykające *exemplum* zdanie kaznodziei, mające charakter przesłania-wezwania wiernych do pobożnego przeżywania misterium Wielkiego Piątku: *O bone Jesu, forta tu pro avibus mortuus es et non pro hominibus! Ille flent duas septimanas isti non possunt per unum diem!*¹⁵⁴.

Podobną funkcję i wymowę ma opowieść o cudzie dokonanym za pośrednictwem św. Antoniego, wpleciona do kazania przez Klemensa z Radymna. Gdy nauki świętego kaznodziei nie chcieli słuchać heretycy z Armini, udał się on nad rzekę i zaczął przemawiać do ryb, które przyplęły w wielkiej liczbie i słuchały zdumione: (...) *niektóre ryby wydawały z siebie głos, inne otwierały pyszczki i zanurzały głowy -*

¹⁵¹ (...) *effectus est niger veluti carbo*; *Z opowiadań średniowiecznych*, s. 63, 83 (przekład).

¹⁵² T. Szostek, *Świat zwierzęcy w średniowiecznych exemplach*, s. 275; eadem, *Obraz świata*, s. 235 n.; eadem, *Exemplum*, s. 142-145.

¹⁵³ *Quidam Anglicus peregre profectus ad terram sanctam dum iret cum saraceno ductore suo per quoddam desertum et fuit ante Ramisspalmarum, videt aves in arboribus maeste sedentes alis et capitibus demissis in terram et non cantantes. Et cum interrogaret ductorem suum: quare hoc esset, quid (...). Cui ille respondit quod fama est apud quod quolibet anno iste aves compaciuntur per duas septimanas illi crucifixo quem vos Christum colitis et elapsis duabus septimanis integris in resurrectione cantant suavissime ut ante*; BPB, rkps 3/R, s. 13.

¹⁵⁴ Ibidem, s. 13.

wychwalały w ten sposób Najwyższego tak jak umiały. I im dłużej nauczał, tym większe mnóstwo ryb do niego nadpływało¹⁵⁵.

Wszystkie składające się na narrację elementy – bohaterowie, cudowne i zmyślane wydarzenia dokonujące się w określonej przestrzeni, niekiedy także w przybliżonym czasie, obliczone były na wywoływanie w słuchaczach określonych emocji i wrażeń – zdumienia, zachwyty, przerażenia czy trwogi. W tym wymiarze exempla stają się zwierciadłem średniowiecznej mentalności, opartej na afektywno-wyobrażeniowej percepcji rzeczywistości.

Podjęta przeze mnie próba charakterystyki kaznodziejstwa bernardyńskiego w oparciu o źródła historiograficzne i normatywne oraz kolekcje wzorcowych *sermones*, spisywane bądź jedynie kopiowane, na użytek klasztornych kaznodziejów, pozwala na sformułowanie ogólnych wniosków dotyczących specyfiki średniowiecznej predykcji polskich franciszkanów obserwantów. Poziom intelektualny i przekrój społeczny bernardyńskiego audytorium w znaczący sposób determinowały charakter tego kaznodziejstwa, w którym przekaz treści religijnych – głównie o wymiarze pokutnym – przyjmował formę jak najbardziej komunikatywną dla masowego odbiorcy, bliską percepcji, wrażliwości i mentalności *illiteratorum*. Najwymowniejsze tego świadectwo stanowią odnajdywane w bernardyńskich rękopisach exempla – charakterystyczny instrument predykcji ludowej, które wplatane w tok wykładu, oddziałując na wyobraźnię i uczucia słuchaczy, ułatwiały im przyswojenie najważniejszych treści kazania - niejednokrotnie trudnych kwestii teologicznych.

¹⁵⁵ (...) *aliqui pisces vocem emittabant, aliqui aperiebant oras et submittabant capita, laudabant Altissimum ut poterant. Et quanto magis predicabat, tanto maior copia piscium ad eum confluebat*, BPB, rkps 10/R, *De sancto Anthonio sermo*, s. 179.

2. Pouczenie penitencjalne - dydaktyczna funkcja spowiedzi

Drugim obok kazania, podstawowym narzędziem religijnego nauczania *ex auditu* stosowanym w działalności duszpasterskiej bernardynów była spowiedź uszna, która zaczęła upowszechniać się w Kościele zachodnim zwłaszcza począwszy od 1215 r., w związku z wprowadzonym wówczas na soborze laterańskim IV obowiązku dorocznej spowiedzi¹⁵⁶. W konfesyjny i pokutny wymiar tego sakramentu wpisana była bowiem funkcja katechetyczna i moralizatorska, realizowana przede wszystkim w formie pouczenia udzielanego penitentowi przez spowiednika. Przyjmowało ono w praktyce charakter krótkiego kazania indywidualnego – *brevis sermo*¹⁵⁷ – o materii grzechu i zasadach chrześcijańskiej etyki. Spowiednicy zobowiązani byli także do wykładu fundamentalnych treści katechetycznych oraz kontroli poziomu wiedzy religijnej penitentów, której wymagane minimum stanowiła znajomość podstawowych tekstów modlitewnych: *Ojcze nasz*, *Wierzę*, *Zdrowaś Maryjo* oraz Dekalogu¹⁵⁸.

Włączenie mendykantów w program duszpasterski Kościoła polaterańskiego sprawiło, że zaczęli oni odgrywać pierwszorzewną rolę nie tylko w wymiarze kaznodziejstwa masowego, ale także w ramach posługi penitencjalnej. Znacznie wyższy poziom wykształcenia i teoretycznego przygotowania do tego zadania zadecydował o szczególnej popularności spowiedników wywodzących się z zakonów żebraczych,

¹⁵⁶ Z podstawowych prac poświęconych zagadnieniu spowiedzi w średniowieczu i wpisanej w nią funkcji katechetycznej należy wymienić: N. Bériou, *Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion*, w: *Groupe de la Bussière. Pratiques de la confession*, Paris 1983, s. 73-93; H. Martin, *Confession et contrôle social à la fin du Moyen Âge*, w: *ibidem*, s. 117-136; J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, Warszawa 1994; *idem*, *Wyznanie i przebaczenie. Historia spowiedzi*, Gdańsk 1997. Interesujące uwagi o oczyszczającej funkcji spowiedzi, widzianej przez pryzmat średniowiecznych exemplów przedstawił A. Guriewicz, *Kultura*, rozdz. VI: *Religia winy*, s. 127-139. W literaturze polskiej wiele miejsca teorii penitencjalnej w średniowiecznym Kościele polskim poświęcił J. Wolny, *Z dziejów katechezy*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1, s. 180-209 oraz M. T. Zahajkiewicz, *Teoria duszpasterstwa*, w: *ibidem*, s. 218 n., 234 n. Jednak w najszerszym kontekście – ujmując nie tylko teorię, ale również elementy praktyki spowiedniczej, badania nad tym zagadnieniem podjął S. Bylina, *Spowiedź jako instrument katechezy i nauki współżycia społecznego w Polsce późnego średniowiecza*, w: *Społeczeństwo Polski średniowiecznej*, red. S. K. Kuczyński, t. V, Warszawa 1992, s. 255-265. Ostatnio także I. Skierska, *Obowiązek mszalny w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2003, s. 240-250 (o przepisach Kościoła polskiego dotyczących obowiązku każdorazowej spowiedzi przed przyjęciem komunii).

¹⁵⁷ Takie sformułowanie znalazło się w *Summa confessorum* Tomasza z Chobham (zm. ok. 1238), znanej także polskim spowiednikom. Autor określił w niej m.in. zakres zagadnień, które winny być podejmowane w ramach owego krótkiego kazania penitencjalnego; por. J. Wolny, *Z dziejów katechezy*, s. 188.

¹⁵⁸ S. Bylina, *Katecheza ludności wiejskiej w Polsce późnego średniowiecza*, s. 111 n.; *idem*, *Christianizacja*, s. 56-57; H. Zaremska, *Grzech i występki: normy i praktyka moralności społecznej*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, s. 537. Tekst *Wierzę* dawał wiernym odpowiedź na pytanie w co wierzyć (*quid credendum*), *Ojcze nasz* – o co prosić (*quid petendum*) a Dekalog – co czynić i czego unikać (*quid faciendum et fugiendum*); R. Murawski, *Katecheza*, w: EK, t. VIII, kol. 1031.

zwłaszcza dominikanów i franciszkanów¹⁵⁹. Sytuacja ta, podobnie jak liczne uczestnictwo wiernych w mszach odprawianych w kościołach konwentualnych tych zakonów, prowadziła do licznych konfliktów z klerem diecezjalnym, odczuwającym zagrożenie ze strony mendykanczej „konkurencji”, co w konsekwencji zobligowało papieża do prawnego uregulowania tej kwestii. Dekretem ogłoszonym na soborze w Vienne (1311/1312) Klemens V zabronił duchownym zakonów żebraczych m.in. spowiadania i komunikowania bez specjalnej zgody miejscowego proboszcza¹⁶⁰. Potwierdzone przez prawodawstwo kościołów partykularnych, rozporządzenie to przyjęte zostało również w Polsce, uszczegółowione głównie przez arcybiskupów gnieźnieńskich – Mikołaja Trąbę (w 1420 r.) i Zbigniewa Oleśnickiego (w 1482 r.)¹⁶¹. Nakładając na mendykantów (pod karą ekskomuniki) obowiązek ubiegania się indywidualnie u miejscowego biskupa o zgodę na spowiadanie nie swoich parafian (wyrażoną w postaci imiennej licencji), podkreślili oni jednocześnie wyraźnie pomocniczy (wobec posługi duchownych diecezjalnych) charakter działalności penitencjalnej dominikanów i franciszkanów.

Specyfika tej formy duszpasterskiej posługi jaką jest spowiedź uszna determinuje zakres jej źródłowego poznania i sprawia, iż nasza wiedza na temat bernardyńskiej praktyki penitencjalnej w średniowieczu jest ograniczona, a jej charakter nie do końca rozpoznany i pozostawiający szerokie pole dla domysłów i hipotetycznych rozważań. Pierwszorzędnym w tym względzie zagadnieniem domagającym się szczegółowego potraktowania jest charakterystyka kadry zakonnych spowiedników, a więc braci podejmujących zadanie religijnej dydaktyki w wymiarze indywidualnym. Podobnie jak w przypadku braci-kaznodziejów, realizujących to samo zdanie w wymiarze publicznym, jedynym możliwie najpełniejszym źródłem dającym wgląd w zespół bernardyńskich spowiedników jest, przywoływany w tej pracy już wielokrotnie, nekrolog Innocentego z Kościana. Trudno jednakże stwierdzić, czy i w jakim stopniu zawarty w tym źródle wykaz braci zajmujących się posługą penitencjalną jest

¹⁵⁹ J. Kłoczowski, *Dominikanie w środkowo-wschodniej Europie*, s. 164 n.; idem, *Wspólnoty*, s. 310-314; J. Wiesiołowski, *Klasztory średniowiecznego Poznania*, s. 422; zob. także G. Głuch, *Dominikańscy spowiednicy i kaznodzieje Jagiellonów*, w: *Dominikanie w środkowej Europie w XIII-XV wieku*, s. 239-258.

¹⁶⁰ I. Skierska, *Miasto w Kościele. Obowiązek mszalny w wielkich miastach średniowiecznej Polski*, w: *Ecclesia et civitas*, s. 408.

¹⁶¹ Statuty synodalne wieluńsko-kaliskie arcybiskupa Mikołaja Trąby, *quintus liber*, art. 15: *De penitentiis et remissionibus*, s. 112-113; Traktat pastoralny arcybiskupa gnieźnieńskiego Zbigniewa Oleśnickiego z 1482 r., w: *Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, ed. B. Ulanowski, t. II, nr 651, s. 281-283; podają za I. Skierską, *Obowiązek mszalny*, s. 99.

kompletny. Mimo braku szczegółowych danych dla wszystkich konwentów bernardyńskich, Innocenty przekazał cenne informacje na temat zespołu braci tworzących trzon duszpasterski zakonu, pozwalające skonfrontować dane dotyczące kaznodziejów i spowiedników oraz ustalić zachodzące między nimi relacje. Jak wykazała analiza przeprowadzona przez M. Maciszewską, w grupie 1019 odnotowanych w nekrologu braci 193 zakonnych kapłanów było zaangażowanych w podstawowe zadania duszpasterskie, z czego aż 94 było spowiednikami, 66 – kaznodziejami a 33 braci łączyło obie te funkcje¹⁶². Pojawiające się w 33 zapiskach pośmiertnych wzmianki o pełnionej przez brata roli predykatora i spowiednika¹⁶³ wskazują z kolei na odchodzenie polskich obserwatorów od przyjętej pierwotnie zasady osobowego rozdziału tych duszpasterskich zadań - podyktowanego zapewne troską o jakość i poziom sprawowanych posług, wymagających ze strony zakonników pełnego zaangażowania, dyspozycyjności oraz dokładnego przygotowania teoretycznego¹⁶⁴.

Wśród fragmentarycznych przekazów źródłowych o podejmowanej przez zakon działalności penitencjalnej i pełnionej w jej ramach misji katechetycznej, szczególną wartość przedstawiają krótkie charakterystyki – nekrologowe i kronikarskie – zakonników, którzy zapisali się w zbiorowej pamięci zakonu jako wybitni i oddani swej posłudze spowiednicy. W opisach tych zwraca uwagę akcentowanie prawdziwie chrześcijańskiego stosunku niektórych spowiedników do swoich penitentów, których traktowali równo, ze szczególnym oddaniem służąc zwłaszcza tym z marginesu średniowiecznego społeczeństwa. Taką postawą, będącą wzorem dla pozostałych i kolejnych pokoleń współbraci, wsławił się m.in. Cyriak z Opatówka (zm. w 1523 r. w Krakowie) spowiadający w krakowskich szpitalach i przytułkach, znany również jako

¹⁶² M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie polskim*, s. 162-163. Na podstawie nekrologu J. R. Marczewski podał liczbę 12 braci-spowiedników w klasztorze lubelskim; *Duszpasterska działalność Kościoła*, s. 363.

¹⁶³ Wśród bernardyńskich duszpasterzy zadania kaznodziejskie i penitencjalne podejmował jednocześnie m. in: Mikołaj z Koźła, Jan z Dukli, Tymoteusz (magister *artium*), Piotr Kandyd, Mikołaj z Tarnowa, Cyriak z Opatówka, Albert z Bartoszewicz i Witalis z Dobrzynia. Nie potwierdzona źródłowo jest natomiast informacja podana przez K. Kantaka o tym, iż Szymon z Lipnicy był rzekomo spowiednikiem Kazimierza Jagiellończyka; *Bernardyni*, t. I, s. 143. Jako bezpodstawny pogląd ten krytykuje R. Gustaw, *Szymon z Lipnicy*, w: *Hagiografia polska*, t. II, s. 460 oraz W. F. Murawiec, *Szymon z Lipnicy i jego środowisko krakowskie*, s. 76. Funkcję penitencjalną przypisuje jednak sławnemu kaznodziei M. Maciszewska, op. cit., załącznik D.

¹⁶⁴ Jak określały to konstytucje Ludwika de la Torre z 1488 r., wybierani na urząd spowiednika bracia powinni wykazywać się nie tylko nienaganną postawą moralną, ale także biegłością w zakresie kazuistyki; *Capitula necnon Constitutiones*, s. 488; Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 239; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 150; J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 87-88.

pobożny kaznodzieja i Stanisław de Hvyma, prowadzący podobną posługę w Wilnie¹⁶⁵. Podkreślany w tych przekazach brak społecznego różnicowania penitentów, wśród których pojawiali się również chorzy i nędzarze, potwierdza specyfikę duszpasterskiego programu obserwantów, skierowanego do wszystkich warstw i kategorii późnośredniowiecznego społeczeństwa - a więc masowego w pełnym tego słowa znaczeniu.

O ile źródła zakonne pozwalają na choćby bardzo ogólne, spojrzenie na kadre bernardyńskich spowiedników, o tyle próba scharakteryzowania ich działalności natrafia na poważne trudności. Wynikają one ze wspomnianej już specyfiki sprawowania sakramentu pokuty i odnoszą się do całej posługi penitencjalnej Kościoła, nie tylko w średniowieczu. Stąd jedynymi źródłami, jakimi dysponują historycy badający zagadnienie praktyki spowiedniczej w tym okresie pozostają ustawy synodalne i kazania do kleru poruszające kwestie sprawowania tego sakramentu oraz powstająca po soborze laterańskim nowa literatura penitencjalna w postaci podręczników dla spowiadających (*Summae confessorum*, *Summae de confessione*, *Summae casuum* bądź *Summae de casibus*) i traktatów przydatnych w wypełnianiu tej posługi¹⁶⁶. W przypadku Kościoła polskiego, postulowany przez niego w tym okresie wzorzec praktyki penitencjalnej daje się odczytać przede wszystkim w oparciu o statuty synodalne biskupów krakowskich – Nankera (z 1320 r.), Wojciecha Jastrzębca (z 1423 r.) i Zbigniewa Oleśnickiego (z 1436 i 1444 r.), twórczość rodzimych teologów, zwłaszcza *Tractatus sacerdotalis* Mikołaja z Błonia, *De modo confitendi* Mateusza z Krakowa oraz *Sermones super „Gloria in Excelsis”* i *Sermones sapientiales* (kazania do kleru) Stanisława ze Skarbimierza. Listę tę uzupełnia znana polskiemu duchowieństwu literatura penitencjalna autorów obcych, jak choćby wspomniana już *Summa confessorum* Tomasza z Chobham¹⁶⁷. Zawarte w tych tekstach zalecenia, rady i wytyczne dla szafarzy sakramentu pokuty wskazują, iż zarówno ustawodawcy kościołów partykularnych jak i teoretycy duszpasterstwa kładli silny nacisk na

¹⁶⁵ Jan z Komorowa napisał o Stanisławie de Hvyma, iż był *confessor devotissimus ac zelantissimus animarum, qui quantumcunque abjectos et morbosos libentissime audiebat confessiones et propter hoc licenciam petivit, ut posset ire ad quantumcunque despectos et infirmos et potissime ad hospitalia gratanter ibat*; *Memoriale*, s. 242.

¹⁶⁶ Podręczniki te w zasadniczym stopniu zastąpiły dawne penitencjały karolińskie; zob. J. Wolny, *Z dziejów katechezy*, s. 184; J. Delumeau, *Wyznanie i przebaczenie*, s. 10;

¹⁶⁷ Te jak i kilka innych tekstów źródłowych poruszających kwestie grzechu i spowiedzi, stanowią podstawę przeprowadzonej przez S. Bylinę analizy zagadnienia spowiedzi na ziemiach polskich w późnym średniowieczu pod kątem jej funkcji katechetycznej i socjowychowawczej; *Spowiedź jako instrument*, s. 256–265; idem, zob. także, J. Wiesiołowski, *Środowiska kościelne i kultura*, s. 303–304; I. Skierska, *Obowiązek mszalny*, s. 242–246.

gruntowane, teoretyczne i praktyczne, przygotowanie spowiedników do pełnionej posługi, na przestrzeganie przez nich zalecanej procedury spowiedzi, starając się jednocześnie kształtować wzorzec spowiednika nie jako groźnego sędziego, lecz wyrozumiałego i łagodnego „lekarza dusz”¹⁶⁸. Pojawiające się często w ustawach synodalnych monity i wskazania odnośnie zachowywania reguł penitencjalnych, zwłaszcza wielokrotnie przypominane zalecenia przyjmowania właściwej postawy wobec penitenta, tak aby nie czuł on lęku przed wyznaniem swoich win¹⁶⁹, prowadzą równocześnie do wniosku, iż praktyka spowiednicza polskiego kleru niejednokrotnie odbiegała od teoretycznych założeń określonych przez kościelne prawodawstwo sakramentalne i literaturę penitencjalną.

Z uwagi na najważniejszą, w kontekście tematu pracy, kwestię katechetyczno-parenetycznej funkcji spowiedzi, warto w tym miejscu wymienić choćby kilka przykładów zaleceń dotyczących pouczenia penitencjalnego. Według Tomasza Chobham, przed przystąpieniem do właściwego etapu spowiedzi opartego na rachunku sumienia według dziesięciorga przykazań, kapłan powinien udzielić penitentowi krótkiego kazania, w którym obok trzech wskazówek gwarantujących dobrą spowiedź (przypomnienie o karze męki wiecznej dla grzeszników i nadziei życia w niebie dla bogobożnych oraz zachęta do szczerego wyznania grzechów) winno się znaleźć pouczenie o grzechach głównych i rozróżnienie grzechów ciężkich od lekkich¹⁷⁰. Z kolei biskup Wojciech Jastrzębiec w statutach synodalnych z 1423 r. zwracał duchownym uwagę, iż charakter nauki penitencjalnej zależy w istocie od postawy moralnej penitenta¹⁷¹. Osoby poważnie traktujące warunki sakramentu pokuty powinny usłyszeć od spowiednika łagodną „wersję” pouczenia, m. in. o przemijalności świata doczesnego i nagrodzie życia wiecznego dla wiernych Chrystusowej nauce. W przypadku penitentów nie wykazujących skruchy ani woli poprawy biskup zalecał stosowanie strachu jako środka perswazji i przedstawianie im drastycznej wizji czasów ostatecznych, która czeka zatwardziałyich grzeszników. Tego rodzaju zalecenia doskonale ilustrują wszechobecną w średniowieczu, zwłaszcza w XIV-XV w.,

¹⁶⁸ H. Zaremska, *Grzech i występki*, s. 535-537.

¹⁶⁹ Spoczywający na kapłanie obowiązek łagodnego traktowania penitenta i uwalniania go od towarzyszącego mu uczucia strachu omówił szeroko także Mikołaj z Błonia, *Tractatus sacerdotalis*, f. 24 r.; podają za M. T. Zahajkiewiczem, „*Tractatus sacerdotalis*” Mikołaja z Błonia na tle teologii przełomu wieku XIV i XV, Lublin 1979, s. 75.

¹⁷⁰ J. Wolny, *Z dziejów katechezy*, s. 188; G. Ryś, *Pobożność, ludowa*, s. 175.

¹⁷¹ *Statuta Alberti Jastrzębiec, Episcopi Cracoviensis (1423)*, wyd. U Heyzmann, w: *Starodawne Prawa Polskiego Pomniki*, t. IV, Kraków 1875, s. 72; podają za S. Byliną, *Spowiedź*, s. 259; por. H. Zaremska, *Grzech i występki*, s. 537.

„obsesję” grzechu i towarzyszący jej strach przed piekłem, wzmacniany przez gorliwych kaznodziejów i spowiedników¹⁷².

Nie ulega wątpliwości, iż bernardyńscy spowiednicy znali ogólnokościelne przepisy dotyczące sprawowania sakramentu pokuty i mieli dostęp do rodzimej i obcej literatury penitencjalnej. Na tej podstawie nie można jednak stwierdzić, podobnie jak w przypadku praktyki spowiedniczej duchowieństwa diecezjalnego bądź innych zakonów, w jakim stopniu wypełniali oni zalecenia diecezjalnych ustawodawców i teoretyków duszpasterstwa. Mimo to, zachowany w zakonnych rękopisach i inkunabułach materiał pomocniczy dla spowiedników daje pewien pogląd na kwestię bernardyńskiej praktyki penitencjalnej w średniowieczu i wpisanej w nią misji katechetycznej.

Na szczególną uwagę zasługuje w tym względzie inkunabuł pochodzący z biblioteki klasztoru w Lublinie, zawierający dzieło Baptisty de Salis *Summa casuum conscientiae*, wydane w Wenecji w 1495 roku¹⁷³. Na kilkunastu dołączonych do inkunabułu (na początku i końcu) kartach rękopiśmiennych zapisany został tekst pomocny w praktyce penitencjalnej: *Tractatulus de cognitione abortiuorum et causis aborsus multum utilis confessoribus*, na okładce i pergaminowych kartach ochronnych zanotowany został (prawdopodobnie na początku XVI w.) zespół polskich i łacińskich tekstów określonych przez W. Wydrę katechizacyjnymi¹⁷⁴. Zbiór ten tworzą łacińskie teksty *Pater noster*, *Ave Maria*, *Credo* oraz Dekalogu, dwie łacińskie formuły absolucji grzechów oraz pięć tekstów w języku polskim – dwie wersje spowiedzi powszechnej¹⁷⁵, dwa wierszowane dekalogi (również w dwóch redakcjach) i rymowane wyliczenie grzechów głównych¹⁷⁶. Dla przykładu warto przytoczyć ostatni, i najkrótszy, z tych tekstów:

1. Pierwszy pycha grzech jest główny,

¹⁷² Szerzej na ten temat: J. Delumeau, *Grzech i strach*, s. 475-500, 657 n; idem, *Reformy chrześcijaństwa w XVI-XVII w.*, t. 1, Warszawa 1986, s. 15; J. Le Goff, *Człowiek średniowiecza*, w: *Człowiek średniowiecza*, red. idem, Warszawa-Gdańsk 1996, s. 41; A. Guriewicz, *Kultura*, s. 127-128; H. Zaremska, *Grzech i występki*, s. 534.

¹⁷³ Obecnie własność BN w Warszawie, ink. Qu. 9. Szczegółowy opis tego zabytku w: *Inkunabuły w bibliotekach polskich. Centralny katalog*, red. A. Kawecka-Gryczowa, oprac. M. Bohonos i E. Szandorowska, Wrocław 1970, nr 785.

¹⁷⁴ W. Wydra, W. R. Rzepka, *Bernardyński zespół tekstów katechizacyjnych z początku XVI wieku*, „Slavia Occidentalis” 44 (1987), s. 125.

¹⁷⁵ W początkowej i końcowej części obu tekstów spowiedzi pojawia się imię św. Franciszka, co stanowi dodatkową przesłankę za bernardyńską proveniencją tych rękopiśmiennych zapisów. Krótsza wersja spowiedzi, przeznaczona dla kobiet (o czym świadczą żeńskie formy gramatyczne) zatytułowana jest natomiast *Confiteor Fratrum Minorum Polonico*; podaję za W. Wydrą, W. R. Rzepką, op. cit., s. 125-126.

¹⁷⁶ Wszystkie polskie teksty tej kolekcji wydał W. Wydra i W. R. Rzepka, op. cit., s. 127-130 (transliteracja i transkrypcja).

2. *A łakomstwo jemu rowne.*
3. *Trzeci grzech jest nieczystota,
Ten człowiekowi jest sromota.*
4. *Gniew z tych grzechow jestci czwarty,*
5. *A zazdrość bractwo dzierży piąty.*
6. *Miłujący grzech obłojstwo [opilstwo]*
7. *A lenistwo traci Niebieskie Krolestwo*¹⁷⁷.

Dołączenie do sumy spowiedniczej tekstów stanowiących podstawę wiedzy religijnej wiernych i przygotowania do sakramentu pokuty (zwłaszcza znajomość formuły spowiedzi, dekalogu i siedmiu grzechów głównych) wskazuje, iż bernardyńscy spowiednicy kładli duży nacisk na katechetyczny wymiar swej posługi.

W tym kontekście należy wspomnieć szerzej o licznie zachowanych w rękopisach zakonnych rymowanych dekalogach w języku polskim, stanowiących wspólny materiał dla działalności katechizacyjnej bernardyńskich kaznodziejów i spowiedników¹⁷⁸. Szczególnie pomocne okazywały się one zwłaszcza w posłudze szafarzy sakramentu pokuty, wymagających od penitentów znajomości dziesięciorga przykazań (wyznaczały one zwykle schemat spowiedzi) i jednocześnie zobligowanych do przekazu i utrwalenia tej wiedzy. Wśród nich pierwsze miejsce zajmuje przypisywany Władysławowi z Gielniowa, najbardziej rozbudowany (21 zwrotek) i, wydaje się, najciekawszy wierszowany dekalog, opatrzony łacińskim tytułem *Cancio de observacione debita X preceptorum Dei*, zaczynający się do słów *Słuchaj tego wszelika głowo...*¹⁷⁹. A oto tekst jednej z jego zwrotek:

Z przykazania dziewiątego:

Rzeczy nie żęдай bliźniego,

Ośła, sługi, wołu jego,

Boj się ognia piekielnego.

(w. 69-72)

¹⁷⁷ Ibidem, s. 129.

¹⁷⁸ Dekalogi o proveniencji bernardyńskiej stanowią prawie połowę zachowanych tego rodzaju zabytków staropolskich; W. Wydra, Wstęp do: *Polskie dekalogi średniowieczne*, Warszawa 1973, s. 3-8; T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 272; G. Ryś, *Pobożność ludowa*, s. 180-182; S. Bylina, *Chryścianizacja*, s. 63-64.

¹⁷⁹ Na Gielniowczyka jako autora tej kompozycji powstałej najprawdopodobniej w kręgu bernardyńskim, wskazał A. Brückner, *Dzieje literatury polskiej w zarysie*, t. I, Warszawa 1903, s. 45, 53-55; wyd. W. Wisłocki, *Pieśń bernardyńska o należytem przestrzeganiu dziesięciorga przykazań bożych, wiersz polski z początku XVI w.*, „Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Filologicznego AU”, 10(1884), s. 137-140; W. Wydra, *Polskie dekalogi*, s. 206-213; M. Korolko, *Średniowieczna pieśń religijna polska*, Wrocław 1980, s. 230-234.

Nie zachowały się przekazy nutowe mogące bezpośrednio udokumentować muzyczną formę katechetycznych tekstów. Informację o tym, że rymowane dekalogi były wykonywane w trakcie nabożeństwa również w formie wspólnego śpiewu pozostawili jednak sami autorzy bądź kopiści, określający na jaką znaną melodię dekalog ten należy śpiewać¹⁸⁰. Wskazówki co do muzycznego charakteru tych pieśni znajdują się niekiedy w samych tekstach, jak w przypadku *Śluchaj tego wszelika głowo*, którego łaciński tytuł rozpoczyna się od słowa *cancio*.

Cennym źródłem przybliżającym charakter praktyki penitencjalnej bernardynów jest także tekst *Interrogaciones de decem preceptis* – kwestionariusz spowiedniczy zachowany w rękopisie należącym obecnie do zbiorów Biblioteki Kórnickiej¹⁸¹. Jest to zestaw pytań odpowiadających tematycznie przykazaniom Dekalogu, które stawiane penitentowi przez spowiednika miały ułatwić rozpoznanie materii jego grzechów. Wartość tego zabytku wzmacnia dodatkowo fakt, iż zbiór owych penitencjalnych *interrogationes* jest zbieżny z zaleceniami dotyczącymi procedury spowiedzi zawartymi w *Tractatus sacerdotalis* Mikołaja z Błonia¹⁸², co może potwierdzać dobrą znajomość literatury fachowej u bernardyńskich duszpasterzy. Jak wynika z przeprowadzonej przez J. Wiesiołowskiego szczegółowej analizy *Interrogaciones de decem preceptis*, pytania stawiane przez zakonnych szafarzy sakramentu pokuty odzwierciedlają charakter i poziom religijności wiernych tworzących bernardyńską klientelę, zwłaszcza ludności z obszarów przedmiejskich, dając przy tym wgląd w uwarunkowania społeczne tej wspólnoty¹⁸³. Ukazują one jednocześnie, jakie postawy, praktyki i zachowania penitentów były kwalifikowane w opinii późnośredniowiecznego Kościoła (reprezentowanego w tym wypadku przez bernardyńskich spowiedników) za niezgodne z wykładnią Dekalogu i piętnowane przez duszpasterzy, zarówno w nauczaniu publicznym (kazania) jak i indywidualnym (pouczenia penitencjalne). Szczególną troską ówczesnego duchowieństwa, zarówno parafialnego jak i zakonnego, była kwestia

¹⁸⁰ Tego rodzaju wiadomość przekazała zapiska z zaginionego rękopisu zawierającego tzw. *Pieśni Sandomierzanina: Potest cantari ista cancio sicut cantica de sancto Nicolao, vel cantica de X preceptis aut sicut cantica de sancta Barbara et allis multis notis*; W. A. Maciejowski, *Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830*, t. III: *Dodatki*, Warszawa 1852, s. 137; podaję za W. Wydrę, Wstęp do: *Polskie dekalogi*, s. 5.

¹⁸¹ Bibl. Kórń., rkps 119, s. 98-100 v. Podobny charakter ma tekst *Peccata feminarum centum et unum* z rękopisu nr 117 (s. 28-30) tej Biblioteki.

¹⁸² Zwrócił na to uwagę S. Bylina, *Spowiedź jako instrument*, s. 265, przyp. 39.

¹⁸³ Obszernie cytowany przez J. Wiesiołowskiego tekst *Interrogaciones* został omówiony i zinterpretowany przez badacza nie tyle jako źródło poznania sfery religijnej mieszkańców przedmieść, co przede wszystkim jako cenny materiał do badań nad ich życiem społecznym; zob. idem, *Problemy społeczne klienteli bernardynów poznańskich na przełomie XV/XVI wieku*, s. 350-358.

czystości wiary i prawowierności kultu wiernych, będąca istotnym problemem zwłaszcza w odniesieniu do najniższych warstw społecznych, których religijność wyrastała na gruncie szeroko pojętej kultury ludowej, niewolnej od pogańskich, częściowo schrystianizowanych, zwyczajów i obrzędów¹⁸⁴. Jak wskazuje na to *Pytania do dziesięciu przykazań*, również bernardyńscy spowiednicy (podobnie jak kaznodzieje) zaangażowani byli w tępienie różnego rodzaju zabobonów, inkryminowanych praktyk wróżbiarskich i wszelkich innych *superstitiones*. W odniesieniu do pierwszego przykazania¹⁸⁵ kwestionariusz penitencjalny obejmował m.in. pytania o „wiarę w feralne dni egipskie i feralne lata, słuchanie wróżb i przepowiedni przyszłości, wrózenie pogody z grzmotów i wiarę w duchy domowe, którym zostawiano potrawy na stole, ślady kultu ognia i księżyca, wiarę w uroki i zadawanie lubczyku, przesady związane z ciężką kobiet i małymi dziećmi, przesady związane z dniami sobotnimi i noszenie z sobą tekstów zaklęć czy wrózenie z psalterza”¹⁸⁶. Charakter i zakres tych pytań, jak i odnoszących się do pozostałych przykazań, wskazuje, iż bernardyńscy szafarze sakramentu pokuty szli za ogólnokościelnymi wskazaniem dotyczącymi specjalizacji praktyki spowiedniczej w zależności od stanu społecznego i profesji penitentów. *Interrogaciones de decem preceptis* przejawiają bowiem charakter pytań *ad status* - pytań określających granice etyki i moralności społeczności miejskiej, zwłaszcza warstw *suburbani*¹⁸⁷.

Z przedstawionej powyżej szczupłej (nie tylko w przypadku działalności bernardynów) podstawy źródłowej wyłania się ogólny obraz *officium confessionis* sprawowanego przez polskich franciszkanów w średniowieczu. Sądząc z kronikarskich zapisków (głównie nekrologowych eulogiiów) i pochodzącej z klasztornych księgozbiorów podręcznej literatury penitencjalnej, funkcja spowiednika traktowana była jako jeden z najważniejszych urzędów w zakonnej hierarchii (jeśli w ogóle można użyć takiego określenia w odniesieniu do wspólnoty mendikańskiej). Właściwie

¹⁸⁴ Proces chrystianizacji kultury ludowej w późnym średniowieczu oraz zagadnienie relacji Kościoła do tego zjawiska to szczególnie przedmiot badań S. Byliny, których wyniki zawierają liczne prace Autora. Z ostatnich należy wymienić: *Kościół a kultura ludowa w Polsce późnego średniowiecza*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, s. 197-215; *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999; *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa 2002.

¹⁸⁵ O treściach odnoszących się do pierwszego przykazania i stanowiących szczególnie przedmiot nauczania średniowiecznego Kościoła zob. K. Bracha, *Pierwsze przykazanie w katechezie późnośredniowiecznej w świetle komentarzy do Dekalogu*, w: *Nauczanie w dawnych wiekach*, s. 119-134.

¹⁸⁶ J. Wiesiołowski, *Problemy społeczne*, s. 350. Oto niektóre z pytań *de fide*: *Si servavit dies egipcies. Si phitenissas accessit et futura ab eis confinit. Si fatum tenuit vel damnaciones aliquorum annorum. Si augurium servavit in cantu et volatu aviorum. Item si lunam adoravit. Item si lavavit puerum cum aqua benedicta*; Bibl. Kórń., rkps 119, k. 98; cytuję za J. Wiesiołowskim, op. cit., s. 350, przyp. 27.

¹⁸⁷ P. T. Dobrowolski, *Fides ex auditu*, s. 33; S. Bylina, *Chryścianizacja*, s. 64.

sprawowany – zgodnie z zaleceniami kościelnego prawodawstwa i autorów summ spowiedniczych oraz na wzór gorliwych spowiedników-współbraci, posługującym wszystkim penitentom, niezależnie od ich społecznej kondycji – miał stanowić niejako dopełnienie (w wymiarze indywidualnym) misji katechetycznej podejmowanej przez bernardyńskich kaznodziejów.

3. Pieśni „nowe” – „śpiewana katecheza”

Charakterystyczną dla działalności duszpasterskiej bernardynów formą transmisji treści katechetycznych były pieśni (pozaliturgiczne) w języku polskim¹⁸⁸. Przypadający na drugą połowę XV w. rozwój tego gatunku literackiego wiąże się ściśle z pojawieniem się na naszych ziemiach nowego zakonu franciszkańskiego, który z myślą o masowym odbiorcy poszukuje nowych form religijnego przekazu - bardziej przystępnych językowo i stylistycznie, bliższych jego mentalności i rzeczywistości, w której żyje. W przeciwieństwie do poezji łacińskiej, komponowanej z myślą o kulcie liturgicznym i życiu wewnątrzakonnym, prostsze w formie i treści wiersze w języku narodowym o charakterze paraliturgicznym, przeznaczone do wspólnego śpiewania w trakcie nabożeństw, zwłaszcza przed i po kazaniu, okazały się być formą najbardziej odpowiadającą modelowi bernardyńskiego duszpasterstwa, katechetycznej misji i lansowanej przez zakon nowej duchowości. Ten „odkryty” i szeroko propagowany przez obserwatorów środek religijnego nauczania odegrał również istotną rolę w upowszechnianiu języka polskiego w literaturze. W tym względzie, jak zgodnie twierdzą historycy, nie da się przecenić znaczenia bernardynów jako prekursorów poezji religijnej w języku narodowym¹⁸⁹. Na szczególne zasługi bernardynów w upowszechnianiu języka polskiego w literaturze, szczególnie w poezji religijnej jako pierwszy zwrócił uwagę A. Brückner: „Oto przypada na pierwsze dziesięciolecia XVI w., spóźniony co prawda, rozkwit poezji religijnej. Kto go wzbudził, nie ulega wątpliwości: Władysław z Gielniowa, Szymon z Lipnicy i ich towarzysze zakonni”¹⁹⁰. Warto w tym miejscu przytoczyć również słowa współczesnego znawcy średniowiecznej literatury bernardyńskiej, który przedstawiając własną periodyzację dziejów polskiej pieśni religijnej tego okresu, wyraźnie łączy początek trzeciego etapu z pojawieniem w Polsce zakonu franciszkanów obserwatorów: „Tu można nawet podać dokładny, przełomowy rok - 1488, w którym to Władysław z Gielniowa, wybitny

¹⁸⁸ O początkach polskiej pieśni religijnej (liturgicznej i paraliturgicznej) m. in.: G. M. Skop, *Powstanie i rozwój polskich pieśni religijnych do połowy XVI wieku*, Lublin 1972, T. Sinka, *Polska pieśń w liturgii*, s. 236-246; M. Korolko, Wstęp do: *Średniowieczna pieśń religijna polska*, Wrocław 1980, s. III-XV; T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 341-382; W. Wydra, *O czeskim wzorze pieśni „Krystus zmartwych wstał je” i trzech okresach w dziejach średniowiecznej polskiej pieśni religijnej*, w: idem, *Polskie pieśni średniowieczne. Studia o tekstach*, Warszawa 2003, s. 28-29. Dydaktyczną funkcję polskiej pieśni kościelnej u schyłku średniowiecza podkreślił ostatnio, S. Bylina, *Chryścianizacja*, s. 75.

¹⁸⁹ W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 98; M. Korolko, Wstęp do: *Średniowieczna pieśń religijna*, s. XIX n.; G. Ryś, *Pobożność ludowa*, s. 98-99; S. Bylina, *Chryścianizacja*, s. 76.

¹⁹⁰ A. Brückner, *Średniowieczna pieśń religijna polska*, Kraków 1923, s. 4.

bernardyn, poeta i kaznodzieja, napisał swoją najpopularniejszą pieśń *Jezusa Judasz sprzedał* (zresztą najprawdopodobniej przełożoną kongenialnie z języka czeskiego) i wprowadził ją do kościołów bernardyńskich. Od tej chwili repertuar polskich pieśni bardzo szybko się rozrastał, teksty te układał nie tylko sam Gielniowczyk - jego śladem poszli inni bracia zakonni, dla których wspólne śpiewanie z ludem stanowiło jedną z najważniejszych form pracy katechizacyjnej¹⁹¹.

Funkcjonujące w literaturze przedmiotu określenie „rewolucja” bernardyńska w odniesieniu do przemian zachodzących w polskiej poezji religijnej począwszy od połowy XV wieku doskonale opisuje rolę, jaką w tym procesie odegrali franciszkanie obserwanci. Wyjaśnienie tego zjawiska ułatwia wprowadzony przez T. Michałowską - i z uwagi na swą trafność ogólnie przyjęty wśród badaczy - podział rodzimej twórczości kościelnej na pieśń „tradycyjną” i „nową”¹⁹². Do pierwszej grupy autorka zalicza utwory powstałe w okresie „przedbernardyńskim”, wśród których dominują przekłady lub parafrazy łacińskich śpiewów liturgicznych – tropów, sekwencji, hymnów i antyfon, a także polskie adaptacje łacińskich bądź czeskich pieśni nie związanych bezpośrednio z liturgią, z przeważającą tematyką paschalną (koncentracja na Zmartwychwstaniu), maryjną (Zwiastowanie i obraz Matki Bożej jako Pośredniczki), pneumatologiczną oraz hagiograficzną (związaną szczególnie z kultem polskich świętych)¹⁹³. Obok tych lirycznych utworów modlitewnych o charakterze liturgicznym wymienia się także nieliczne zabytki pieśni epickiej (fabularnej), nawiązujące do przekazu kaznodziejskiego i znamionujące własną oryginalną twórczość polskich duszpasterzy-kaznodziejów. Zalicza się do nich przede wszystkim pieśń *Mocne boskie tajemności* znaną z przekazu z ok. 1453 roku¹⁹⁴ oraz *Radości wam powiedam*, odnalezioną wraz zapisem nutowym w zbiorze kazań z ok. 1444 roku¹⁹⁵. Te rozbudowane narracyjnie pieśni-kazania, wykorzystujące szeroko wątki biblijne, apokryficzne i teologiczne, stanowią zapowiedź nowych trendów w polskiej poezji religijnej, które zostaną na

¹⁹¹ W. Wydra, *O czeskim wzorze pieśni*, s. 29.

¹⁹² T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 415 n.; por. T. Witczak, *Literatura średniowiecza*, s. 128-129.

¹⁹³ S. Nieznanowski, *Średniowieczna liryka religijna. Rekonesans badawczy*, w: *Polska liryka religijna*, red. S. Sawicki, P. Nowaczyński, Lublin 1983, s. 22.

¹⁹⁴ Obecnie rkps BN, sygn. III 3347, s. 12v-13v. Ostatnie wydania tej pieśni: *Teksty o Matce Bożej. Polskie średniowiecze* (seria „Beatam me dicent...”, red. S. C. Napiórkowski, t. 12), oprac. R. Mazurkiewicz, Niepokalanów 2000, s. 90-95; ze szczegółową analizą tekstu idem, *Polskie średniowieczne pieśni maryjne*, Kraków 2002, s. 143-241.

¹⁹⁵ Rkps BN, sygn. III 8040, s. 618-619; ostatnie wyd. W. Wydra, W. R. Rzepka, w: *Chrestomatia staropolska*, s. 241-244; *Teksty o Matce Bożej*, t. 12, s. 104-108; o staroczeskich analogiach tego utworu R. Mazurkiewicz, *Polskie średniowieczne pieśni*, s. 359-360. Obie kompozycje zachowały się także w rękopisie tzw. *Pieśni łysogórskich* z ok. 1470 r.; zob. M. Elżanowska, „*Pieśni łysogórskie*”. *Prolegomena filologiczne*, „Pamiętnik Literacki” 88(1997), z. 2, s. 131-159.

szeroką skalę rozwinięte i upowszechnione przez bernardynów¹⁹⁶. Wytyczany od połowy XV w., głównie przez obserwantów, nowy nurt pieśniarstwa w języku narodowym nie doprowadził jednak do zaniku twórczości „starego” stylu. Można mówić jedynie o dominacji nowych rozwiązań ideowo-artystycznych i tematycznych nad tradycyjną konwencją pieśni wywodzącą się z hymnografii łacińskiej. Potwierdzenie tego znajdujemy w twórczości samych bernardynów, którzy przodując w układaniu pieśni „nowych” – rozbudowanych narracyjnych wierszy o poszerzonej tematyce biblijno-apokryficznej, nie stronili również od wzorców pieśni dawnej – lirycznej, afabularnej, o charakterze modlitewnym, o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części pracy. Warto w tym miejscu zauważyć, iż istniejąca w środowiskach literackich XV wieku świadomość „rewolucyjności” zmian dokonujących się w polskiej poezji kościelnej w tym okresie znalazła również swoje odbicie w tekstach niektórych pieśni¹⁹⁷, jak choćby we wspomnianej już:

*Radości wam powiedam:
Iżęć nową pieśń składam
O Krolewnie Niebieskiej,
Ku ucieście krześcijańskiej.*

(w. 1-4)

To sygnalizowane przez poetów nowatorstwo ich kompozycji odnosiło się nie tylko do poszerzonej tematyki i nowego stylu pieśni, ale prawdopodobnie dotyczyło również kwestii pracy autora, który rezygnuje z roli tłumacza łacińskich tekstów liturgicznych na rzecz własnej, oryginalnej twórczości.

Istotnym wydarzeniem wyznaczającym nowy etap działalności duszpasterskiej obserwantów i jednocześnie dokumentującym *terminus post quem* narodzin bernardyńskiej „nowej” pieśni w języku polskim było, wspomniane już, zastąpienie siedmiu psalmów pokutnych, śpiewanych przez braci (zwykle w języku łacińskim)

¹⁹⁶ Poszukując literackich pierwowzorów twórczości tego zakonu T. Michałowska jako pierwsza zwróciła uwagę na niepodejmowaną dotychczas w badaniach kwestię genetycznego podobieństwa polskiej pieśni bernardyńskiej do tzw. laud włoskich – religijnej poezji ludowej XIII-XV w. rozwijającej się głównie pod wpływem religijności franciszkańskiej. Włoskie korzenie polskich obserwantów zdają się potwierdzać słuszność tej hipotezy, która jedynie zasygnalizowana czeka na szczegółowe komparatystyczne badania historyczno-literackie; por. T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 387-388; eadem, *Miedzy słowem mówionym a pisanym. (O poezji polskiej późnego średniowiecza)*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, s. 119; *Storia della letteratura italiana*. Direttori E. Cecchi e N. Sapegno, Milano 1976, t. 1, s. 548-570; S. Gracioti, *Włoskie tradycje i synkretyzm*, s. 166 n.

¹⁹⁷ Pozostałe przykłady fragmentów wspominających o „nowej pieśni”, pochodzące z bożonarodzeniowego utworu narracyjnego Władysława z Gielniowa *Augustus kiedy królował* i z zachowanej w *Kancjonale kórnickim* anonimowej kolędy *Witaj, witaj żądający*, przedstawiła T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 415-416.

tradycyjnie po kazaniu, najstarszą polską wersją pieśni *Jezusa Judasz sprzedał*, ułożoną w 1488 r. przez Władysława z Gielniowa¹⁹⁸. Informację tę zawarł w swoim *Memoriale* Jan z Komorowa, którego kronikarski zapis stanowi na tyle cenny dla omawianej tematyki przekaz źródłowy, iż warto przytoczyć go w całości: *W tym samym roku [tj. 1488] ojciec Władysław, wikariusz prowincji, ułożył pieśń, która zaczyna się od słów: Jezusa Judasz sprzedał i która po kazaniu była wspólnie śpiewana. Z powodu tej pieśni oraz wprowadzenia także innych pieśni tegoż ojca, bracia zaprzestali recytacji chóralnej siedmiu psalmów, zwłaszcza w okresie letnim i w niedziele oraz mniejsze święta podwójne, o ile psalmy pokutne w owym czasie i w dniach wyżej wymienionych nie były nakazane, więc i bez zaciągania winy mogły być ominięte. Odtąd często wskazywano na ów czas (jak trafia się w licznych miejscach tej kroniki), od którego zaprzestali lub rozpoczęli recytować pewne pieśni lub też niektóre z nich zostały zmienione w naszej prowincji. Liczni bowiem bracia kaznodzieje różne inne pieśni ułożyli, które po kazaniach były śpiewane w różnych okresach lub świętach roku z pobożności ludu*¹⁹⁹.

W przekazie tym dostrzega się dokładność, z jaką kronikarz buduje swoją narrację, świadomy przełomowości zmian dokonujących się w tym czasie w kościołach bernardyńskich. Na pierwszym planie opisywanych wydarzeń pojawia się postać Władysława z Gielniowa jako „ojca” bernardyńskiej poezji religijnej w języku polskim i inicjatora upowszechniania tego gatunku w ramach katechizacyjnej i duszpasterskiej posługi braci, za przykładem którego miało pójść wielu obserwatorów odznaczających się zdolnościami poetyckimi i rekrutujących się w dużej mierze z grona zakonnych kaznodziejów²⁰⁰. Takie kronikarskie przedstawienie najbardziej płodnego wśród Braci Mniejszych poety późnego średniowiecza, gorącego orędownika wprowadzania języka rodzimego w rzeczywistość zakonnej paraliturgii, pozwala - zdaniem W. Wydry -

¹⁹⁸ Znana również pod tytułem *Żołtarz Jezusow czyli piętnaście rozmyślenia o Bożym umęczeniu* zachowała się w trzech redakcjach średniowiecznych. Najczęściej wydawanym jest odpis z końca XV w. zachowany w rękopisie Bibl. Raczyńskich w Poznaniu (Teki Erzepkiego), sygn. 1276 nr 2. Wszystkie redakcje wydał ostatnio W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 261-274 (transliteracja i transkrypcja).

¹⁹⁹ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 258; przekład tekstu podaję za W. Wydrą, *Miejsce Władysława z Gielniowa w kształtowaniu się średniowiecznej poezji religijnej*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza*, s. 70.

²⁰⁰ Poza kronikarskimi przekazami Komorowskiego o zdolnościach poetycko-oratorskich Władysława z Gielniowa, za utożsamianiem przedstawicieli liryki bernardyńskiej z kręgiem kaznodziejskim przemawiają zarówno kolekcje kazań, wśród których znajduje się teksty pieśni polskich, jak i pośrednio sama technika predykcji ludowej, w znacznym stopniu bazującej na wspólnym śpiewie wiernych. O związku pieśni ze średniowiecznym kaznodziejstwem: K. Kantał, *Z liturgii bernardyńskiej*, s. 361; J. Krzyżanowski, *Z marginaliów średniowiecznych*, „Pamiętnik Literacki” 32(1935), s. 420-421; T. Sinka, *Polska pieśń w liturgii*, s. 250 n.; T. Michałowska, *Miedzy słowem mówionym a pisanym*, s. 111-112; S. Bylina, *Chryścianizacja*, s. 76.

widzieć w nim również autora realizowanego przez bernardynów „programu literackiego”, w którym religijna pieśń *in vulgari* postrzegana była jako jedna z najważniejszych – obok kazania - technik stosowanych w publicznym wykładzie wiary²⁰¹.

Rozpoczynający się umownie w 1488 r. i trwający do połowy XVI wieku „złoty okres” pieśni bernardyńskiej – średniowiecznej „nowej” pieśni religijnej w języku narodowym – wypełniła twórczość kilku pokoleń zakonnych poetów, o których – poza przypuszczeniami o ich kaznodziejskim „rodowodzie” – nie zachowały się żadne szczegółowe informacje. Tradycja zakonna jak i same utwory przekazały nam bowiem tylko imię jednego z nich - Władysława z Gielniowa, podczas gdy grono braci, którzy *różne inne pieśni ułożyli* pozostaje do dziś w większości anonimowe, co w konwencji literatury wieków średnich, stroniącej od autorskiego indywidualizmu, nie było zjawiskiem wyjątkowym. Poza Gielniowczykiem znany jest imiennie autor jednej kolędy - Innocenty z Kościana²⁰², a co do przejawów poetyckiej twórczości Mikołaja z Sokolnik wysuwa się jedynie przypuszczenia²⁰³. Źródła zakonne wymieniają natomiast imiona bernardynów, którzy parali się drobną twórczością poetycką w języku łacińskim - Szymona z Lipnicy, Jana Szklarka, Mariana z Jeziorka, Pawła z Wągrowca i Stanisława o nieznanym bliżej pochodzeniu²⁰⁴. Odwołując się do wspomnianego już przekazu kronikarskiego, W. Wydra tworzy pojęcie „poetyckiego kręgu Władysława z Gielniowa”²⁰⁵, włączając do niego wszystkich owych „bezimiennych” kontynuatorów „programu literackiego” Gielniowczyka - naśladowców jego poetyckiego talentu oraz wypracowanych przez niego wzorców językowych, gramatycznych i stylistycznych. Trafność tego sformułowania wydaje się być oczywista; trudno jednak do końca zgodzić się z poglądem autora jakoby „sława imienia Władysława, tego najwybitniejszego poety w bernardyńskim habicie, tak bardzo przyćmiła dokonania innych zakonnych autorów, że nie dochowały się ich nazwiska”²⁰⁶. Wzorując się na twórczości sławnego współbrata, wydaje się, iż powinni przejmować wiernie także jego rozwiązania w dziedzinie stylistyki i konstrukcji pieśni, jak choćby często stosowany przez Władysława akrostych, spełniający w jego utworach zwykle funkcję

²⁰¹ W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 97.

²⁰² K. Kantak, *Z poezji bernardyńskiej w. XV i XVI*, s. 418-419; idem, *Innocenty z Kościana*, s. 49.

²⁰³ A. Brückner przypisał mu autorstwo pieśni *Anna święta i nabożna*; por. *Dzieje literatury polskiej w zarysie*, t. I, Warszawa 1903, s. 46; R. Mazurkiewicz, *Polskie średniowieczne pieśni maryjne*, s. 42.

²⁰⁴ K. Kantak, *Z poezji bernardyńskiej*, s. 417-419; zagadnienie łacińskiej twórczości bernardynów powstającej na użytek wewnątrzzakonny zostało już omówione w rozdz. III, s. 125 n.

²⁰⁵ W. Wydra, *Miejsce Władysława z Gielniowa*, s. 75 n.; zob. także G. Ryś, *Pobożność ludowa*, s. 99.

²⁰⁶ W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 101-102.

wyrafinowanej formy autorskiego podpisu²⁰⁷. W tym względzie wybitny talent i literacki dorobek Gielniowczyka nie może być argumentem uzasadniającym „bezimiennosc” pozostałych bernardyńskich autorów. W sytuacji tej należało by może raczej dopatrywać się procesu stopniowego przewyższania wpisanej w literaturę średniowiecza anonimowości i nadawania relacji „autor-dzieło” bardziej indywidualnych, podmiotowych cech. Na taki przejaw literackiej emancypacji, jakim było ujawnienie – choćby w zawołowanej formie – imienia autora, mogli pozwolić sobie zapewne tylko nieliczni – odważni bądź wybitni i sławni twórcy.

Anonimowość przedstawicieli owego „kręgu poetyckiego” oraz skromna liczba zachowanych zabytków średniowiecznej liryki polskiej²⁰⁸ to główne przeszkody w ustaleniu całokształtu dorobku bernardynów w dziedzinie pieśniarstwa. Wśród badaczy przedmiotu nie ma jednak wątpliwości, iż ocalały w rękopisach i inkunabułach zbiór polskich wierszowanych utworów religijnych o ustalonej proveniencji bernardyńskiej stanowi zaledwie niewielką część tego, co wyszło spod pióra franciszkańskich poetów. Znaczna część ich spuścizny podzieliła w ciągu wieków los wielu zasobów bibliotecznych, a w zachowanym materiale źródłowym - obok pieśni o zidentyfikowanym pochodzeniu zakonnym - należy wyróżnić także grupę tekstów dotąd nie odkrytych, pozostających w rękopisach oraz utworów opublikowanych o nie określonej proveniencji, wśród których potencjalnie może znajdować się jeszcze szereg zabytków bernardyńskich. Należy przy tym pamiętać, iż na zasób zachowanej pieśniarskiej - nie tylko bernardyńskiej – spuścizny wieków średnich znaczny wpływ miał również oralno-wokalny sposób przekazu pieśni, ich społecznego upowszechniania, przy którym zapis słowno-muzyczny zajmował zwykle miejsce drugorzędne²⁰⁹.

²⁰⁷ S. Nieznanowski, *Akrostychy*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław 1998, s. 19-20.

²⁰⁸ Wśród badaczy pojawiają się jednak znaczne rozbieżności w kwestii faktycznej liczby zachowanych zabytków polskiej liryki religijnej datowanych na okres do końca XV w. (liczba ta waha się od 94 do około 40 rozpoznanych kompozycji, licząc oryginały jak i przekłady), wynikające przede wszystkim z różnic w datacji końca średniowiecznego i początku renesansowego okresu w dziejach literatury narodowej. Pytanie o dorobek literacki polskiego średniowiecza opiera się bowiem na pytaniu „jakie utwory uznać za średniowieczne: powstałe w średniowieczu czy przynależące do nurtu średniowiecznego”; cyt. za W. Wydrą, *Założenia i trudności edytora*, s. 111.

²⁰⁹ Jak pisze J. Woronczak, „wobec przewagi tradycji ustnej mała liczba znanych nam przekazów średniowiecznej poezji polskiej nie musi wcale świadczyć o jej ubóstwie ilościowym (...); powszechnie znane utwory nie musiały być zapisywane”; idem, *Języki literatury średniowiecznej i sposób istnienia utworów*, w: idem, *Studia o literaturze średniowiecza i renesansu*, Wrocław 1993, s. 25-26. Szerzej na ten temat także J. Woronczak, *Typy przekazu tekstów średniowiecznych*, w: ibidem, s. 13 n.; T. Michałowska, *Miedzy slowem mówionym a pisanym*, s. 83 n.

Próbując określić zasób poetyckiej twórczości obserwantów badacze skupiają się - ze zrozumiałych względów - przede wszystkim na identyfikacji i opracowaniu kanonu dzieł najwybitniejszego i najbardziej płodnego wśród nich przedstawiciela tego gatunku. Punktem wyjścia dla tych dociekań stały się staropolskie przekazy źródłowe na temat Władysława z Gielniowa i jego obfitej twórczości literackiej. Najważniejsze z nich pochodzą z kroniki Jana z Komorowa, który - poza wspomnianą już kilkakrotnie notatką z roku 1488 - w ramach kronikarskiego epitafium ku czci zmarłego w 1505 r. poety zamieścił cenną charakterystykę jego dorobku: *I wiele jeszcze innych wierszy o świętych na cały rok ułożył, które są powszechnie wykładane chłopcom w szkołach; także różne wierszowane nabożeństwa, psalterze, koronki do Najświętszej Panny, pieśni, również w języku polskim, w tym i „Jezusa Judasz sprzedał” ułożył, które powszechnie były śpiewane w naszych kościołach po kazaniach*²¹⁰. Do relacji Komorowskiego powracali w ciągu wieków kolejni kronikarze, poeci i żywotopisarze oraz historycy zainteresowani postacią bernardyńskiego twórcy, budując na podstawie tych przekazów literacki obraz, czy wręcz legendę Władysława jako autora wielu łacińskich i polskich pieśni oraz charakterystycznych dla tego zakonu form dewocyjnych (np. *Corona Virginis*).

Utrwalona w źródłach pamięć o poetycko-oratorskim talencie Gielniowczyka, a przy tym skromna liczba zachowanych tekstów mogących ten talent udokumentować, sprawiały bowiem, iż historycy byli skłonni przypisywać mu - często zupełnie hipotetycznie - autorstwo wielu anonimowych łacińsko-polskich utworów datowanych na drugą połowę XV w., wzbudzając przy tej okazji ożywioną i trwającą do dziś dyskusję naukową. Wyjątkową rolę odegrał w tym względzie A. Brückner, darzący szczególnym sentymentem zarówno postać Władysława jak i całą literacką spuściznę bernardynów²¹¹. Określenia potencjalnego dorobku Gielniowczyka podejmowali się także K. Kantak i H. Kowalewicz²¹², ale najszerze w tym względzie badania

²¹⁰ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 292; przekład tekstu podaję za M. Elżanowską, *Władysław z Gielniowa – poeta polskiego średniowiecza*, w: *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieznanowski, J. Pelc, Lublin 1994, s. 144. Opierając się na relacjach Jana z Komorowa pasję literacką i bogatą spuściznę Gielniowczyka podkreślali też inni autorzy: XVI-wieczni poeci Andrzej Krzycki i Fabian Orzeszkowski oraz Wincenty Morawski prokurator jego procesu beatyfikacyjnego, rozpoczętego w 1627 r.; W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 45 n.

²¹¹ Z osobą Gielniowczyka badacz ten powiązał autorstwo co najmniej sześciu pieśni o niezidentyfikowanym pochodzeniu, z czego trzy utwory przypisał mu bez żadnych przesłanek źródłowych; por. *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, t. I: *Kazania i pieśni*, Warszawa 1902, s. 186; idem, *Dzieje literatury polskiej*, s. 44-45 i 53.

²¹² K. Kantak, *Z poezji bernardyńskiej w. XV i XVI*, s. 416-417; H. Kowalewicz, *Nieznaną pieśń Władysława z Gielniowa „contra pestem”*, w: *Ars historica. Prace z dziejów powszechnych i Polski*, red.

przeprowadził W. Wydra²¹³. Na podstawie przesłanek źródłowych oraz w oparciu o krytykę zewnętrzną i analizę struktury tekstu udało się ustalić liczbę 13 łacińskich i 7 polskich pieśni religijnych, w przypadku których nie ma wątpliwości co do autorstwa Władysława z Gielniowa²¹⁴. Według wyrażonej ostatnio przez W. Wydrę opinii, z tego pierwotnego „kanonu” utworów Władysława należy jednak wyłączyć pieśń *Kto chce Pannie Maryi służyć* (*Pieśń o koronce Panny Maryi*), która „powstała długo po śmierci Gielniowczyka, może około połowy XVI w., w środowisku bernardyńskim”²¹⁵. Jeden spośród interesujących nas tu utworów w języku polskim²¹⁶ wymieniają kilkakrotnie źródła zakonne jasno określając ich twórcę, stąd przyjmuje się bez zastrzeżeń, iż pieśń *Jezusa Judasz sprzedał* wyszła spod pióra Władysława²¹⁷. Przy rozpoznaniu pozostałych pięciu utworów odnalezionych w rękopisie z przełomu XV/XVI w.²¹⁸ posłużyła analiza porównawcza struktury tekstów, na podstawie której dostrzeżono ich podobieństwo językowe, stylistyczne, wersyfikacyjne jak i treściowe²¹⁹. Najważniejszej w tym względzie pomocy udzielił sam autor, który w charakterystycznych dla siebie środkach stylistyczno-literackich zostawił badaczom pewnego rodzaju „klucz” ułatwiający identyfikację jego dorobku. Do ulubionych zabiegów poetyckich Gielniowczyka, często

M. Biskup i in., Poznań 1976, s. 539-543; idem, *Władysława z Gielniowa wierszowany traktat „Taxate penitencie”*, s. 167-173; idem, *Władysław z Gielniowa: „Ad cantica canticorum”*. Rymowana parafraza *Pieśni nad pieśniami*, w: *Ze starych rękopisów*, red. H. Kowalewicz, Warszawa 1979, s. 5-38.

²¹³ W. Wydra, *Nie znane utwory Władysława z Gielniowa*, SO 35(1978), s. 95-107; W. Wydra, W. R. Rzepka, *Pieśni Władysława z Gielniowa nowo odnalezione*, „Studia Polonistyczne” 6(1979), s. 167-191; W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 42-106; idem, *Piśmiennictwo bernardyńskie*, s. 316-317.

²¹⁴ Wszystkie te pieśni wydał (z edytorskim komentarzem) W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 213-312.

²¹⁵ W. Wydra, *W sprawie autorstwa pieśni Kto chce Pannie Maryi służyć...*, „Studia Polonistyczne” XX(1994), s. 167. Utwór ten (zachowany w BPB, rkps 20/R, s. 284-290) zaliczony został do spuścizny Władysława dopiero w 1627 r. przez Wincentego Morawskiego, prokuratora procesu beatyfikacyjnego. Za tą tradycją zakonną opowiadało się dotychczas większość badaczy, m.in. K. Kantak, *Z poezji bernardyńskiej*, s. 416; V. Gižiūnas, *De vita et apostolatu Fratrum Minorum Observantium*, s. 61; M. Elżanowska, *Władysław z Gielniowa*, s. 146.

²¹⁶ Odmienny, wewnątrzzakonny charakter utworów łacińskich, komponowanych na potrzeby studium klasztoru, liturgii oraz praktyk dewocyjnych konwentu, skłonił autorkę do oddzielnego potraktowania łacińskojęzycznej spuścizny literackiej Władysława z Gielniowa i zaprezentowania jej w ramach omówienia kultury intelektualnej zakonu, por. rozdz. III, s. ???

²¹⁷ Podobieństwo tej pieśni do czeskiego utworu *Umučeni našeho Pàna milostiného...*, znanego z wersji drukowanej w kancjonale Vaclava Miřinského pt. *Pisně staré* (Praha 1522), spowodowało trwającą od XIX wieku dyskusję nad wzajemną relacją obu kompozycji i faktycznym autorstwem najsłynniejszej pieśni Władysława. Przebieg tej dyskusji, wraz z wszystkimi proponowanymi przez badaczy wariantami wyjaśnienia tej zależności, przedstawił w swej monografii W. Wydra, który skłania się do uznania *Jezusa Judasz sprzedał*... jedynie za (rozszerzoną i „kongenialną”) adaptację czeskiej wersji tego utworu; *Władysław z Gielniowa*, s. 63-78; zob. także: P. Stepień, „Żołtarz Jezusów” *Władysława z Gielniowa – tylko adaptacja czy arcydzieło liryki religijnej?*, „Pamiętnik Literacki” 84(1994), z. 3, s. 86-103.

²¹⁸ Obecnie w BN w Warszawie, sygn. akc. 11 575, przejęty ze zbiorów Bibl. Ordynacji Krasieńskich nr inw. 7; F. Pułaski, *Opis 815 rękopisów Biblioteki Ord. Krasieńskich*, Warszawa 1915, s. 47-49.

²¹⁹ B. Hojdis, *O artyzmie i funkcjonalności sześciu polskich pieśni Władysława z Gielniowa*, „Studia Polonistyczne” XX(1994), s. 51-57.

stosowanych zarówno w kompozycjach polskich jak i łacińskich, należały formy akrostychu, abecedariusza i anafory. Szczególne miejsce w tej grupie zajmują akrostychy, w których pozostawił swój autorski podpis w brzmieniu: *JESVS CRISTVS MARIA LADISLAVUS*²²⁰. Hasło to, dające się odczytać z pierwszych liter kolejnych wersów tekstu, zapisane zostało - obok siedmiu wierszy łacińskich - w dwóch pieśniach polskich: *Już się anjeli wiesielą*²²¹ i *Jasne Krystowo oblicze (Coram Veronice effigie)*²²². Uwagę badaczy przyciąga konstrukcja tego akrostychu, wyróżniająca się na tle średniowiecznych form tego gatunku umieszczeniem imienia autora w jednym rzędzie z *sacra nomina*. Zdaniem W. Wydry, w zabiegu tym nie należy upatrywać nadmiernego indywidualizmu ani tym bardziej oznaki próżności poety-zakonnika, lecz jedynie przejaw czci autora wobec świętego patrona. Nie istnieją natomiast żadne przesłanki źródłowe za łączeniem ostatniego członu akrostychu z postacią nieznanego poety darzącego szczególnym kultem św. Władysława, króla węgierskiego, a datacja wszystkich utworów opatrzonych tym akrostychem wyklucza również hipotezę o domniemanym autorstwie innego bernardyńskiego poety, który wykorzystał akrostych jak formę swoistego epitafium ku czci Gielniowczyka²²³. Nie można jednak wykluczyć hipotezy, iż zamieszczenie w akrostychu imienia *LADISLAVUS* miało w intencji autora, poza elementem ściśle dewocyjnym, pełnić również funkcję identyfikacyjną, jako swoisty rodzaj podpisu. Dwie kolejne pieśni znajdujące się we wspomnianym rękopisie: *Anna niewiasta nieplodna (De nativitate Marie)*²²⁴ i *De nativitate Domini (Augustus kiedy królował)*²²⁵, zapisane zostały w drugiej z ulubionych form poetyckich Władysława jako abecedariusze - wiersze, w których każda strofa rozpoczyna się kolejną literą alfabetu. Charakter anafory przybrał natomiast ostatni z tej grupy utworów - *Jezu, zbawicielu ludzki*, z powtarzającą się każdorazowo modlitewną inwokacją *Jezu*²²⁶.

²²⁰ M. Elżanowska, *Władysław z Gielniowa*, s. 167.

²²¹ Ostatnie wyd. W. Wydra, W. R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska*, s. 251-253; *Teksty o Matce Bożej*, t. 12, s. 117-121.

²²² Ostatnie wyd. *Średniowieczna pieśń religijna*, s. 247-252; W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 297-303.

²²³ W. Wydra, *Nie znane znane utwory Władysława z Gielniowa*, s. 105-106.

²²⁴ Ostatnie wyd. W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 284-289; *Teksty o Matce Bożej*, t. 12, s. 112-116; zob. także R. Mazurkiewicz, *Polskie średniowieczne pieśni maryjne*, s. 42.

²²⁵ Ostatnie wyd. W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 307-312; W. Wydra, W. R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska*, s. 253-255.

²²⁶ Ostatnie wyd. *Średniowieczna pieśń religijna*, s. 246-247; W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 304-306.

Poza wymienioną grupą pieśni o potwierdzonym autorstwie Władysława, historycy przedmiotu przypisali mu kilka innych wierszy polskich, które po przyjęciu pośrednich przesłanek można by uznać również za dzieło tego bernardyna. W 1852 r. W. A. Maciejowski opublikował tzw. *Pieśni Sandomierzanina* (*Mękę Bożą spominajmy i Mamy wszyscy k temu się dziś brać*), pochodzące z nieistniejącego już dziś rękopisu bez podania proveniencji XV-wiecznego tekstu, z którego korzystał²²⁷. Uznając oba utwory za jednolitą całość²²⁸ oraz porównując ich stylistykę i frazeologię z kompozycją *Jezusa Judasz sprzedał*, A. Brückner widział w nich twórczość Gielniowczyka albo przynajmniej jednego z anonimowych poetów bernardyńskich²²⁹. Wśród wymienianych w literaturze przedmiotu polskich pieśni średniowiecznych, w przypadku których autorstwa Władysława nie można wykluczyć, jest także pieśń *Świebodność Boga żywego*, której jedyny przekaz mieści rękopis bernardyński z końca XV wieku²³⁰. Wśród prawdopodobnych utworów „mistrza” z Gielniowa wymienia się również pieśń *Anjeli słodko śpiewali*, zachowaną w inkunabule o proveniencji bernardyńskiej, datowanym na lata czterdzieste XVI wieku²³¹ oraz kompozycja *Anna, matrona święta*, odnaleziona w starodruku z 1505 i 1506 r. pochodzącym ze zbiorów klasztoru w Kobylinie²³². Hipotezę o Władysławowym autorstwie tych pieśni sformułował W. Wydra, wyprowadzając ją z zauważalnej zbieżności kompozycji, języka i treści tych utworów z innymi pieśniami słynnego bernardyna oraz z ich niepowtarzalności, tzn. z braku innych nie-bernardyńskich przekazów tych tekstów²³³.

²²⁷ W. A. Maciejowski, *Piśmiennictwo polskie*, t. III: *Dodatki*, Warszawa 1852, s. 134-141; ostatnie wyd. obu pieśni: *Polska poezja świecka XV wieku*, oprac. M. Włodarski, Wrocław 1997, s. 84-96; W. Wydra, W. R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska*, s. 283-284 (fragmenty).

²²⁸ Według M. Bobowskiego są to dwie oddzielne kompozycje, z których tylko pierwsza ma charakter religijny, stąd pozostała część *Pieśni Sandomierzanina* nie została przez niego wydana; por. M. Bobowski, *Polskie pieśni katolickie od najdawniejszych czasów do końca XVI wieku*, s. 88-89.

²²⁹ A. Brückner w *Dziejach literatury polskiej* (s. 55) wspomina o osobie Władysława jako twórcy tych wierszy, podczas gdy już w *Średniowiecznej pieśni religijnej polskiej* (s. 74-77, 153-156) podaje tylko informacje o ich bernardyńskiej proveniencji.

²³⁰ BPB, rkps 2/R, s. 582-584; ostatnie wyd. *Teksty o Matce Bożej*, t. 12, s. 157-160; R. Mazurkiewicz, *Polskie średniowieczne pieśni maryjne*, s. 250-255; W. Wydra, *Ze średniowiecznej liryki polskiej: Świebodność Boga żywego – nieznan zabytek poezji bernardyńskiej*, w: idem, *Polskie pieśni średniowieczne*, s. 94-99.

²³¹ BPB, rkps 19/R, s. 133-137. K. Grudziński, *Najstarsze zabytki rękopiśmienne języka polskiego w zbiorach bernardyńskich (do połowy XVI w.)*, ABMK 4(1962), s. 359; ostatnie wyd. W. Wydra, W. R. Rzepka, *Teksty polskie z pierwszej połowy XVI wieku (z rękopisu nr 19/R Biblioteki Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie)*. Cz. I, SO 35(1978), s. 116-122 (transliteracja i transkrypcja); *Średniowieczna pieśń religijna*, s. 74-79 (transkrypcja). Zdaniem W. Wydry utwór ten jest wcześniejszy i należy go datować na koniec XV w.; por. W. Wydra, W. R. Rzepka, *Teksty polskie z pierwszej połowy XVI wieku*. Cz. III, SO 37(1980), s. 133.

²³² W. Wydra, *Trzy staropolskie pieśni religijne z ineditów Bolesława Erzepkiego*, „Studia Polonistyczne” 10(1983), s. 211-226.

²³³ W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 194, przyp. 87.

Ustalanie autorstwa wyżej wymienionych anonimowych pieśni polskich, oparte na dostępnych, mniej lub bardziej niepewnych, przesłankach źródłowych i hipotetycznych założeniach, nie daje więc ostatecznej odpowiedzi na pytanie, czy faktycznie również te wiersze wyszły spod pióra Władysława z Gielniowa. Bernardyńska proveniencja wszystkich tych utworów i ich niepowtarzalność w pozazakonnej średniowiecznej spuściźnie literackiej przynosi jednak bardzo istotną - dla niniejszego tematu wystarczającą - informację o potwierdzonym bernardyńskim autorstwie wspomnianych pieśni. Jeśli bowiem nawet przyjąć, iż nie napisał ich sam „mistrz”, to z uwagi na zbieżności leksykalne, metryczne jak i treściowe tych zabytków z twórczością Gielniowczyka należy widzieć w nich część spuścizny owego „kręgu poetyckiego” Władysława - grona anonimowych zakonników podążających śladem jego twórczości i kontynuatorów jego „literackiego programu”. Z dorobkiem tego środowiska łączy się w sumie (wraz z utworami przypisywanymi Władysławowi) co najmniej 20 tekstów zachowanych w formie luźnych zapisków zakonnych oraz 56 należących do *Kancjonału puławskiego* i *kórnickiego*²³⁴.

Ostatnią grupę pieśni, o której również należy wspomnieć w kontekście poetyckiej twórczości bernardynów tworzą anonimowe utwory odnajdywane w rękopisach i inkunabułach zakonnych, lecz mające swoje redakcyjne odpowiedniki także w innych, niebernardyńskich źródłach. Ustalenie ich proveniencji jest właściwie niemożliwe i pozostawia historykom jedynie szerokie pole spekulacji i domysłów, nie możliwych do zweryfikowania, ale przez to również nie wykluczających bernardyńskiego pochodzenia tych tekstów. Zapisane między kazaniem, w bernardyńskich modlitewnikach i śpiewnikach anonimowe zabytki rodzimej poezji religijnej, choć może nie należą do własnego dorobku braci, jednak – na co wskazuje ich lokalizacja - musiały być przez nich często wykorzystywane w pracy duszpasterskiej, kulcie paraliturgicznym i predykacji. Dlatego słuszne wydaje się umieszczenie również tej grupy utworów w kręgu bernardyńskim, nie z uwagi na domniemywaną zakonną proveniencję, lecz ze względu na potwierdzone stosowanie ich w formach zakonnej dewocji i katechizacji.

Nowatorstwo pieśni bernardyńskich ujawnia w pierwszym rzędzie ich tematyka, która podobnie jak w całej poezji kościelnej, powiązana była z kalendarzem liturgicznym i obrzędowością poszczególnych świąt. W porównaniu z ograniczonym

²³⁴ W. Wydra, *Miejsce Władysława z Gielniowa*, s. 77; M. Elżanowska, *Pieśni bernardyńskie z kancjonałów Puławskiego i Kórnickiego*, w: *Mediewistyka literacka w Polsce*, s. 210.

repertuarem tradycyjnych pieśni opartych na wzorach hymnodii łacińskiej, skupiającym się głównie wokół podstawowej tematyki Zmartwychwstania, Zwiastowania i inwokacji do Ducha Świętego, bernardyni wykazali się jednak w tym zakresie prawdziwą inwencją, poszerzając tematyczny kanon o nowe, dotąd nie upowszechniane wątki, które łączy koncentracja na postaciach Jezusa i Maryi i najważniejszych wydarzeniach ich wspólnego życia na ziemi²³⁵. Bogactwo podejmowanych przez nich motywów odpowiadało dydaktycznej funkcji tej poezji, która miała nauczać i przypominać wiernym zarówno o podstawowych katechizmowych prawdach wiary, jak i o tych szczegółowych, trudniejszych do zrozumienia i przyjęcia - nie tylko dla ludu, jak np. Wniebowstąpienie Pańskie, czy Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie N. M. Panny²³⁶. Warto w tym miejscu dodać, iż wraz z nowymi motywami pierwszoplanowej problematyki bożonarodzeniowej i pasyjnej w twórczości Władysława z Gielniowa zaczęły rozwijać się równolegle dwa nowe sposoby jej przedstawiania – w tzw. stylu naturalistyczno-psychologicznym, skupionym wokół psychologii cierpienia Jezusa i Maryi, oraz w konwencji sielskiej, zauważalnej głównie w opisie miłości macierzyńskiej i synowskiej²³⁷.

Popularyzowanym w pieśniach bernardyńskich nowym tematowi i wątkowi odpowiadała różnorodność form ich literackiego ujęcia. Wśród tekstów bożonarodzeniowych, pasyjnych, wielkanocnych, maryjnych, sławiących Jezusa i Jego Matkę oraz innych świętych Pańskich znaleźć można utwory zarówno liryczne jak i epickie, przyjmujące różne formy gatunkowe: pieśni godzinkowe, wierszowane historie apokryficzne i legendy, kolędy, pieśni katechizmowe i wierszowane modlitwy²³⁸. Wiele z nich upowszechniło się dopiero w ciągu XV oraz w pierwszej połowie XVI wieku i to w dużej mierze za sprawą bernardyńskich poetów, którzy upodobałi sobie zwłaszcza, sprawdzający się w nauczaniu religijnym, fabularny styl poetyckiej wypowiedzi.

Szczególnym - bo związanym z paraliturgicznymi nabożeństwami - rodzajem późnośredniowiecznej poezji polskiej są pieśni godzinkowe wywodzące się z tzw. małych oficjów (*officium parvum*), zwanych godzinkami (łac. *horae*), będących skróconą formą oficjum brewiarzowego i układanych z myślą o świeckich szukających środków pogłębionej dewocji, w pierwszym rzędzie o tercjarzach i członkach bractw

²³⁵ J. Pikulik, *Polska pieśń religijna w XV wieku*, „Analecta Cracoviensia” XVI(1984), s. 79-94.

²³⁶ Tematyka pieśni „nowych” została szeroko potraktowana w ostatnim rozdziale pracy, prezentującym charakterystyczne dla duchowości franciszkanów obserwatorów nurty dewocji.

²³⁷ T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 416-417; M. Elżanowska, *Władysław z Gielniowa*, s. 144.

²³⁸ M. Korolko, Wstęp do: *Średniowieczna pieśń religijna*, s. XXX.

kościelnych. Tę anonimową twórczość zakonną zdominowały godzinki o Męce Pańskiej i o N. M. Pannie, wśród których rozpowszechniła się zwłaszcza wersja tzw. małych godzinek o Męce Pańskiej, będąca prototypem polskiej pasyjnej pieśni godzinkowej²³⁹. Do najciekawszych zabytków tej formy literackiej zalicza się napisaną przez Władysława z Gielniowa w 1488 r. epicką opowieść o Męce – *Jezusa Judasz sprzedał*, znaną pod tytułem *Żołtarz Jezusow czyli piętnaście rozmyślenia o Bożym umęczeniu*, w której dostrzega się silne powiązanie z najstarszą polską pieśnią pasyjną *Jezus Chrystus, Bog Człowiek*²⁴⁰. Wyróżniająca się na tle innych kompozycji godzinkowych typowo ludowym charakterem była ściśle związana z *Żołtarzem (Psalterzem) Jezusowym* - paraliturgicznym nabożeństwem pasyjnym, do odmawiania którego zachęcała²⁴¹. W tym najbardziej znanym utworze Gielniowczyka, odznaczającym się wysokim poziomem literackim, imię *Jezus* pojawia się nie tylko w stylistycznej funkcji anafory – jako wyraz rozpoczynający każdą kolejną strofę, ale jest również przejawem szczególnego kultu, jakim otaczano imię Jezusowe w zakonie bernardynów²⁴².

Największą grupę późnośredniowiecznych pieśni „nowych” tworzą wierszowane historie biblijno-apokryficzne, przekładające treści i symbolikę Pisma Świętego oraz traktatów teologicznych na bardziej zrozumiałe dla masowego odbiorcy, często ubarwiony fikcyjnymi wątkami, język poetyckiego opowiadania. Jak można wnioskować z zachowanych źródeł, wiersze epickie były najczęściej stosowaną przez bernardynów formą poetycką i przez nich upowszechnioną. Zachowane w najstarszych znanych przekładach z połowy XV w. pieśni o inc. *Mocne boskie tajemności i Radości wam powiedam* wskazują, iż gatunek ten pojawił się w polskiej literaturze religijnej wcześniej, prawdopodobnie w pierwszej połowie XV w., jednak dopiero dzięki twórczości Władysława z Gielniowa i jego zakonnych kontynuatorów zajął dominujące miejsce w późnośredniowiecznym kanonie literackim jako typowa i najbardziej popularna forma pieśni „nowej”²⁴³. Charakterystyczną cechą tych fabularnych,

²³⁹ Ibidem, s. XLIII.

²⁴⁰ Na temat związków obu utworów zob. W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 119, przyp. 46; J. Lewański, *Style piśmiennictwa polskiego w XV wieku*, w: *Sztuka i ideologia XV wieku*, s. 243-244; T. Witczak, *Literatura średniowiecza*, s. 131 n.; J. Pikulik, *Polska pieśń religijna*, s. 83-85.

²⁴¹ Omówione zostało ono szerzej w ramach charakterystyki praktyk dewocyjnych propagowanych przez polskich franciszkanów obserwatorów; s. 253 n.

²⁴² B. Hojdis, *O artyzmie i funkcjonalności*, s. 51 n.; W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 120.

²⁴³ W. Wydra, *Miejsce Władysława z Gielniowa*, s. 78 n.; T. Michałowska, *Miedzy słowem mówionym*, s. 119.

wielozwrotkowych²⁴⁴ pieśni jest mieszanie treści biblijnych, apokryficznych i teologicznych i budowanie z nich jednego spójnego opowiadania, które miało służyć nie tylko celom dewocyjnym, ale także – a może przede wszystkim – odpowiadało zadaniom katechetycznym, jakie stawiali przed sobą bernardyni. Oparte na przekazie ewangelicznym, lecz wzbogacone wytworami średniowiecznej wyobraźni – wątkami apokryficznymi i dodawanymi przez samych autorów fikcyjnymi szczegółami, utwory te koncentrują się na przedstawianiu wydarzeń paschalnych i historii życia Maryi, zwłaszcza w okresie dzieciństwa Jezusa oraz od Jego Zmartwychwstania do Zesłania Ducha Świętego i Wniebowzięcia N. M. Panny²⁴⁵. Specyficzna jest również kompozycja wierszowanych historii, z powtarzającym się w większości utworów schemacie. Właściwa część fabuły ujęta jest zwykle w modlitewno-liryczne ramy pełniące funkcję swoistego prologu i epilogu opowiadania, zawierające uwielbienie Boga Ojca, Jezusa, Maryi i wzywające słuchaczy (bądź czytelników) do większej pobożności.

Inny rodzaj pieśni epickiej – wierszowane legendy o świętych, będące poetycką odmianą hagiografii, nie były zbyt rozpowszechnionym gatunkiem w piśmiennictwie polskim tego okresu. Przynajmniej do takiego wniosku prowadzi analiza zachowanych anonimowych zabytków rodzimej twórczości, spośród których zaledwie sześć XV-wiecznych utworów można przypisać do tej formy poezji epickiej²⁴⁶. Budowane według jednego schematu i nie wykazujące się literacką oryginalnością przedstawiają skrótowo życie świętego, akcentując elementy godne naśladowania. Całości kompozycji dopełnia inwokacja modlitewna, będąca formą prologu i epilogu wierszowanej legendy. Znajdujący się w rękopisie kórnickim fragment anonimowej XV-wiecznej pieśni o św. Stanisławie *Chwała tobie*,

²⁴⁴ Wiele zabytków z *Kancjonału puławskiego i kórnickiego* liczy średnio około 48-50 zwrotek, choć zdarzają się i dłuższe utwory, jak np. *Pódźmy do jasiek nowych Jezusa milego* – 62 czy *Bogu Ojcu chwałę dajmy* – 59; M. Elżanowska, *Pieśni bernardyńskie z kancjonałów Puławskiego i Kórnickiego*, s. 212; por. T. Michałowska, *Między słowem mówionym*, s. 120.

²⁴⁵ S. Nieznanowski, *Średniowieczna liryka religijna*, s. 26-27; B. Jesionek-Biskupska, *Chrystus i Maryja w pieśniach bernardyńskich XV i XVI wieku*, w: *Seminaria staropolskie. Literatura w kontekstach kulturowych*, red. R. Krzywy, Warszawa 1997, s. 51-76; J. Starnawski, *Polska poezja maryjna XVI wieku*, w: idem, *Wiek średni i wiek renesansowy. Studia*, Łódź 1996, s. 144; T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 433 n.

²⁴⁶ Jest to wierszowana legenda o: św. Aleksym, Stanisławie biskupie, Dorocie, Jopie, Katarzynie aleksandryjskiej i Krzysztofie, przy czym zachowane przekazy tych pieśni są późniejszymi odpisami; wyd. S. Wierczyński i W. Kuraszkiewicz, *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, Warszawa 1962; *Średniowieczna pieśń religijna*, s. 191-227; W. Wydra, W. R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska*, s. 257-267; zob. także W. Bruchnalski, *Łacińska i polska poezja*, s. 80-82; J. Starnawski, *Drugi rozwój hagiografii polskiej i łacińskiej w wiekach średnich*, Kraków 1993, s. 113-118.

*Gospodynie*²⁴⁷, potwierdza, iż ta forma gatunkowa była znana również bernardynom, trudno jednak na tej podstawie stwierdzić, na ile była przez nich wykorzystywana w poetyckiej twórczości i działalności duszpastersko-katechetycznej.

Spopularyzowanym prawdopodobnie również przez bernardynów lirycznym gatunkiem pieśni „nowych” była kolęda, która jako nazwa pieśni bożonarodzeniowej występowała w terminologii staropolskiej rzadko, zastępowana zwykle takimi określeniami jak: kantyka, kantyczka, symfonia, rotuła, pieśń lub piosnka²⁴⁸. Nazwa „kolęda” w znaczeniu pieśni o tematyce bożonarodzeniowej została użyta po raz pierwszy dopiero w latach 50-tych i 60-tych XVI w. w drukach religijnych krakowskich wydawców Mikołaja Sibeneichera i Łazarza Andrysowica, a na stałe weszła do użycia dopiero w XVIII wieku²⁴⁹. Pierwszy etap polskiej twórczości kolędowej przypadający na pierwszą połowę XV wieku opierał się przede wszystkim na adaptacji „nowych” pieśni czeskich – pisanych w języku łacińskim lub narodowym - odznaczających się silnym związkiem z liturgią i patosem²⁵⁰. Wpisana w religijność ludową rodzima kolęda obejmowała szeroką skalę kompozycji lirycznych, niekiedy także epickich, operujących zróżnicowanym nastrojem i formą, poczynając od pieśni majestatycznych i podniosłych a skończywszy na lekkich, radosnych piosenkach osadzonych głęboko w ludowej obyczajowości. Na rozwój tego gatunku ogromny wpływ wywarły formy dramatu liturgicznego – dialogi na Boże Narodzenie i misteria bożonarodzeniowe oraz wywodzące się z tradycji franciszkańskiej i upowszechniane zwłaszcza przez obserwatorów jasełka – paraliturgiczne widowiska przeznaczone dla ludu, w których przy użyciu figurek wyobrażano scenę Narodzenia Pańskiego. Udokumentowane w źródłach i przez tradycję zakonną przywiązanie franciszkanów do nurtu dewocji bożonarodzeniowej, przejawiające się zwłaszcza w popularyzowaniu jasełek i towarzyszących im śpiewów oraz stosunkowo licznie zachowane, szczególnie w bernardyńskich kancjonałach, anonimowe teksty kolędowe z drugiej połowy XV i

²⁴⁷ Bibl. Kór., rkps 801, s. 114 v. Na bernardyńską proveniencję kórnickiej redakcji pieśni-legendy o św. Stanisławie (trzech zwrotek utworu), powstałej prawdopodobnie po 1456 r. wskazuje sporządzony tą samą ręką na kolejnej karcie (s. 115) napis *cantionis de illo digno viro Capistrano diue memorie*; ostatnie wyd. *Średniowieczna pieśń religijna*, s. 209-213; W. Wydra, W. R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska*, s. 265-267; por. M. Perz, *Opracowanie muzyczne „Pieśni-legendy o św. Stanisławie”*, w: *Średniowiecze. Studia o kulturze*, red. J. Lewański, t. II, s. 322-336;

²⁴⁸ M. Bokszczanin, *Kolęda*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, s. 371; J. Nowak-Dłużewski, Wstęp do: *Kolędy polskie. Średniowiecze i wiek XVI*, oprac. S. Nieznanowski, J. Nowak-Dłużewski, t. I, Warszawa 1966, s. VI-VII; A. Filaber, *Kolędy polskie w rękopisach XV i początku XVI wieku*, w: *Muzyka religijna w Polsce. Materiały i studia*, red. J. Pikulik, Warszawa 1975, t. I, z. 1, s. 39.

²⁴⁹ W kontekście kompozycji muzycznej termin ten pojawił się w tabulaturze organowej Jana z Lublina z lat 1537-1548; T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 418.

²⁵⁰ J. Nowak-Dłużewski, Wstęp, s. IX; M. Bokszczanin, *Kolęda*, s. 371.

pierwszej połowy XVI wieku, każą wiązać tę twórczość ze środowiskiem franciszkańskich obserwantów²⁵¹.

Na tle bogatej, lecz bezimiennej spuścizny lirycznej, uznawanej powszechnie za bernardyńską ważne miejsce zajmuje epicka pieśń *De nativitate Domini* autorstwa Władysława z Gielniowa (inc. *Augustus kiedy królował*), należąca do gatunku wierszowanej historii apokryficznej i odznaczająca się wysokim poziomem artystycznym²⁵². Na wyróżnienie zasługuje również bernardyński, unikatowy w skali całej rodzimej twórczości, tekst *Kolęda się z Allelują zwadziła* (powstały prawdopodobnie w Przeworsku), będący przykładem przeniesienia formy kolędowej w tematykę wielkanocną²⁵³. W oryginalny i zrozumiały dla masowego odbiorcy sposób obrazuje kontrowersyjny problem hierarchii ważności obu świąt katolickich, które w utworze przyjmują postać prowadzących ze sobą dialog „Kolędy” i „Allelui”²⁵⁴.

Pieśń w języku polskim była wykorzystywana przez bernardynów również jako instrument nauczania podstawowych prawd wiary, o czym świadczą zachowane kompozycje określane przez badaczy katechizmowymi. Pod względem treściowym wpisują się w nurt kaznodziejstwa nauczającego, od którego różnią się jedynie poetycką formą przekazu. Do popularnych form pieśni katechetycznej należały wierszowane dekalogi, zawierające podstawowy i najbardziej czytelny dla prostego ludu wykład chrześcijańskiej etyki, utrwalany dzięki mnemotechnicznej kompozycji tekstu. Udział tych utworów w bernardyńskiej działalności katechetycznej i ich znaczenie w nauczaniu religijnym mas potwierdza liczba zachowanych zabytków tego gatunku literackiego, z której połowa posiada proveniencję obserwancką²⁵⁵. Do bernardyńskiej spuścizny w zakresie pieśni katechizmowej należy także jedyny średniowieczny zabytek kazania wierszowanego w języku polskim²⁵⁶, znany tylko z XIX-wiecznego wydania W.A. Maciejowskiego – tzw. *Pierwsza pieśń Sandomierzana* (inc. *Mękę Bożą spominajmy*) stanowiąca ciekawy (i unikatowy) przykład zastosowania formy *exemplum* w tekście

²⁵¹ T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 419; M. Korolko, Wstęp, s. LIII; W. Wydra, *Piśmiennictwo bernardyńskie*, s. 317-318; J. Wiesiołowski, *Piśmiennictwo*, s. 690-692.

²⁵² M. Bruchnański, op. cit., s. 75; J. Pikulik, *Polska pieśń religijna*, s. 80-81; S. Nieznanowski, *Średniowieczna liryka religijna*, s. 27; J. Wiesiołowski, *Piśmiennictwo*, s. 690 n.

²⁵³ *Średniowieczna pieśń religijna*, s. 127-129; *Polska poezja świecka*, s. 18-20.

²⁵⁴ Przykłady podobnych wersji „kolędy wielkanocnej” znane są dopiero z kancjonałów z pierwszej połowy XVIII wieku; są to utwory: *Kontrowersja siostry kolędy z siostrą Allelują* oraz *Siostra Kolęda z siostrą Allelują o prym certują*; podaje za M. Włodarskim, Wstęp do: *Polska poezja świecka*, s. XXIX.

²⁵⁵ W. Wydra, Wstęp do: *Polskie dekalogi średniowieczne*, s. 4. Bernardyńskie teksty dekalogów omawiam szerzej przy charakterystyce tekstów wykorzystywanych przez zakonnych kaznodziejów i spowiedników do rudymenarnej katechizacji wiernych, zob. s. 194.

²⁵⁶ Określenia tego użył po raz pierwszy A. Brückner, *Średniowieczna pieśń religijna polska*, s. 74.

poetyckim. Na końcu utworu poświęconego tematyce pasyjnej, skoncentrowanej wokół siedmiu ostatnich słów Jezusa na krzyżu, znalazła się bowiem dydaktyczna opowieść o dwóch węgierskich kostarzach (graczach w kości) przebywających w Budzie. Z kolei katechetyczny wykład *Drugiej Pieśni Sandomierzana*, zwanej też *Pieśnią o gniewie Pańskim* (inc. *Mamy wszyscy k temu się dziś brać*) dopełniony został kilkoma kaznodziejskimi przykładami ukazującymi sprawiedliwość Bożą względem grzeszników²⁵⁷.

Ostatnią formą gatunkową, której ślady można odnaleźć w zachowanej poetyckiej twórczości zakonu są wierszowane modlitwy, pisane prozą rymowaną i zbliżone pod względem formalnym i treściowym do pieśni katechizmowych. Nowatorstwo tego rodzaju liryki odnosi się głównie do rozszerzonej o nowe wątki tematyki modlitewnej oraz do stylu i stosowanych środków artystycznego wyrazu. Specyfika średniowiecznej poezji religijnej, szczególnie brak wyraźnego rozgraniczenia między utworami przeznaczonymi do recytowania (bądź czytania) i śpiewania, staje się zasadniczą przeszkodą w identyfikowaniu tekstów pieśni, które miały służyć jedynie indywidualnej bądź wspólnotowej modlitwie mówionej. Sytuację tę utrudnia sposób przekazu średniowiecznej liryki, ponieważ zapis nutowy towarzyszył zamieszczanym w kancjonałach tekstom raczej sporadycznie²⁵⁸. Ważną wskazówką w tego typu ustaleniach, pozwalającą na właściwie jednoznaczne zaliczenie danej pieśni do grupy wierszowanych modlitw, jest fakt odnajdywania ich w coraz liczniej pojawiających się na przełomie XV i XVI wieku w modlitewnikach²⁵⁹. Do tej formy lirycznej można zaliczyć m.in. utwór *Jezu, zbawicielu ludzki* Władysława z Gielniowa, będący modlitewną inwokacją o siedem darów Ducha Świętego.

Stosowane i upowszechniane przez bernardynów formy poetyckie, zarówno epickie jak i liryczne, charakteryzuje podobieństwo układu wersyfikacyjno-stroficznego, stosowanych środków artystycznego wyrazu oraz frazeologii i języka literackiej wypowiedzi. Dające się zauważyć analogie strukturalno-kompozycyjne potwierdzają również teorię o powiązaniu pieśni „nowych” z jednym (bernardyńskim) kręgiem literackim, bezpośrednio, jako „zbiorowym” autorem wielu z zachowanych

²⁵⁷ M. Włodarski, Wstęp do: *Polska poezja świecka*, s. LXX-LXII; W. Bruchnalski, op. cit., s. 77, 85; T. Witczak, *Literatura średniowiecza*, s. 131; S. Nieznanowski, *Średniowieczna liryka religijna*, s. 33-34; Z. Głombiowska, *Motywy antyczne w „Pieśniach Sandomierzana”*, „Filomata” 1991, nr 403, s. 262-274.

²⁵⁸ Szerzej na ten temat L. Pszczołowska, *Słowo i melodia w polskiej poezji średniowiecznej*, w: *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, s. 169-189.

²⁵⁹ M. Korolko, Wstęp, s. LVI.

tekstów i pośrednio - jako propagatorem nowych tematów i rozwiązań artystyczno-literackich wśród nie związanych z zakonem rodzimych poetów.

Określając strukturę i kompozycję pieśni bernardyńskich należy na początku wspomnieć o typowym dla twórczości średniowiecznej budowaniu tekstu z połączenia elementów prozatorskich i wierszowanych. Wywodzące się z retoryki antycznej intonacyjne pojęcie rymu (*versus rhythmicus*) stosowanego w literaturze średniowiecznej powszechnie, niezależnie od struktury tekstu, powodowało, iż różnica między wierszem a prozą rymowaną stawała się trudna od uchwycenia. Powstające w ten sposób oryginalne twory literackie nie dają się zaklasyfikować do jednego rodzaju literackiego według norm współczesnej teorii literatury. Czynnikiem różnicującym te teksty nie jest więc w rzeczywistości rodzaj literacki, do którego przynależą, ale intonacja i składnia - liczba sylab, stóp i zestrojów akcentowych. Stosując określenia M. Korolki, w przypadku średniowiecznych utworów pisanych wierszem i prozą nie mamy do czynienia z różnicą „jakościową”, ale „ilościową”²⁶⁰.

Wersyfikacja i strofika pieśni bernardyńskich, podobnie jak całej polskiej poezji średniowiecznej, opiera się na wzorach hymnografii łacińskiej. Większość interesujących nas utworów to najczęściej spotykane w tym okresie kompozycje ośmiozgłoskowe, zbudowane ze strof czterowersowych o prostych rymach parzystych aaaa lub aabb. Odstępstwem od tej reguły jest napisana trzynastozgłoskowcem pieśń *Jezusa Judasz sprzedał* oraz *Druga pieśń Sandomierzanina*, na którą składają się strofy pięciowersowe o zmieniającej się liczbie sylab²⁶¹. Stosowana przez bernardyńskich poetów mało zindywidualizowana konstrukcja wersyfikacyjno-stroficzna była najprostszą i najbardziej rozpowszechnioną w polskiej twórczości XV- i XVI-wiecznej²⁶². Te długie, liczące kilkanaście lub kilkadziesiąt zwrotek wiersze, z powtarzającym się jednorodnym układem metrycznym i prostymi rymami gramatycznymi, były zrozumiałe dla masowego odbiorcy, a przez swój mnemotechniczny charakter łatwe do zapamiętania i dzięki temu doskonale odpowiadały potrzebom działalności katechizacyjnej zakonu²⁶³. Odegrały też istotną

²⁶⁰ Ibidem, s. LIX-LX.

²⁶¹ O budowie utworów Władysława z Gielniowa: B. Hojdis, *O artyzmie i funkcjonalności*, s. 51 n; M. Elżanowska, *Władysław z Gielniowa*, s. 164-168; M. Dłuska, *Studia z historii i teorii wersyfikacji polskiej*, t. I, Warszawa 1978, s. 99-101 (*Pieśni Sandomierzanina*), 102-104 (dekalogi).

²⁶² Rytmikę i wersyfikację polskich wierszy XV i początku XVI wieku omawia szczegółowo M. Dłuska, op. cit., t. I, s. 25-57; zob. także Z. Kopczyńska, *Ośmiozgłoskowiec*, w: *Sylabizm*, red. Z. Kopczyńska, M. R. Mayenowa, s. 201-241; eadem, *Trzynastozgłoskowiec*, w: ibidem, s. 380-426.

²⁶³ W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 104; A. Nowicka-Jeżowa, *Tradycja średniowieczna w religijności katolickiej XVI wieku*, s. 197.

rolę w rozwoju poetyckich miar sylabicznych, a w połączeniu z prostymi, opartymi na wątkach ludowych, nie znanymi nam dziś melodiami zapoczątkowały w rodzimym pieśniarstwie kościelnym nowe, oryginalne formy estetyczne²⁶⁴.

Pieśni „nowe” operują również bogactwem środków artystycznego wyrazu, które nie tylko pełniły funkcję elementów kompozycyjnych i literackich ozdobników, ale przede wszystkim miały - podobnie jak prosty schemat metryczno-stroficzny - ułatwić przyswojenie treści przez słuchających bądź wykonujących dany utwór. Najwięcej kompozycyjnych i mnemotechnicznych „chwytów” formalnych, zaczerpniętych z europejskich wzorców antycznych, znaleźć można w spuściźnie Władysława z Gielniowa, który z upodobaniem stosował zwłaszcza formę abecedariusza, akrostychu i anafory²⁶⁵.

Konstrukcja wielu pieśni „nowych”, zarówno lirycznych jak i epickich, opiera się na schemacie liczbowym, który świadomie akcentowany przez autorów miał porządkować wątki treściowe i ułatwiać ich przyswojenie masowemu odbiorcy. W układzie liczbowym zbudowane są Władysławowe utwory - *Jezu, Zbawicielu ludzki*, będący modlitwą o siedem darów Ducha Świętego oraz *Jezusa Judasz przedał*; ponadto koncentrująca się wokół siedmiu ostatnich słów Jezusa *Pierwsza pieśń Sandomierzanina* i opowiadająca o siedmiu radościach Maryi *Bądź wesoła, Panno czysta*²⁶⁶.

Język poezji bernardyńskiej to kolejny – obok tematyki i formy – element składający się na nowatorstwo tych pieśni. W przeciwieństwie do tradycyjnej liryki korzystającej z leksykalnych wzorców łacińskich i preferującej wysoki, podniosły styl wypowiedzi, wiersze „nowe” odznaczają się prostą, zrozumiałą dla szerokiego grona odbiorców frazeologią, zaczerpniętą z języka ludowego i korzystającą z ludowych środków wyrażania ekspresji²⁶⁷. Podobnie jak stosowane formy kompozycyjne i środki artystyczno-literackie, język pieśni miał służyć komunikatywności utworów traktowanych przez bernardynów jako jeden ze środków religijnego nauczania. Dzięki odpowiednio dobranym wyrażeniom i zwrotom treści dewocyjne przekazywane były w

²⁶⁴ J. Lewański, *Style piśmiennictwa polskiego w XV wieku*, s. 247.

²⁶⁵ Por. s. ???

²⁶⁶ Poza wymienionymi kompozycjami o proveniencji bernardyńskiej schemat ten spotyka się także w innych utworach anonimowych podejmujących tematykę siedmiu radości i siedmiu (bądź pięciu) boleści Bożej Rodzicielki – w lirycznej XV-wiecznej pieśni *Pozdrowienie to jest pierwsze* i w pisanej prozą rymowaną modlitwie *Przez twą, Naświętsza Panno Maria, pięć boleści*; T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 429.

²⁶⁷ H. Kowalewicz, *Style piśmiennictwa polskiego*, s. 256.

pieśniach, zwłaszcza epickich, w formie plastycznych, dynamicznych obrazów odpowiadających uczuciowości i religijnej mentalności ludu²⁶⁸.

Kończąc ogólną charakterystykę polskich pieśni religijnych powstałych w „literackim kręgu Władysława z Gielniowa” warto raz jeszcze podkreślić pierwszoplanowy dydaktyczny wymiar tej poezji, przejawiający się zarówno w zakresie treści – w bogactwie podejmowanej tematyki, jak i formy – budowy pieśni, środków stylistyczno-literackich i języka. Pozostająca na usługach katechezy bernardyńska pieśń „nowa” - owa „śpiewana katecheza”²⁶⁹ - miała w zamyśle autorów być także drugim, obok kazania, audytywnym nośnikiem treści dewocyjnych, propagującym charakterystyczne dla franciszkańskiej duchowości wątki i motywy.

²⁶⁸ Zagadnienie to znajduje rozwinięcie w ostatnim rozdziale pracy, w ramach charakterystyki propagowanych przez zakon nurtów dewocyjnych.

²⁶⁹ Sformułowanie to stosuję za G. Rysiem, *Pobożność ludowa*, s. 166.

4. Bernardyńskie wizualizacje

4.1. Wizualizacje ikonograficzne

Przekaz językowy nie był jedynym środkiem wypowiedzi stosowanym przez bernardynów w procesie katechizacji i upowszechniania charakterystycznych dla duchowości zakonu wątków dewocyjnych. Równie ważną rolę odgrywało wyposażenie ich świątyń – przede wszystkim malowidła ściennie, a także obrazy i rzeźby ołtarzowe, będące podstawową formą wizualnego obrazowania bądź uzupełniania treści głoszonych w kazaniach, modlitwach i pieśniach czy penitencjalnych pouczeniach. Odwołując się w swojej działalności dydaktycznej i religijnej do plastycznych środków przekazu bernardyni nie byli nowatorami, lecz kontynuatorami funkcjonującego powszechnie w kulturze i sztuce średniowiecza przekonania o doniosłym znaczeniu obrazu w kształtowaniu umysłów i świadomości odbiorców²⁷⁰. Niektórzy z moralistów i teoretyków duszpasterstwa masowego szli w swoich poglądach dalej, uznając szeroko pojęty obraz jako pierwszorzędny w stosunku do przekazów językowych środek perswazji. Taką opinię wyraził m.in. Durandus, biskup Mende (XIII w.): *Pictura plus videtur movere animam quam scriptura. Hinc etiam est, quod in ecclesia non tantam reveretiam exhibimus libris, quantam imaginibus et picturis*²⁷¹. Szczególną rolę dydaktyczną przypisywano zwłaszcza malarstwu ściennemu, z uwagi na monumentalną skalę kompozycji oraz szeroki zakres stosowania jako sztuki technicznie łatwej do wykonania i taniej²⁷². Cenną notatkę na ten temat zawiera kolekcja kazań pasyjnych, zapisana w 1467 r. na końcu zbioru przez anonimowego autora śląskiego: *obrazy należy przygotowywać – po pierwsze dla wzbogacenia niewiedzy prostaków, którzy nie umieją czytać pisma, aby w tego rodzaju obrazach jakby w piśmie mogli sakramenty wiary czytać i posiadać. Po drugie, dla zniesienia gnuśności uczuć, ponieważ malowidła*

²⁷⁰ H. Dziechcińska, *Oglądanie i słuchanie w kulturze dawnej Polski*, Warszawa 1987, s. 43; A. S. Labuda, *Obraz i słowo w późnym średniowieczu*, s. 228-229; B. Hojdis, *O współlistnieniu słów i obrazów w kulturze polskiego średniowiecza*, Gniezno-Poznań 2000, s. 8 n., 133-134.

²⁷¹ Cyt. za J. Pietrusińskim, *Średniowieczna encyklopedia opactwa w Pelplinie*, w: *Średniowiecze. Studia o kulturze*, red. J. Lewański, Warszawa 1961, s. 51.

²⁷² O malarstwie ściennym jako ważnym instrumencie katechizacji i transmisji treści religijnych w średniowieczu A. Karłowska-Kamzowa, *Nauczanie obrazowe na ziemiach polskich w XIV i XV wieku na przykładzie malowideł ściennych*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, s. 257-264; eadem, *Programy ideowe gotyckich malowideł ściennych w Polsce*, w: *Gotyckie malarstwo ścienne w Europie środkowo-wschodniej*, red. A. Karłowska-Kamzowa, Poznań 1977, s. 142-144; eadem, *Malarstwo gotyckie Europy środkowo-wschodniej*, Warszawa 1982, s. 97 n. Funkcję dydaktyczną obrazu podkreślają także wszyscy badacze kultury i religijności średniowiecza, m.in. J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, s. 199, 252; W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, s. 120-122; J. Kłoczowski, *Chryścianizacja elit i mas*, s. 158-159; G. Ryś, *Pobożność ludowa*, s. 99 n.; S. Bylina, *Chryścianizacja*, s. 73.

*przedstawiają czyny główne dla oczu, więcej bowiem podnieca się uczucie przez to, co się widzi, niż przez to, co się słyszy. Po trzecie, dla usunięcia niestałości pamięci, bowiem to, co się widzi, silniej zapada w pamięć*²⁷³.

Traktowanie malowideł jako skutecznej metody nauczania obrazowego upowszechniło się na ziemiach polskich w XIV i XV w. wraz z rozwojem sztuki gotyckiej. Dokonujące się wówczas zmiany w obrębie tego rodzaju twórczości plastycznej wskazują na akcentowanie w tym okresie dydaktycznej funkcji obrazu. Pojawia się odmienna stylizacja postaci, a tradycyjny sposób obrazowego kształtowania wyobrażeń zostaje zastąpiony przez metodę narracyjną - bardziej czytelną dla szerokiego kręgu odbiorców i umożliwiającą przedstawianie rozbudowanych tematów katechetycznych i dewocyjnych²⁷⁴. Dostrzegana w gotyckim malarstwie ściennym skłonność do fabularyzacyjnego przedstawiania treści to jeden z przejawów powszechnej w kulturze późnego średniowiecza tendencji narracyjnej, ujawniającej się w pierwszym rzędzie w twórczości literackiej - poetyckiej (np. wierszowane historie biblijno-apokryficzne) i prozatorskiej (np. *Rozmyślanie o życiu Jezusa Chrystusa* Jana de Caulibus, *Rozmyślanie przemyskie*, *Rozmyślanie dominikańskie* etc.)²⁷⁵.

Ujęcie zagadnienia wyposażenia kościołów bernardyńskich w kontekście dokonującego się w nich religijnego nauczania masowego decyduje w pierwszym rzędzie o zawężeniu charakterystyki bernardyńskiego środowiska artystycznego drugiej połowy XV i początku XVI w. i jego twórczości do grupy malarzy i snycerzy. Spośród wymienianych w źródłach braci zajmujących się różnymi dziedzinami sztuki i rzemiosła tylko autorzy przedstawień malarskich i figuralnych pozostają w centrum naszego zainteresowania jako twórcy plastycznych wizualizacji komunikujących określone treści dewocyjne i dostępnych dla „oka” szerokiego kręgu odbiorców²⁷⁶.

²⁷³ Bibl. Uniwersytecka we Wrocławiu, Księgozbiór z Brzegu, Bibl. Antiqua Prima, sygn. 401158: *Sermones de Passione Domini*, karta ostatnia; podaję za A. Karłowską-Kamzową, *Nauczanie obrazowe*, s. 258.

²⁷⁴ A. Karłowska-Kamzowa, *Programy ideowe gotyckich malowideł*, s. 139 n.; eadem, *Wstęp do: Gotyckie malarstwo ścienne w Polsce*, red. A. Karłowska-Kamzowa, Poznań 1984, s. 7-8.

²⁷⁵ Z. Kruszelnicki, *Z zagadnień ikonografii sztuk plastycznych w średniowieczu*, w: *Katolicyzm średniowieczny*, red. J. Keller, Warszawa 1977, s. 378 n.

²⁷⁶ Najpełniejsze ujęcie artystycznego dorobku pierwszych pokoleń bernardynów, zwłaszcza najlepiej w tym względzie udokumentowanego malarstwa kodeksowego, zawarł w swej pracy A. E. Obruśnik, *Bernardyńskie środowisko artystyczne w drugiej połowie XV i na początku XVI wieku*, Kraków 1995. Badania nad zachowanymi w większej skali zabytkami pierwotnego wyposażenia kościołów franciszkanów obserwantów na Śląsku i wpisanymi w nie programami ikonograficznymi prowadzi obecnie J. Kostowski, *Świątynie klasztorne bernardynów jako wyraz idei Kościoła Walczącego i Triumfującego. Ich architektura i wyposażenie*, w: *Ecclesia et civitas*, s. 81-103 (zob. także inne prace tegoż autora).

Zawarty w zakonnych kronikach i nekrologach, niepełny zapewne, przekaz o braciach-malarzach, w większości przypadków ogranicza się jedynie do podania imienia zakonnika, niekiedy także miejsca jego działalności, co nie pozwala na identyfikację jego dorobku ani warsztatu, w którym mógł zdobyć artystyczne wykształcenie. W gronie wzmiankowanych malarzy znalazł się brat Protazy (zm. w 1479 r. w Kaliszu)²⁷⁷, Jan Smolka (zm. 1487 r. w Łowiczu) – malarz (obrazów sztalugowych? polichromii?) i iluminator (*pingebat, libros illuminabat*)²⁷⁸, Jan z Pyzdr – zatrudniony w 1497 r. przy wznoszeniu klasztoru w Lublinie²⁷⁹, Hieronim (zm. 1497 r. w Lublinie) – malarz obrazów (*pictor imaginum*)²⁸⁰ i Leonard z Jarocina (zm. 1532 r. w Warszawie)²⁸¹.

Stosunkowo najwięcej wiadomości posiadamy o Franciszku z Węgier, zwanym również Węgrzynem (zm. w Krakowie między 1487 a 1491 r.) - malarzu obrazów sztalugowych (być może również iluminatorze)²⁸² oraz o Franciszku z Sieradza (zm. w 1516 r. w Warcie)²⁸³ - dwóch najbardziej znanych i cieszących się w zakonie największą sławą artystów tej doby. Z kronikarskiej relacji Komorowskiego wynika, iż pierwszy z nich, z pochodzenia Węgier, wstąpił do zakonu jako malarz posiadający rodzinę. Jego żona przyjęła wkrótce potem habit bernardynki klauzurowej, a syn Cherubin, również późniejszy bernardyn, kilkakrotnie pełnił urząd gwardiana w różnych konwentach i zmarł w Kościanie w chwale sławnego kaznodziei²⁸⁴. W świetle ustaleń współczesnych historyków sztuki - M. Otto-Michałowskiej i M. L. Pezzi-Ascani, postać tę można utożsamiać z osobą malarza węgierskiego pochodzenia, który w latach czterdziestych XV wieku działał na terenie Małopolski i związany był

²⁷⁷ M. Kutzner, *Architektura polskich późnogotyckich klasztorów franciszkanów obserwantów*, s. 288; A. E. Obruśnik, *Bernardyńskie środowisko*, s. 67.

²⁷⁸ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 201; B. Miodońska, *Iluminacje graduu bernardyńskiego fundacji Odrowążów*, „Rocznik Krakowski” 39(1968), s. 60; K. Grudziński, *Jan zwany Smolka*, w: *Słownik Pracowników Książki Polskiej*, Warszawa-Lódź 1972, s. 360.

²⁷⁹ *Spominki lubelskie*, s. 255.

²⁸⁰ M. Walicki, *Renesansowy tryptyk z Warty*, „Studia Muzealne” 2(1957), s. 107; J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 82-83, przyp. 128.

²⁸¹ M. Walicki, *Renesansowy tryptyk*, s. 107.

²⁸² T. Dobrowolski, *Życie, twórczość i znaczenie społeczne artystów polskich i w Polsce pracujących w okresie późnego gotyku (1440-1520). Z pogranicza historii, teorii i socjologii*, Wrocław 1965, s. 82; M. Łodyńska-Kosińska, *Franciszek z Węgier*, w: *Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających. Malarze, rzeźbiarze, graficy*, red. J. Maurin-Białostocka i in., t. II, Wrocław 1975, s. 240;

²⁸³ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 241.

²⁸⁴ *Frater Franciscus, pictor de Ungaria, qui religionem intravit Minorum Observantium et effectus sacerdos evasit in nobilem et religionem patrem eligebaturque in locis magnis, ut Cracovie, pro gwardiano; uxor eius intraverat ad Sanctam Agnetem et ibi eligebatur eciam (hic) pro matre et seniore cenobii; (SYN) prefectus ordinem intraverat et professus est et multociens fiebat gwardianus in locis multis*; Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 275.

prawdopodobnie z warsztatem nieznanego z imienia autora obrazu *Oplakiwanie z Chomranic*²⁸⁵. Na tej podstawie Franciszkowi z Węgier próbuje się przypisać autorstwo trzech gotyckich obrazów datowanych na połowę XV w. – dwóch przedstawień *Oplakiwania* - z Czarnego Potoku i z Żywca oraz przynajmniej częściowe wykonanie obrazu *Piety*²⁸⁶. Mimo, iż jest to jedynie hipoteza, w kontekście przekazu Komorowskiego pozwala jednak przyjąć, iż Franciszek z Węgier przed wstąpieniem do zakonu był związany z krakowskim środowiskiem malarskim, w którym działał prawdopodobnie od ok. 1450 roku. Równie słabo rozpoznany jest zakonny okres jego twórczości. Nekrolog Innocentego z Kościana uzupełnia biografię Węgrzyna o informację, iż był on twórcą obrazów znajdujących się w ołtarzu głównym pierwszej świątyni bernardyńskiej na Stradomiu²⁸⁷.

Te nie zachowane bądź nie dające się już dziś zidentyfikować dzieła Węgrzyna stawiają go obok drugiego, być może bardziej twórczego, malarza zakonu – Franciszka z Sieradza (zm. 1516 r. w Warcie), którego dorobek jest znacznie lepiej udokumentowany²⁸⁸. Najstarsza wzmianka o jego plastycznym talencie pochodzi z pisanej od 1468 r. kroniki klasztoru w Warcie, zawierającej swoiste eulogium malarza. Wychwalając jego artystyczne, a przede wszystkim duchowe przymioty kronikarz wskazuje na szeroki zakres działalności Franciszka z Sieradza, nie wymieniając jednak przy tym klasztorów i kościołów, w których pracował: *Pictor egregius illius aetatis qui multarum Ecclesiarum testitudinis et laqueria in nostris locis antiquata arte depinxit. Laborissimus et devotus, cultusque Divini amator*²⁸⁹. W nekrologu pojawia się również zdawkowy zapis: *Frater Franciscus de Syradia, pictor, qui multas ecclesias ex*

²⁸⁵ M. Otto-Michałowska, M. L. Pezzi-Ascani, *Motywy włoskie w malarstwie małopolskim XV wieku*, „Biuletyn Historii Sztuki” 37(1975), s. 131-132. Wokół założeń tej hipotezy trwa naukowa dyskusja; sceptyczne stanowisko zajmuje wobec niej zwłaszcza J. Gądomski, *Gotyckie malarstwo tablicowe Małopolski 1460-1500*, Warszawa 1988, s. 86; zob. także E. Polak-Trajdos, *Problem zależności obrazów „Oplakiwania” z Czarnego Potoku i Żywca od rysunku Hansa z Tübingen*, „Biuletyn Historii Sztuki” 41(1979), s. 27-42; T. Trajdos, *Pomniki sztuki gotyckiej w Polsce*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, s. 824.

²⁸⁶ Analiza porównawcza tych zabytków z pierwowzorem chomranickim wykazała zbieżność ich programu ideowego, nawiązującego do doloryzmu epoki, oraz wpływy rodzimej stylistyki zauważalne w pracach Naśladowcy Mistrza *Oplakiwania*; A. E. Obruśnik, op. cit., s. 68, il. 9: *Oplakiwanie z Czarnego Potoku* (obecnie Muzeum Diecezjalne w Tarnowie), il.10: *Oplakiwanie z Żywca* (Muzeum Ziemi Żywieckiej), il. 11: *Pieta* (Muzeum Narodowe w Warszawie).

²⁸⁷ ABP, rkps W-20, s. 2; K. Kantak, J. Szblowski, J. Żarnecki, *Kościół i klasztor OO. Bernardynów w Krakowie*, s. 75.

²⁸⁸ T. Dobrowolski, *Życie, twórczość*, s. 81-82; M. Łodyńska-Kosińska, *Franciszek z Sieradza*, w: *Słownik artystów polskich*, t. II, s. 239-240 (bibliografia).

²⁸⁹ APB, rkps XVI-1: *Archivum conventus Varthensis ordinis Minorum Observantium ad Beatissimam V. M. Assumptam reassumptum anno Domini 1726*, s. 33.

*obedientia decoravit suo artificio*²⁹⁰. Najpełniejszą informację o sławnym malarzu bernardyńskim przynosi dopiero *Memoriale* Jana z Komorowa. Kronikarz z wyraźną starannością odnotował miejsca, w których Franciszek wykazał się swoim kunsztem artystycznym, zaliczając do jego dorobku malowidła ściennie w kościołach w Warcie, Bydgoszczy, Kobylinie, Skępem(?), Opatowie, w Krakowie - w kościele św. Agnieszki i kaplicy klasztornej²⁹¹. O dokładności tego wykazu może świadczyć fakt, iż wyliczając prace malarskie Franciszka na terenie Krakowa, Jan z Komorowa nie omieszczał także wspomnieć na końcu o malowidłach ściennych, zdobiących szczyt nad klasztorną furta (*pinacula circa portam*).

Przekaz zakonnej kroniki pozostaje nadal jedynym źródłem potwierdzającym bogatą twórczość Franciszka z Sieradza, trudną do zweryfikowania w oparciu o materiał ikonograficzny²⁹². We fragmentarycznej postaci przetrwały do naszych czasów jedynie freski w klasztorze w Warcie, datowane na początek XVI w. i przez niektórych badaczy uznawane za relikty malarskiej aktywności Franciszka²⁹³. Przyjmując, iż podany przez Jana z Komorowa wykaz dzieł malarza jest kompletny, trudno obronić hipotezę wskazującą na Franciszka jako domniemanego autora malowideł w kolegiacie opatowskiej²⁹⁴ oraz w krużgankach klasztoru w Przeworsku²⁹⁵. Z kolei uwzględnienie w kronikarskim przekazie jedynie malowideł ściennych jest jednym z argumentów przemawiających przeciw hipotezie o Franciszkowym autorstwie gotyckiego obrazu *Wniebowzięcia* z kościoła bernardynów w Warcie, datowanego - nie bez wątpliwości - na lata siedemdziesiąte XV wieku²⁹⁶. Warto przy tym zaznaczyć, iż podjęty przez M.

²⁹⁰ APB, rkps W-20, s. 108.

²⁹¹ *Frater Franciscus de Syradia, pictor, homo devotus et religiosus, qui Varthe ecclesiam inprimis, tandem Bydgostie totam ecclesiam similiter in Cobilino, in Slappe, in Opatow Cracovie ad sanctam Agnetem et in clauistro capellam et pinacula circa portam et ornavit et depinxit, laboravit etenim iuxta regulam fideliter et devote*; Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 241.

²⁹² M. Kornecki, H. Małkiewiczówna, *Małopolska*, w: *Gotyckie malarstwo ściennie*, s. 34.

²⁹³ Taki pogląd wyraża K. Grudziński oraz A. E. Obruśnik, który jednocześnie zwrócił uwagę na zastanawiający fakt, iż malowidła z Warty nie zostały w ogóle uwzględnione w monografii *Gotyckie malarstwo ściennie w Polsce* (A. Karłowska-Kamzowa, *Wielkopolska i Polska centralna*, s. 111-120); por. A.E. Obruśnik, *Bernardyńskie środowisko*, s. 84, 93-94, przyp. 187. W tej samej pracy pojawia się natomiast sformułowane przez M. Korneckiego i H. Małkiewiczównę stwierdzenie że, żadne z wymienionych przez Jana z Komorowa malowideł ściennych nie zachowało się do naszych czasów; M. Kornecki i H. Małkiewiczówna, *Małopolska*, s. 34.

²⁹⁴ T. Dobrowolski, *Studia nad średniowiecznym malarstwem ściennym w Polsce*, Poznań 1927, s. 57-58.

²⁹⁵ M. Cichorzewska-Drabik, *Polichromia w krużgankach klasztoru OO. Bernardynów w Przeworsku*, „Ochrona Zabytków” 15(1962), s. 72.

²⁹⁶ Z datacją tego obrazu na okres krótko przed 1475 r. wystąpił S. Dettloff, *Zagadnienia twórcze krakowskiego ołtarza mariackiego Wita Stwosza*, „Rocznik Historii Sztuki” 1(1956), s. 205-206, zob. także E. Marxen-Wolska, „*Wniebowzięcie Matki Boskiej*” z Warty, „Biuletyn Informacyjny Konserwatorów Dzieł Sztuki” 2(1992), vol. 3, s. 13. Na temat dyskusji naukowej toczącej się wokół

Walickiego problem identyfikacji tego obrazu z warsztatem Franciszka z Sieradza stał się przedmiotem ożywionej i wciąż trwającej dyskusji naukowej²⁹⁷.

Przekazy źródłowe dotyczące klasztornych snycerzy przedstawiają się jeszcze bardziej ubogo. Znane są imiona jedynie trzech rzeźbiarzy – wykonawców klasztornych stall – Benedykta z Pilzna (w 1493 r. - stalle w kościele w Opatowie), Pawła z Wilna (w Kazimierzu Biskupim, zm. ok. 1520 r.) oraz brata Sylwestra, który wyposażył chór zakonny w Bydgoszczy, Warcie, Łowiczu, Wilnie i Lwowie²⁹⁸. Brak informacji o innych wykonanych przez nich pracach snycerskich – np. retabulach ołtarzowych bądź rzeźbach wolnostojących – uniemożliwia analizę zagadnienia przedstawień figuralnych bernardyńskich kościołów w oparciu o przekazy historiograficzne i powoduje, iż jedynym dostępnym materiałem, pozostają w tym względzie źródła ikonograficzne – nieliczne zabytki gotyckiego snycerstwa pochodzące z pierwotnego wystroju klasztornych świątyń.

Mimo skromnej zawartości historiograficznych zapisków o bernardyńskich malarzach i snycerzach oraz ich dziełach stanowią one cenny przekaz źródłowy, ponieważ - zestawione z analogicznymi wzmiankami o iluminatorach kodeksów liturgicznych, budowniczych czy też biegłych w innych rzemiosłach braciach - wskazują na duży stopień „samowystarczalności” polskich obserwatorów w zakresie zaspokajania artystyczno-rzemieślniczych potrzeb wspólnoty. Wydaje się, iż z większą ostrożnością należy podchodzić do poglądu o całkowitej samodzielności bernardyńców w dziedzinie wyposażenia wnętrza klasztornych kościołów²⁹⁹. Ścisła obserwacja rzutowała w dużym stopniu na możliwości finansowe wspólnoty w trakcie wyposażania klasztornych świątyń, lecz wydaje się, iż nie udaremniała jednak korzystania z usług

kwestii datowania tego dzieła A. E. Obruśnik, *Obrazy asumpcjonistyczne malarstwa małopolskiego drugiej połowy XV i początku XVI wieku*, Kalwaria Zebrzydowska 2002, s. 148-150.

²⁹⁷ M. Walicki, *Domniemane dzieło Franciszka z Sieradza*, SPAU 37(1931), nr 2, s. 18-19. Dyskusję wokół hipotezy o Franciszku z Sieradza jako autorze *Wniebowzięcia* z Warty zreferował szczegółowo A. E. Obruśnik, *Bernardyńskie środowisko*, s. 390-418 (tu również bogata literatura przedmiotu). Przy okazji porównania obu przedstawień asumpcjonistycznych z Warty – z kościoła bernardyńców (*Wniebowzięcie* I z drugiej połowy XV w.) i z tryptyku kościoła parafialnego św. Mikołaja (*Wniebowzięcie* II z pierwszej połowy XVI w.) K. Secomska odrzuciła także hipotezę o Franciszku z Sieradza jako autorze pierwszego przedstawienia; „*Wniebowzięcie*” w kościele parafialnym w Warcie. *Analiza ikonograficzna*, w: *Malarstwo gotyckie w Wielkopolsce. Studia o dziełach i ludziach*, red. A. S. Labuda, Poznań 1994, s. 126, 144 n. Z kolei A. S. Labuda pisze ogólnie o bernardyńskim autorstwie obu obrazów, idem, *Malarstwo tablicowe w Wielkopolsce. Szkice do dziejów kształtowania się środowiska artystycznego na przełomie średniowiecza i czasów nowych*, w: ibidem, s. 95; T. Trajdos, *Pomniki sztuki gotyckiej*, s. 835.

²⁹⁸ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 206, 229; M. Kutzner, *Architektura*, s. 288.

²⁹⁹ Taki pogląd sformułował A. E. Obruśnik, *Bernardyńskie środowisko*, s. 218-219.

obcych (przez to kosztownych) warsztatów malarskich czy snycerskich³⁰⁰. Szczególną uwagę w tym względzie zwraca uprzywilejowana pozycja klasztoru na Stradomiu, którego usytuowanie w Krakowie - najważniejszym ośrodku artystycznym kraju - miało nie tylko wpływ na powiększenie kadry bernardyńskich artystów, ale sprzyjało zapewne również utrzymywaniu stałych kontaktów z działającymi w mieście, bądź przybywającymi do tego ośrodka warsztatami cechowymi. Śladem współpracy tych środowisk w zakresie wyposażenia krakowskiej świątyni może być zachowany zabytki gotyckiego snycerstwa - fragment ołtarzowego – *św. Anna Samotrzcę* – uznawany jest przez historyków sztuki za dzieło warsztatu Wita Stwosza bądź samego mistrza. Zaangażowanie krakowskich warsztatów artystycznych w kształtowanie ideowego wizerunku bernardyńskich świątyń nie ograniczało się tylko do wyposażenia kościoła na Stradomiu, lecz obejmowało także inne małopolskie (być może nie tylko) klasztory. Potwierdza to m.in. *Madonna z Dzieciątkiem* pochodząca z bernardyńskiego kościoła w Tarnowie, uznawana za dzieło warsztatu stwoszowskiego, rzeźbiona grupa *Pasji* z klasztoru radomskiego, którą historycy sztuki łączą również ze środowiskiem krakowskich snycerzy oraz figura Matki Boskiej Skępskiej, wykonana w jednym z poznańskich warsztatów snycerskich³⁰¹. Kroniki klasztorne przekazały także informację o świeckim malarzu Bartłomieju, pracującym w 1500 r. w Warcie oraz o Stanisławie z Kórniku, który w 1499 r. wykonał ołtarz główny kościoła konwentualnego w Kobylinie³⁰².

Wszystkie te przekazy, choć nieliczne i przygodne, zdają się jednak przeczyć hipotezie A. E. Obruśnika, według którego bernardyńscy artyści i rzemieślnicy posiadali w XV-XVI w. swego rodzaju „monopol” na wystrój klasztornej i kościelnej przestrzeni³⁰³. Zakorzenieni w duchowości wspólnoty zakonnicy zapewne w szczególny sposób pretendowali do roli wykonawców malowideł i rzeźb, lecz nie wyklucza to jednocześnie faktu, iż bernardyni mogli niekiedy pełnić jedynie rolę autorów

³⁰⁰ Podobną opinię wyraził również M. Kutzner: „Zakonnicy nie tylko brali od licznych – często bezimiennych – dobroczyńców dary na wyposażenie swych świątyń, lecz także sami zamawiali w miejskich cechowych warsztatach rzemieślniczych poszczególne elementy wystroju, jak np. obrazy, figury, ołtarze a także paramenty i naczynia liturgiczne”; *Architektura*, s. 290.

³⁰¹ M. Maciszewska, *Poznańska Matka Boska ze Skępego*, KMP 1994, nr 3-4, s. 169. O wymienionych zabytkach snycerskich szerzej w dalszej części rozdziału, s. 231 n.

³⁰² Podaję za J. Nowackim *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. II, s. 765, przyp. 59, oraz za M. Kutznerem, *Architektura*, s. 290, przyp. 51.

³⁰³ A. E. Obruśnik, *Bernardyńskie środowisko*, s. 220.

programówideowych, których realizację zlecano fachowym (zwykle lokalnym) warsztatom malarskim czy snycerskim³⁰⁴.

Kolejnym, po charakterystyce autorów, podstawowym zagadnieniem w kontekście plastycznych wizualizacji treści religijnych staje się charakterystyka nielicznych zachowanych zabytków ikonograficznych należących do pierwotnego wystroju klasztornych świątyń, a więc tych, których struktura ideowa była dostępna percepcji szerokiego kręgu wiernych i mogła kształtować ich religijną wrażliwość. Zabytki te potwierdzają przemyślaną koncepcję znajdujących się w kościołach bernardynów malarskich i rzeźbiarskich przedstawień, których treści odpowiadały motywom i tematom podejmowanym przez braci w kazaniach i pieśniach.

Szczegółowego omówienia domagają się w pierwszym rzędzie fragmenty gotyckich malowideł ściennych z klasztorów w Przeworsku, Warcie oraz kościoła i klasztoru w Wilnie. O tym, iż malowidła ścienne omawiane są tu w pierwszej kolejności decyduje przede wszystkim charakter tego rodzaju twórczości plastycznej, w porównaniu do obrazów i rzeźb eksponowanych w ołtarzowych retabulach, bardziej dostępnej percepcji wzrokowej wiernych poprzez swoją lokalizację, skalę przedstawienia i stosowaną często zasadę łączenia kilku scen w jedno rozbudowane opowiadanie ikonograficzne³⁰⁵.

Z namalowanego w krużgankach klasztoru w Przeworsku na początku XVI w. cyklu Męki Pańskiej zachowały się dwie sceny – *Upadek pod krzyżem* oraz *Ukrzyżowanie*³⁰⁶. Pierwsza z nich, przedstawia Chrystusa przygniecione go belką krzyża i otoczonego przez żołnierzy. Na drugim planie rysuje się postać Matki Bożej i św. Jana Ewangelisty, ukazany jest także orszak z jadącym na koniu arcykapłanem, prowadzonymi na Golgotę łotrami oraz mury Jerozolimy³⁰⁷. W przedstawieniu tym zwraca uwagę wiernie oddana głębia, uwidoczniiona przez zmniejszające się stopniowo postacie na dalszych planach oraz tło pagórkowatego krajobrazu. Podobne rozwiązanie zastosował malarz w scenie *Ukrzyżowania*. Pierwszoplanowe postacie Chrystusa, Marii,

³⁰⁴ O artystach i warsztatach działających w tym okresie na terenie Wielkopolski m.in. A. S. Labuda, *Malarstwo tablicowe w Wielkopolsce*, s. 108-119.

³⁰⁵ A. Karłowska-Kamzowa, *Nauczanie obrazowe*, s. 258; eadem, *Programy ideowe*, s. 144.

³⁰⁶ M. Cichorzewska-Drabik, *Polichromia w krużgankach klasztoru OO. Bernardynów w Przeworsku*, s. 72.

³⁰⁷ Malowidło to wykonane zostało w oparciu o pierwowzór graficzny, prawdopodobnie na podstawie grafiki Marcina Schongauera z ok. 1475 r., z tzw. Wielkiego Niesienia Krzyża oraz po części również z drzeworytu ze sceną Spotkania Chrystusa ze św. Weroniką, będącego ilustracją dzieła S. Fridolina, *Schatzbehalter*, wyd. A. Koberger, Norymberga 1491; podają za M. Kornecki, H. Małkiewiczówna, *Małopolska*, s. 61, przyp. 170, s. 373, il. 55.

św. Jana i klęczącej pod krzyżem św. Marii Magdaleny ukazane zostały tu na tle otwartej, pagórkowatej przestrzeni, w której dostrzec można małą postać zakonnika, prawdopodobnie św. Franciszka z Asyżu. Analiza ikonograficzna zachowanych przedstawień wskazuje na dobrą znajomość techniki malarskiej autora tego cyklu pasyjnego: „Obie kompozycje, dziś silnie uszkodzone i przetarte, o przygaszonych kolorach i zbyt uwypuklonym konturze, pierwotnie w sposób bardziej zdecydowany modelowane kolorem, charakteryzuje mimo sprymityzowania form i nieporadności przedstawienia postaci w ruchu – niewątpliwa warsztatowa biegłość wykonawcy”³⁰⁸.

Drugim bernardyńskim zabytkiem malarstwa ściennego są fragmenty polichromii odkryte w kościele i klasztorze w Warcie w trakcie prac konserwatorskich w latach 1937-1938 i datowane na początek XVI wieku. Ich autorstwo A. E. Obruśnik przypisuje Franciszkowi z Sieradza, powołując się przy tym na „udokumentowany archiwalnie pobyt i działalność Franciszka w Warcie oraz fakt trwającej nieprzerwanie wśród zakonników tradycji wskazującej ewidentnie na związek warciańskich malowideł gotyckich z osobą malarza”³⁰⁹. Szczątkowy stan zachowania malowideł w prezbiterium pozwala jedynie na stwierdzenie, iż ściany tej centralnej części świątyni, zapewne również nawy, były pierwotnie pokryte freskami o określonej, lecz nie dającej się już dziś zidentyfikować strukturze ideowej. Uwaga badaczy skupia się na dwóch czytelnym przedstawieniach malarskich zlokalizowanych w przestrzeni klasztoru – nad wejściem do prezbiterium oraz w obrębie ścian i sklepienia krużganka – których strukturę ideową tworzą motywy chrystologiczne, maryjne i franciszkańskie³¹⁰. Nad portalem namalowana została postać tronującej *Matki Bożej z Dzieciątkiem*, w otoczeniu aniołów i trwających w postawie adoracji zakonników³¹¹. Fragment fresku na ścianie wschodniej krużganka wyobraża postać Chrystusa siedzącego na krzyżu bądź na kamieniu, u stóp którego klęczą dwaj bracia³¹². Uwaga widza koncentruje się na wizerunku Zbawiciela - obnażonego z szat, będącego w drodze na Golgotę i pogrążonego w zadumie, na co wskazuje układ jego ciała – ręka podtrzymująca głowę i oparta na kolanie. Bernardyński fresk wpisuje się w nurt przedstawień tzw. *Chrystusa Frasobliwego* – ujęcia szczególnie popularnego w polskiej sztuce pasyjnej XV

³⁰⁸ Ibidem, s. 61.

³⁰⁹ A. E. Obruśnik, *Bernardyńskie środowisko*, s. 95; zob. także K. Grudziński, *Klasztor OO. Bernardynów w Warcie*, Kraków 1995 (mps), s. 26, 34.

³¹⁰ KZSP, t. 2: Województwo łódzkie, z. 10: Powiat sieradzki, oprac. K. Szczepkowska, Warszawa 1953, s. 35.

³¹¹ O typie ikonograficznym *Marii z Dzieciątkiem* i ewolucji tej formy: T. Trajdos, *Pomniki sztuki gotyckiej*, s. 808; także Z. Kruszelnicki, *Z zagadnień ikonografii*, s. 396.

³¹² A. E. Obruśnik, *Bernardyńskie środowisko*, il. 3, 4.

wieku³¹³. Postacie zakonników, choć usytuowane również na pierwszym planie, nie przynależą bezpośrednio do sceny pasyjnej, na co wskazuje wyraźne pomniejszenie ich postaci w stosunku do sylwetki Chrystusa. W tej dysproporcji między wielkością postaci Jezusa i zakonników można dopatrywać się również innego świadomego zabiegu autora, dążącego do wyeksponowania płaszczyzny relacji między człowiekiem (zakonnikiem) a Bogiem oraz podkreślenia pokory jako podstawowej cnoty zakonnego życia.

Do reliktyw gotyckiego malarstwa ściennego, zdobiącego pierwotne wnętrza bernardyńskich świątyń i będącego środkiem nauczania obrazowego, należy zaliczyć również freski w kościele i klasztorze w Wilnie. Datowane na pierwsze dwudziestolecie XVI w. stanowią one cenne dzieło sztuki późnego gotyku, które dopiero w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku doczekało się rozwiniętych na szeroką skalę prac konserwatorskich³¹⁴. Na dalsze pogłębione badania czekają przede wszystkim fragmenty fresków odkryte w latach siedemdziesiątych na północnej ścianie kościoła. Część odsłoniętego tu malowidła wyobraża scenę przybicia do krzyża, ubogaconą licznymi elementami chrześcijańskiej symboliki, nawiązującej do ofiary Zbawiciela. Na wierzchołkach „Drzewa poznania” i „Drzewa życia” wyobrażone zostały dwa ptaki – pelikan, będący symbolem ofiary, oraz feniks jako znak wiecznego życia. Metaforyczne znaczenie ma również scena, w której dwa lwy budzą rykiem lwiątko. Obrazując w ten sposób relację Osób Trójcy Świętej malarz odwołał się do symboliki bestiariuszy, w których lwiątko, rodzące się jako martwe, dopiero po trzech dniach budzone są do życia przez swoich rodziców. Całości symbolicznego wymiaru fresku dopełniają postacie trzech płaczących aniołów, które zbierają do kielichów krew wypływającą z ran Chrystusa³¹⁵. Przedstawienie to ukazuje ścisły związek ofiary i śmierci Chrystusa z Eucharystią i jest motywem często stosowanym w sztuce chrześcijańskiej, zwłaszcza franciszkańskiej³¹⁶.

³¹³ T. Dobrzeńcki, *Wybrane zagadnienia ikonografii pasyjnej w sztuce polskiej*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. D. Wojtyśka, J. J. Kopeć, Lublin 1981, s. 138-139; Z. Kruszelnicki, *Z zagadnień ikonografii*, s. 390-392.

³¹⁴ R. Janonienė, *Nowe odkrycia malarstwa ściennego w wileńskim kościele św. św. Franciszka i Bernardyna*, w: *Sztuka około 1500 roku. Materiały z Sesji Historyków Sztuki*, Warszawa 1997, s. 123.

³¹⁵ Ibidem, s. 125. Motyw aniołów zbierających krew do kielichów pojawia się w polskiej sztuce gotyckiej często jako element wizerunku tzw. eucharystycznego *Vir Dolorum*; por. A. Karłowska-Kamzowa, *Nauczanie obrazowe*, s. 264.

³¹⁶ A. Karłowska-Kamzowa, *Programy ideowe*, s. 141; T. Trajdos, *Pomniki sztuki gotyckiej*, s. 812-813; J. Kostowski, *Świątynie klasztorne bernardynów*, s. 97.

Pierwsze ślady polichromii w krużganku klasztornym odkryte w końcu XIX w., nie zostały wówczas poddane dokładnej analizie. W trakcie prowadzonych około 1930 r. prac adaptacyjnych klasztoru na Wydział Sztuk Pięknych Uniwersytetu Stefana Batorego odsłonięto fresk przedstawiający NMP z Dzieciątkiem, który nie poddany konserwacji został ostatecznie zamalowany i częściowo zniszczony³¹⁷. W latach pięćdziesiątych XX w. odkryto polichromię przedstawiającą *Ukrzyżowanie*, będącą ostatnią częścią cyklu scen pokrywających ściany wirydarza. Analiza cech stylistycznych, kolorystyki i zastosowanej tu techniki malarskiej pozwala przyjąć, iż polichromia klasztorna wykonana została w tym samym czasie co malowidła w kościele, a więc w pierwszym dwudziestoleciu XVI wieku.

Bernardyński fresk jest jedynym na Litwie znanym zabytkiem tak bogatego w treści późnogotyckiego *Ukrzyżowania* i domaga się szczegółowego omówienia. Główną grupę pasyjną tworzy postać Chrystusa na krzyżu, stojąca obok Matka (po lewej stronie) i Jan Ewangelista trzymający księgę (po prawej). Wokół niej rozmieszczone zostały starotestamentalne sceny zapowiadające ofiarę i zmartwychwstanie Chrystusa. Całości przedstawienia dopełniają dwie postacie fundatorów – klęczącego u stóp Chrystusa franciszkańskiego zakonnika oraz pozostającej w takiej samej postawie osoby świeckiej, usytuowanej za św. Janem. Brak aureoli nad głową zakonnika sugeruje, iż nie jest to postać św. Franciszka, tak często wyobrażanego przez zakonnych malarzy w scenie *Ukrzyżowania*³¹⁸. Rozmieszczona na zielononiebieskim, neutralnym tle kompozycja sprawia wrażenie ściśniętej - postacie usytuowane są blisko siebie, a powstającą między nimi przestrzeń wypełniają banderole z nieczytelnymi już napisami. Scena *Ukrzyżowania* wychodzi poza płaszczyznę malarską, ponieważ poniżej fresku, niejako na przedłużeniu pionowej belki krzyża, wmurowany został gład imitujący wzgórze Golgoty. Opuszczona głowa Chrystusa wskazuje, iż został On wyobrażony jako zmarły. Poprzez miecz skierowany w stronę serca Maryi malarz w sposób symboliczny wyraził współcierpienie Matki. Na jej twarzy jak również na obliczu Ukrzyżowanego i św. Jana rysuje się skupienie i spokój, a w wyrazistych gestach osób stojących pod krzyżem uwidacznia się przejmujący ból, który w zamierzeniu artysty, powinien wstrząsnąć widzem i stać się również jego udziałem. Wokół grupy *Ukrzyżowania* rozmieszczone zostały w znacznie mniejszej skali sceny

³¹⁷ M. Morelowski, *Odkrycia wileńskie*, „Alma Mater Vilnensis” 10(1932); podają za R. Janonienę, op. cit., s. 127.

³¹⁸ Z. Kruszelnicki, *Z zagadnień ikonografii*, s. 410.

starotestamentalne, które w interpretacji teologicznej niosą w sobie zapowiedź wydarzeń zbawczych. Przy opracowywaniu schematu tej kompozycji malarz wzorował się prawdopodobnie na ilustracjach *Biblia ubogich*, w których wydarzenia ze Starego Testamentu (typy) skupione są wokół głównej sceny nowotestamentowej (antytypu)³¹⁹. Zastosowany w wileńskim malowidle typologiczny sposób przedstawiania tworzy pięć scen, przy czym dwie z nich – *Ofiara Abrahama* i *Wąż miedziany* – należą do „kanonu” tego rodzaju przedstawień, ponieważ w *Biblia pauperum* towarzyszą zawsze scenie Ukrzyżowania. Pozostałe trzy typy umieszczone na fresku to: *Dawid zabijający Goliata*, *Samson rozdzierający lwa* oraz scena, którą z uwagi na zły stan zachowania trudno jednoznacznie identyfikować; można jedynie domniemywać, iż ilustruje ona *Przejście przez Morze Czerwone*³²⁰.

Zachowane fragmenty fresków wskazują na bogatą treściowo i skomplikowaną znaczeniowo strukturę ideową kościelnych i klasztornych polichromii. W tym kontekście pojawia się pytanie, w jakim stopniu głęboka symbolika tych przedstawień była zrozumiała dla szerokiego kręgu odbiorców. Mając jednak na względzie dydaktyczny wymiar tego rodzaju sztuki plastycznej, można przyjąć, iż trudno przyswajalne i nieczytelne dla *illiterati* treści malowideł objaśniane były zapewne w trakcie kazań o zbliżonej tematyce³²¹.

W szczytkowym stanie zachowało się również pierwotne wyposażenie bernardyńskich świątyń. Podobnie jak w innych kościołach tego okresu, znajdowały się w nich nastawy ołtarzowe, przyjmujące w tym okresie formę retabulum szafiastego. Te rzeźbione bądź malowane tryptyki i pentaptyki charakteryzowały się rozbudowaną strukturą tematyczną, nawiązującą zwykle do patrocinium danego kościoła. Przedstawiane w nich cykle historyczne i dogmatyczne tworzyły ideowo spójną całość, której przyswojenie ułatwiała szafiasta konstrukcja retabulum. Namalowane bądź wyrzeźbione na skrzydłach ołtarza sceny układały się w plastyczną narrację, którą można było odczytać obracając skrzydła ołtarza „jakby karty wielkiej księgi”³²². Tylko w dni uroczyste ukazywała się wiernym środkowa część ołtarza, przedstawiająca scenę główną, związaną z tytułem świątyni.

³¹⁹ *Die Biblia pauperum und Apokalypse der grossherzoglichen bibliothek zu Weimar*, Strassburg 1912; R. Janonienė, op. cit., s. 125.

³²⁰ Ibidem, s. 126-127.

³²¹ O hermetyczności niektórych przedstawień ikonograficznych, posiadających „skomplikowany kod ikonograficzny”, wspomina m.in. G. Ryś, *Pobożność ludowa*, s. 101; oraz S. Bylina, *Chryścianizacja*, s. 73-74.

³²² A. E. Obruśnik, *Bernardyńskie środowisko*, s. 251; W. Smoleń, *Konstrukcja gotyckich ołtarzy w Polsce*, „Roczniki Humanistyczne” 19(1971), z. 5, s. 5-17.

Spośród obrazów tablicowych stanowiących część retabulów ołtarzowych znany jest tylko jeden zabytek – obraz *Wniebowzięcia*, z drugiej połowy XV w., pochodzący z kościoła klasztorne w Warcie, od 1935 r. eksponowany w katedrze wrocławskiej³²³. W kompozycji tego wykonanego techniką temperową na kwadratowej desce (2,49 m) obrazu dostrzega się wyraźny podział przestrzeni na strefę nieba i ziemi. Na linii widnokreśgu rozpościerają się dwa górzyste zbocza z widniejącymi na nich elementami architektury i drzewami. Poniżej nich, w strefie ziemskiej znajdują się apostołowie zgromadzeni wokół pustego grobu w formie kamiennego sarkofagu, nad którym w asyście aniołów unoszą się na obłoku postacie Marii i Chrystusa. Całości kompozycji dopełniają zlokalizowane w górnych narożnikach - w strefie nieba - dwie grupy aniołów witających Bożą Rodzicielkę. Dodatkowym elementem zdobiącym obraz jest złożony maswerk, wykonany na szczytowej partii dzieła.

Warciański obraz jest przykładem jednego z wielu spotykanych w sztuce polskiej ujęć tematu Wniebowzięcia Matki Bożej, zaczerpniętego z literatury apokryficznej i spopularyzowanego w średniowieczu jako jeden z najważniejszych wątków pobożności maryjnej³²⁴. Każde z plastycznych przedstawień tego tematu odznaczało się własną koncepcją ideową, bogatą w treści teologiczne i dewocyjne, koncentrując się wokół określonych przymiotów wziętej do nieba Bożej Rodzicielki i różnie je akcentując³²⁵. Oryginalną koncepcję posiada również bernardyński obraz, którego autor nie ograniczył się jedynie do wizualizacji legendy *de transitu Mariae*, lecz odwołując się do apokryficznych szczegółów i tradycji i ikonograficznej ukazał Wniebowzięcie z całą jego teologiczną głębią, rozumiane „nie tylko jako jej [Marii] duchowe i cielesne *levatio*, ale szerzej – jako jej chwała”³²⁶. Do takich wniosków prowadzi analiza ikonograficzna wszystkich elementów tego przedstawienia – jego idei kompozycyjnej, dwupostaciowej grupy Wniebowzięcia, uczestników apoteozy, rekwizytów, krajobrazu i ekspresji postaci³²⁷. Charakteryzując pokrótce strukturę ideową warciańskiego obrazu, ukazującego uwielbienie Bożej Rodzicielki w typie

³²³ U. Zielińska, *Ikonoografia I. obrazu Wniebowzięcia z Warty*, „Ikonothea. Prace Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Warszawskiego” 3(1991), s. 83. O problemie atrybucji tego dzieła, zob. s. ???

³²⁴ Ten wątek kultu maryjnego był również szczególnie bliski pobożności obserwatorów, o czym świadczy choćby fakt, iż św. Bernardyn ze Sieny nazywany był przez współczesnych „Apostolem Wniebowzięcia”; podaję za J. Kostowskim, *Świątynie klasztorne bernardynów*, s. 87.

³²⁵ Szerzej na ten temat: W. Smoleń, *Królewskość Maryi w sztuce polskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 60(1960), z. 3, s. 385-388; J. J. Kopeć, *Bogarodzica w kulturze polskiej XVI wieku*, Lublin 1997, s. 139-153.

³²⁶ U. Zielińska, op. cit., s. 113.

³²⁷ Szczegółową analizę warciańskiej kompozycji asumpcjonistycznej przeprowadził A. E. Obruśnik, *Obrazy asumpcjonistyczne*, s. 61-108.

Assumptio animae et corporis, należy w pierwszej kolejności zwrócić uwagę na osobę Marii, która wyobrażona została tutaj jako Boska Oblubienica, mająca współdział w dziele zbawczym. Na takie ujęcie wskazuje postać towarzyszącego jej Chrystusa Zmartwychwstałego. Jego obecność w trakcie apoteozy Marii pozwala więc interpretować scenę *Assumptio* także na płaszczyźnie symboliki eklezjalnej, jako *Unio Mystica* Oblubieńca - Syna Bożego z Oblubienicą – Marią, uosabiającą Ecclesię³²⁸. Zauważalne w środkowej scenie zespolenie tematu Wniebowzięcia i Zmartwychwstania podkreśla także symbolika pustego grobu, nad którym unoszą się obie postacie. Jako dowód potwierdzający *Transitus Mariae* staje się on zarazem najbardziej czytelnym w chrześcijańskiej symbolice znakiem zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią³²⁹. Wśród pozostałych rekwizytów o wymowie symbolicznej na uwagę zasługuje zwłaszcza chorągiew wielkanocna, którą dzierży w dłoni Zmartwychwstały, będąca kolejnym akcentem rezurekcyjnym i chrystologicznym tego przedstawienia. Uczestnicy apoteozy – zgromadzeni wokół pustego grobu apostołowie - ukazani zostali jako postacie dynamiczne, których mimika i gesty oddają uczucia zdumienia, podziwu i zachwyty nad chwałą Bożej Rodzicielki. Podobna ekspresja charakteryzuje również postacie aniołów - unoszących grupę Wniebowzięcia i oczekujących jej w niebie – którzy w białych albach, wyobrażeni jako diakoni-niebiescy kapłani, wyrażają radosne uwielbienie. Krajobraz stanowiący tło dla sceny *Assumptio* nawiązuje do przekazów apokryficznych, w świetle których grób Marii miał znajdować się w Dolinie Jozafata niedaleko Jerozolimy³³⁰. Na obrazie miasto to w sposób symboliczny wyobrażają usytuowane w głębi budowle z wieżą na planie oktagonu i wyniosłą rotundą - świątynią Salomona, natomiast Dolinę Jozafata – obniżony teren między dwoma wzgórzami.

Z gotyckich retabulów wykonanych techniką snycerską, zachowało się jedynie kilka rzeźb wolnostojących, przenośnych lub będących niegdyś stałą częścią ołtarzowego wystroju. Do najcenniejszych tego rodzaju zabytków należą trzy rzeźby z krakowskiego kościoła św. Bernardyna ze Sieny na Stradomiu, świadczące o wysokim poziomie artystycznym pierwotnego wystroju tej świątyni. Pierwsza z nich to *Święta Anna Samotrzeć* - rzeźba wykonana z drewna, datowana na ostatnią ćwierć XV w., pierwotnie polichromowana, na wskazuje opis w inwentarzu z 1832 roku: „niebiesko i

³²⁸ K. Secomska, „Wniebowzięcie”, s. 143; A. E. Obruśnik, *Obrazy asumpcjonistyczne*, s. 54.

³²⁹ A. E. Obruśnik, *Treści narracyjne i teologiczne gotyckiego obrazu Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny z Warty*, „Studia Franciszkańskie” 4(1991), s. 310.

³³⁰ A. Strus, *Legenda, tradycja i historia o zaśnięciu i wniebowzięciu NMP*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37(1984), nr 2, s. 127-139; P. Stach, *Miejsce zaśnięcia NMP*, ibidem IV(1951), nr 1-2, s. 59-82.

zielono malowana, wyślaczana i wysrebrzana³³¹. Z uwagi na ideowe i formalne podobieństwo plastyki późnogotyckiej i późnobarokowej wkomponowana została w ołtarz rokokowy w kaplicy św. Anny, w której znajduje się do dziś. Grupę św. *Anny Samotrzcę* tworzą postacie siedzących na ławie Maryi i św. Anny oraz stojące na kolanach Matki Dzieciątka³³². Kobiety zwrócone do siebie podtrzymują Dziecko, a Maryja podaje Mu trzymane w prawej dłoni królewskie jabłko, które symbolizuje kulę ziemską. Mały Jezus, opierający o nie rączkę, wyobrażony zostaje tu jako dziecięcy *Salvator mundi*. Symbolika tego rekwizytu odnosi się również do osoby Maryi jako drugiej Ewy³³³. Dzieło to nie zachowało się całkowicie w oryginalnej postaci; zniszczeniu uległa głowa Marii oraz figura Dzieciątka, dorobione w XVIII wieku. Zabytek ten, podobnie jak grupa św. *Anny Samotrzcę* z Olszyn, w której postaci obu niewiast są uderzająco podobne do rzeźby bernardyńskiej, uznawany jest przez większość badaczy za dzieło warsztatu Wita Stwosza bądź samego mistrza. Kwestia autorstwa obu grup – wysoko klasyfikowanych wśród zabytków gotyckiej rzeźby małopolskiej nie została ostatecznie rozstrzygnięta i czeka na dalsze studia³³⁴.

Drugim bernardyńskim zabytkiem snycerstwa tego okresu jest rzeźba przedstawiająca głowę św. Jana Chrzciciela na misie (o średnicy 29 cm), drewniana i polichromowana, znajdująca się obecnie w barokowym ołtarzu św. Jana Chrzciciela w nawie południowej krakowskiego kościoła. Niemal plastyczną głowę świętego charakteryzuje wyrazisty modelunek. Twarz o wydłużonym owalu, okolona puklami rurkowato skręconych włosów i brodą, z zapadłymi nieco policzkami. „Ekspresję dzieła podkreślają wpółotwarte oczy i usta świętego, a także drobiazgowe oddanie zmarszczek oraz fałdów skóry pod oczami i na powiekach³³⁵. J. Pagaczewski określił czas powstania tej rzeźby na koniec XV lub początek XVI wieku. Uznając za wątpliwe, iż wyszła ona spod dłuta Wita Stwosza, dzieło to uznał za wykonany przez „szkołę

³³¹ Podaję za *Katalogiem Wystawy Jubileuszowej: „Kultura artystyczna dworu królewskiego i katedry. Katedra Krakowska – biskupia, królewska, narodowa”*, t. I, Kraków 2000, s. 114; KZSP, t. IV: Miasto Kraków, cz. IV: Kazimierz i Stradom. Kościoły i klasztory, 1, red. I. Rejdach-Samkowa, J. Samek, Warszawa 1987, s. 16.

³³² Z wyróżnionych przez I. Ramotowską czterech wariantów ikonografii św. Anny Samotrzcę w polskim gotyku grupa bernardyńska zaliczana jest do wariantu IV (św. Anna i Maria jako dorosłe kobiety, siedzące lub stojące, zwrócone do siebie; Dzieciątka przy jednej z nich lub między nimi), który pojawił się w drugiej połowie XV w.; eadem, *Ikonografia św. Anny Samotrzcę w polskiej sztuce gotyckiej*, „Ikonothea” 3(1991), s. 136.

³³³ Szczegółową analizę ikonograficzną tej grupy przeprowadził J. Kęblowski, *Ze studiów nad sztuką Wita Stwosza, św. Anna Samotrzcę*, „Zeszyty Naukowe UAM, Historia Sztuki” 1(1959), s. 71-116.

³³⁴ Przebieg dyskusji toczącej się wokół zagadnienia autorstwa obu rzeźb oraz ich wzajemnych relacji *Katalog Wystawy Jubileuszowej*, t. I, s. 114-115.

³³⁵ Ibidem, s. 116.

szwabską” fragment tryptyku św. Jana Chrzciciela³³⁶. Przyjęcie hipotezy Pagaczewskiego pozwala traktować ten cenny zabytek gotyckiej plastyki jako jeden przykładów potwierdzających zróżnicowany charakter ówczesnego środowiska artystycznego Krakowa.

W zakrystii krakowskiego kościoła odnaleziono jeszcze jedną cenną rzeźbę pochodzącą z pierwotnego wystroju tej świątyni – *Chrystusa frasobliwego*, datowaną na pierwsze dwudziestolecie XVI wieku. Wiąże się z nią legenda przekazana przez klasztorą tradycję, według której figurę tę przyniosły do klasztoru wody wylewającej Wisły³³⁷. Wykonana w drewnie (wys. 87 cm) przedstawia postać Jezusa siedzącego na skale, opierającego łokieć prawej ręki o kolano, z lewą ręką spoczywającą na kolanie lewej nogi, wysuniętej lekko do przodu. Biodra Chrystusa spowija perizonium, opadające częściowo do Jego stóp. Uwagę zwraca nieproporcjonalnie duża głowa opleciona cierniową koroną, z opadającymi na plecy włosami. Zarówno twarz Chrystusa – poorane bruzdami zmarszczek czoło, głęboko osadzone oczy, uniesione brwi, rozchylone i opadające w dół usta – jak i cała Jego celowo zniekształcona sylwetka – wysunięta do przodu klatka piersiowa i równocześnie zapadnięty brzuch, powykęcane nieco nogi – tworzą naturalistyczny obraz zdeformowanego przez cierpienie ciała i dokładnie obrazują stan psychiczny postaci³³⁸. Rzeźba ta odznacza się wysokim poziomem formy i jest jednym z najstarszych znanych przedstawień tego typu ikonograficznego z terenu Polski. Stosunkowo duża liczba zachowanych na Śląsku snycerskich zabytków *Chrystusa frasobliwego* pozwala przypuszczać, iż pojawienie i upowszechnienie się tego motywu w rodzimej sztuce gotyckiej było wynikiem oddziaływania warsztatów śląskich i żywych kontaktów artystycznych z tym kręgiem artystycznym³³⁹.

³³⁶ Na potwierdzenie swego poglądu Pagaczewski wskazał kilka innych przedstawień o tym samym temacie i ujęciu z terenu Niemiec, charakteryzujących się jednak niższym poziomem artystycznym, przechowywanych w muzeach w Monachium i w kościele Egersheim koło Windsheim oraz ze Śląska, zwłaszcza z Wrocławia, które świadczą o popularności tego motywu na wspomnianym terenie. Obok rzeźby z kościoła bernardynów do polskich przedstawień tego typu zalicza się rzeźbę głowy św. Jana Chrzciciela na misie umieszczoną na fasadzie krakowskiej kamienicy „Pod ściętą głową” oraz dwa inne zabytki, z Łącka (2. poł. XIII w.) i z Lipnicy Murowanej (koniec XV w.), znajdujące się obecnie w Muzeum Diecezjalnym w Tarnowie; K. Kantak, J. Szblowski, J. Żarnecki, *Kościół i klasztor OO. Bernardynów w Krakowie*, s. 108-109.

³³⁷ Ibidem, s. 112, przyp. 1; KZSP, t. IV, cz. IV, s. 25, fig. 582.

³³⁸ Zagadnienie realizmu i naturalizmu w plastyce gotyckiej, przejawiające się zwłaszcza w przedstawieniach pasyjnych, omówił m.in. J. Kęmbowski, „*Natura*” i „*styl*” w sztuce późnego gotyku. *Opozycja formuły naturalizm – nienaturalizm*, w: *Sztuka i ideologia XV wieku*, s. 259-270; zob. także Z. Kruszelnicki, *Z zagadnień ikonografii*, s. 376 n.

³³⁹ K. Kantak, J. Szblowski, J. Żarnecki, op. cit., s. 113.

Obok krakowskich zabytków gotyckiego snycerstwa należy wymienić także nieliczne ocalałe przedstawienia rzeźbiarskie pochodzące z innych świątyń klasztornych, z których większość dokumentuje rozwijany przez obserwantów kult pasyjny – pierwszorzędny nurt franciszkańskiej duchowości. W ołtarzu bocznym pobernardyńskiego kościoła w Kaliszu eksponowana jest rzeźbiona *Pieta*, powstała na początku XVI w., obecnie przemalowana³⁴⁰. Przyjmując, iż należała ona do pierwotnego wystroju świątyni, można uznać ją za jedyny ocalały bernardyński zabytek tego popularnego w sztuce gotyckiej typu ikonograficznego, jednego z najważniejszych plastycznych ujęć motywu *compassio Mariae*, które wykształciło się z przedstawienia siedzącej *Maryi z Dzieciątkiem*³⁴¹. Obrazowanie Matki Bolesnej trzymającej na kolanach zdjęte z krzyża ciało Syna, znane przede wszystkim z zabytków rzeźbiarskich, określane było w średniowieczu jako *Domina Nostra de Pietate* (skrót łac. *Pietas*, wł. *Pietà*). W nazwie tej zawarte zostało „ówczesne przeświadczenie, że to trzymanie na łonie zdjętego z krzyża Jezusa było najdoskonalszym aktem cnoty – *pietas*, będącej jednocześnie okazaniem przez Marię posłuszeństwa wobec Boga Ojca i miłosierdzia wobec ludzi potrzebujących jej pomocy”³⁴².

Równie cennym zabytkiem ikonograficznym o tematyce pasyjnej jest rzeźbiona grupa *Pasji* znajdująca się w ołtarzu głównym kościoła klasztornego w Radomiu. Późnogotycki, datowany na koniec XV w., krucyfiks oraz usytuowane poniżej postacie Matki Bożej Bolesnej i św. Jana Ewangelisty są prawdopodobnie dziełem warsztatu krakowskiego³⁴³. Do relikwów zakonnej ikonografii dokumentujących kult Chrystusa Ukrzyżowanego zaliczyć należy także gotycki krucyfiks z około 1400 r., przechowywany w klasztorze bernardynów w Opatowie³⁴⁴.

W zbiorach Muzeum Prowincji OO. Bernardynów w Leżajsku znajduje się obecnie rzeźba *Madonny z Dzieciątkiem* pochodząca z pierwotnego wystroju kościoła w

³⁴⁰ KZSP, t. V: Województwo poznańskie, z. 6: Powiat kaliski, s. 29.

³⁴¹ Jest to najbardziej rozpowszechniony pogląd na genezę *Piety*, wyprowadzający powstanie tego rodzaju ujęcia pasyjnego z przemian zachodzących w gotyckiej ikonografii. W wymiarze religijnym powstanie *Piety* łączy się z utrwaloną w tradycji sceną Oplakiwania; L. Kalinowski, *Geneza Piety średniowiecznej*, „Prace Komisji Historii Sztuki PAU” 10(1952), s. 153 n.; T. Dobrzeński, *Średniowieczne źródła „Piety”*, w: *Treści dzieła sztuki*, red. W. Witwińska, Warszawa 1969, s. 11-13. O polskich przedstawieniach *Piety* zob. M. Piwocka, *Pieta w polskiej rzeźbie gotyckiej*, „Nasza Przeszłość” 24(1966), s. 2-93.

³⁴² T. Dobrzeński, *Wybrane zagadnienia ikonografii pasyjnej*, s. 141.

³⁴³ KZSP, t. III: Województwo kieleckie, z. 10: Powiat radomski, oprac. K. Szczepkowska, E. Krygier, J. Z. Łoziński, Warszawa 1961, s. 27.

³⁴⁴ KZSP, t. III: Województwo kieleckie, z. 7: Powiat opatowski, s. 49.

Tarnowie³⁴⁵. Powstała na początku XVI w., przypuszczalnie w warsztacie Wita Stwosza, na co wskazuje wiele cech formalnych tego zabytku, zwłaszcza charakterystyczny fałd „centralny dynamiczny” widoczny w układzie szat Matki Bożej³⁴⁶. Wśród zachowanych dzieł gotyckiego snycerstwa, dostępnych percepcji wzrokowej wiernych uczestniczących w bernardyńskich nabożeństwach szczególne miejsce zajmuje słynąca łaskami figura Matki Bożej eksponowana w ołtarzu głównym kościoła klasztoru w Skępem. Rzeźba ta, wyobrażająca Maryję jako Służebnicę Pańską (postać młodej kobiety ze złożonymi na piersiach rękami), znana jest pod zwyczajowym tytułem Matki Boskiej Skępskiej³⁴⁷.

4.2. Wizualizacje dramatyczno-teatralne

Do stosowanych przez bernardynów wizualnych form przekazu treści religijnych należy zaliczyć również dramatyzacje liturgiczne – „gatunek dramatyczny powstały w średniowieczu jako składowa część liturgii chrześcijańskiej w celu obrazowego przedstawiania wiernym podstawowych prawd wiary oraz wyjaśniania pojęć i symboli religijnych zawartych w tekstach liturgicznych”³⁴⁸. Podstawową jego cechą było zespolenie obrzędu liturgicznego z elementami widowiska teatralnego, stąd można zdefiniować go również jako „inscenizacyjnie potraktowany obrzęd”³⁴⁹. Aspekt obrazowości liturgii sprawia, iż trudno wyznaczyć granicę między obrzędem w ścisłym tego słowa znaczeniu, jako elementem chrześcijańskiego rytuału, przekazującym wartość autentyczną, a jego udratyzowaną, teatralną postacią, wyobrażającą bądź imitującą określone pojęcia i treści³⁵⁰. Będąc integralną częścią liturgicznego kultu, dramatyzacje jak i oficja dramatyczne przedstawiane były w świątyni (poza wychodzącymi w przestrzeń miejską inscenizacyjnymi procesjami), aktorami byli przeważnie kapłani bądź klerycy, niekiedy także chłopcy ze *schola cantorum* (w przypadku inscenizacji bernardyńskich – przedstawiciele konwentualnej wspólnoty),

³⁴⁵ A. E. Obruśnik, *Muzeum Prowincji OO. Bernardynów w Leżajsku*, ABMK 67(1997), s. 83.

³⁴⁶ J. Kęłowski, *Studia nad stylem Wita Stwosza: O znaczeniu formowania draperii*, w: *Wit Stwosz. Studia o sztuce i recepcji*, red. A. S. Labuda, Warszawa-Poznań 1986, s. 73, il. 2.

³⁴⁷ KZSP, t. 11: Województwo bydgoskie, z. 9: Powiat lipnowski, oprac. R. Brykowski, I. Galicka, H. Segietyńska, Warszawa 1969, s. 52. O kulcie tej słynącej cudami figury szerzej na s. 316-317.

³⁴⁸ J. Okoń, *Dramat liturgiczny*, w: EK, t. IV, kol. 183 (tu również wyszczególniona literatura przedmiotu)

³⁴⁹ Z. Modzelewski, *Estetyka średniowiecznego dramatu liturgicznego*, „Roczniki Humanistyczne” 12(1964), z. 1, s. 6.

³⁵⁰ Zagadnienie to analizuje szerzej J. Lewański, *Średniowieczne gatunki dramatyczno-teatralne*, z. 1: *Dramat liturgiczny*, Wrocław 1966, s. 20.

śpiewane i recytowane przez nich po łacinie dialogi oraz kwestie narracyjne zaczerpnięte zostały z liturgii mszalnej i brewiarzowej, a funkcję kostiumów i teatralnych rekwizytów pełniły szaty liturgiczne i paramenta kościelne³⁵¹. Zespólone ściśle z liturgicznym oficjum dramatyzacje liturgiczne należy odróżnić od gatunków średniowiecznych mirakli, misteriów i moralitetów, które choć zakorzenione w liturgii były formami autonomicznymi, charakterystycznym dla epoki przejawem życia teatralnego³⁵².

Jako forma teatralna, czyli struktura „złożona z elementów różnych systemów wyrażania treści ideowo-artystycznych”³⁵³, dramatyzacje liturgiczne oddziaływały na sferę religijnego przeżycia widzów nie tylko poprzez zawarte w nich elementy językowo-intonacyjne i muzyczno-wokalne, ale także, a może przede wszystkim, plastyczno-przestrzenne. Bariera językowa śpiewanych i recytowanych w języku łacińskim partii liturgicznych powodowała bowiem, iż percepcja widza przebiegała głównie na płaszczyźnie wizualnej, koncentrując się na mimice, gestach i ruchu aktorów, na ich kostiumach oraz samej scenografii. Porównując różne wersje powstałych w Polsce na przestrzeni kilku wieków dramatyzacji cyklu Wielkiego Tygodnia, można zaobserwować, iż dokonująca się w ramach tych form ewolucja uwzględniała predyspozycje masowego odbiorcy, redukując zakres śpiewanego bądź recytowanego tekstu, zwiększając rolę elementów wizualnych inscenizacji i nadając jej coraz wyraźniejszą postać dramatyczną i teatralną.

Recepcja i rozwój dramatyzacji liturgicznych w Kościele polskim przebiegał - w stosunku do krajów Europy zachodniej (zwłaszcza Francji i Włoch) - w bardziej ograniczonym wymiarze. Do początku XIII w. funkcjonowały jedynie w obrębie kultu liturgicznego sprawowanego w katedrze wawelskiej, a w pozostałych ośrodkach katedralnych i kolegiackich wprowadzane były stopniowo w ciągu XIV i XV wieku. Ich upowszechnienie na poziomie ośrodków parafialnych i zakonnych dokonało się, podobnie jak w innych krajach chrześcijańskiej Europy, dopiero na przełomie XV i XVI w. i na ten czas przypada największy rozkwit tego gatunku dramatycznego³⁵⁴. Tematyka przedstawianych w polskich kościołach dramatyzacji ograniczała się tylko do zwanego

³⁵¹ O przestrzeni i rekwizytach wykorzystywanych w udratyzowanych obrzędach liturgii Wielkiego Tygodnia oraz o ich symbolice ostatnio W. Węgrzyn-Klisowska, *Widowiska i gry pasyjne w średniowiecznych klasztorach śląskich*, w: *Klasztor w społeczeństwie*, s. 291-293.

³⁵² Z. Modzelewski, *Estetyka*, s. 6; J. Lewański, *Średniowieczne gatunki dramatyczno-teatralne*, z. 3: *Misterium*, Wrocław 1969; T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 247, 249.

³⁵³ J. Lewański, *Średniowieczne gatunki*, s. 11, przyp. 6.

³⁵⁴ O jego początkach i rozwoju w Kościele polskim szerzej: T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 245 n., 669 n.

cyklu widowisk towarzyszących liturgii Wielkiego Tygodnia. Do takiego wniosku prowadzą zachowane źródła rodzime, które dokumentując stosunkowo obszernie inscenizacje *Processio in Ramis Palmarum* (procesja w Niedzielę Palmową), *Mandatum* (obrzęd Ostatniej Wieczerzy), *Depositio Crucis* (zdjęcie z krzyża – liturgiczne zobrazowanie pogrzebu Jezusa), *Elevatio Crucis* (podniesienie krzyża – symboliczna inscenizacja Zmartwychwstania) i *Visitatio Sepulchri* (nawiedzenie grobu), nie przekazały żadnego „scenariusza” dramatyzacji liturgicznej związanej z okresem Bożego Narodzenia³⁵⁵.

Spośród bernardyńskich rękopisów liturgicznych tylko jeden zawiera tekst dramatyzacji liturgicznej. Jest nim *Mandatum* – obrzęd umywania nóg w Wielki Czwartek, opisany w *Graduale de tempore* z około 1520 roku³⁵⁶. Bernardyński wariant tego inscenizowanego obrzędu powstał w oparciu o wersję znajdującą się w *Graduale* rzymskim i przekazaną przez trzynastowieczne graduały franciszkańskie³⁵⁷. Z uwagi na skromny stan zachowania średniowiecznych rękopisów liturgicznych obserwantów nie można stwierdzić, iż wystawiane przez nich corocznie (począwszy od 1520 r.) *Mandatum* było jedyną formą dramatu liturgicznego, w której mogli uczestniczyć wierni przybywający w tym czasie do klasztorów i świątyń. Potwierdzony źródłowo fakt inscenizowania przez bernardynów *Mandatum* należącego do zwanego cyklu liturgicznego Wielkiego Tygodnia może bowiem sugerować, iż elementy dramatyzacji przenikały i wzbogacały również pozostałe obrzędy sprawowanej przez nich liturgii tego okresu³⁵⁸. Brak wzmianek dokumentujących organizowanie przez braci pozostałych dramatyzacji - *Processio in Ramis Palmarum*, *Depositio* i *Elevatio Crucis* czy *Visitatio Sepulchri* – sprawia, iż przeprowadzona przeze mnie charakterystyka wizualizacji treści religijnych dokonującej się w kościołach bernardynów w ramach kultu liturgicznego może ograniczyć się jedynie do omówienia pierwszej dramatyzacji *Sacrum Triduum* – wielkoczwartkowego *Mandatum*.

³⁵⁵ J. Okoń, Wstęp do: *Staropolskie pastoralki dramatyczne. Antologia*, Wrocław 1989, s. XI-XII; J. Nowak-Dłużewski, Wstęp do: *Kolędy polskie*, s. VII; I. Sławińska, Przedmowa do: *Liturgiczne łacińskie dramatyzacje Wielkiego Tygodnia XI-XVI w.*, oprac. J. Lewański, Lublin 1999, s. 18; K. Modzelewski, *Estetyka*, s. 6; T. Witczak, *Literatura średniowiecza*, s. 105-106.

³⁵⁶ BPB, rkps 18/RL, s. 38-40; wyd. J. Lewański, *Liturgiczne łacińskie dramatyzacje*, s. 222-225.

³⁵⁷ H. Cempura, *Franciszkańskie Mandatum w średniowiecznych rękopisach w Polsce*, w: *Musica Medii Aevii*, red. J. Morawski, Kraków 1969, s. 114-115.

³⁵⁸ Nadzieję na potwierdzenie obecności tych dramatyzacji w wielkotygodniowej liturgii bernardynów uzasadnia brak szczegółowej ewidencji średniowiecznych rękopisów w polskich zbiorach. W ramach przeprowadzanej przez badaczy kwerendy nadal nie zostały bowiem wyczerpane zbiory zakonne, zwłaszcza franciszkanów i dominikanów; cyt. za J. Lewańskim, Wstęp do: *Liturgiczne łacińskie dramatyzacje*, s. 28.

Przedstawienie Ostatniej Wieczerzy, posiada wyjątkowo skromną dokumentację z terenów polskich i jest jednocześnie najmniej teatralnym spośród wszystkich wspomnianych dramatyzacji³⁵⁹. Zachowane XV- i XVI-wieczne scenariusze *Mandatum* ukazują inscenizację, w której konwencja naturalistyczna ustępuje estetyce symbolicznej, nadającej temu obrzędowi charakter wyrażnie metaforyczny³⁶⁰. Na tle zachowanych wersji *Mandatum* bernardyński scenariusz tego widowiska, powstały po 1520 roku³⁶¹, wyróżnia się najwyższym poziomem teatralizacji, osiągniętym przez redaktora poprzez wprowadzenie partii dialogu między Jezusem i św. Piotrem. Zabieg ten, zdaniem badaczy, świadczy o staraniach bernardynów zmierzających do nadania temu statycznemu obrzędowi bardziej dramatycznego wymiaru³⁶². Tekst wystawianego przez braci *Mandatum* jest oryginalny również ze względu na interesujące wtręty polskie zawarte w antyfonie *Venit ergo*. Zupełnie wyjątkowa jest zwłaszcza zawarta w rubrykach (objaśnieniach) dramatyzacji uwaga skierowana do solisty bądź chóru, aby śpiewając określoną partię nadali jej wyraz drwiący czy żartobliwy: *Wtory kor to ma śpiewać wesele*³⁶³. Wszystkie wspomniane tu elementy wyróżniające bernardyńskie *Mandatum* mogą wskazywać na aktywność teatralną polskich obserwatorów, którzy poprzez silniejszą dramaturgię i teatralizację przedstawienia oraz wprowadzanie do niego fraz w języku ludowym, dążyli do skupienia uwagi wiernych na inscenizacji a tym samym do zrozumienia przez nich religijnego przesłania tego obrzędu. Kończąc charakterystykę bernardyńskiej wersji wielkoczwartkowego obrzędu „umycia nóg” warto odwołać się jeszcze do słów wybitnego znawcy historycznych form dramatu, który trafnie określił specyfikę tego *Mandatum*: „Franciszkanie, właśnie oni jedni, rozbudowali w zadziwiający i urzekający sposób syntaktykę tej kompozycji. Jest wzruszająca, podnosząca uczucia, przepelniona wzniosłą dydaktyką a jednocześnie bardzo ludzka”³⁶⁴.

³⁵⁹ Skromna podstawa źródłowa *Mandatum* sugeruje ograniczoną jego recepcję w polskich ośrodkach kościelnych; J. Lewański, *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu w Polsce*, Warszawa 1981, s. 35.

³⁶⁰ Z. Modzelewski, *Estetyka*, s. 48.

³⁶¹ Zapis obrzędu umycia nóg w Graduale bernardyńskim datowanym na ok. 1520 r. jest późniejszy od tego rękopisu, ponieważ znajduje się na naklejonej karcie, korygującej tekst poprzedni; podaję za J. Lewańskim, Wstęp do: *Liturgiczne łacińskie dramatyzacje*, s. 51.

³⁶² H. Cempura, *Franciszkańskie „Mandatum”*, s. 127; Z. Modzelewski, *Estetyka*, s. 48; J. Lewański podkreśla walory artystyczne zachowanych dramatyzacji liturgicznych odwołując się do przykładu bernardyńskiej *Cena Domini*, wyrażnie ujawniającej próby własnych, oryginalnych rozwiązań; zob. idem, *Dramat i teatr*, s. 65.

³⁶³ J. Lewański, *Dramat i dramatyzacje liturgiczne w średniowieczu*, „Musica Medii Aevi”, I (1965), s. 129; idem, *Liturgiczne łacińskie dramatyzacje*, s. 53.

³⁶⁴ J. Lewański, Wstęp do: *Liturgiczne łacińskie dramatyzacje*, s. 51.

Brak przekazów potwierdzających wystawianie w późnośredniowiecznej Polsce dramatyzacji (i dramatów) liturgicznych o tematyce bożonarodzeniowej sprawia, iż uwaga badaczy skupia się na źródłach dokumentujących inscenizowanie jasełek (zdrobnienie od „jasła” – staropol. „żłóbka”)³⁶⁵ – paraliturgicznych, popularnych widowisk o narodzeniu Jezusa, będących przejawem zaznaczającej się począwszy od XIII w. w kulturze chrześcijańskiej Europy tendencji do fabularyzowania i wizualizacji wydarzenia Bożego Narodzenia. Początki tej formy teatralnej, wyrosłej na gruncie dramatu liturgicznego i nawiązującej do jego konwencji, wiążą się z zainicjowaną przez św. Franciszka (w 1223 r. w Greccio) tradycją wystawiania w kościołach³⁶⁶ w okresie Bożego Narodzenia żłóbka, czyli figur (w przypadku inscenizacji św. Franciszka „żywych”) wyobrażających wydarzenie betlejemskiej nocy³⁶⁷. W przeciwieństwie do oficjów bożonarodzeniowych, w których na pierwszy plan wysuwał się element liturgicznego ukonkretnienia faktów, mający na celu wydobyć z nich sensu teologicznego, jasełka cechował wysoki stopień teatralności, oraz wchłanianie elementów folklorystycznych, co uwidaczniało się zwłaszcza w warstwie słowno-muzycznej, w której coraz obszerniejsze stawały się partie śpiewu w języku i melodiach ludowych. Liturgiczną podstawę tekstów bożonarodzeniowych inscenizacji – pieśni i luźnych zwrotek łacińskich i w językach rodzimych – stanowiły najczęściej dwa tropy mszalne *Resonet in laudibus* (*Niech rozbrzmiewa w chwale*) i *Magnum nomen Domini* (*Wielkie imię Pana*). Najstarsze tego rodzaju zabytki pochodzą z kręgu zachodnioeuropejskiego (m.in. z Niemiec i krajów północnych) i datowane są na XIV w., jednak pełny rozwój tej formy teatralnej przypada dopiero na kolejne stulecie³⁶⁸.

Zachowane fragmentarycznie przekazy źródłowe z terenów polskich wskazują wyraźnie na zakon bernardynów jako na aktywnego kontynuatora franciszkańskiej tradycji popularnych inscenizacji bożonarodzeniowych. Brak dostatecznych przesłanek

³⁶⁵ J. Bartmiński, *Jasełka*, w: EK, t. 7, kol. 1059.

³⁶⁶ Zaskakujące jest twierdzenie A. Filabera, według którego jasełka to „widowiska religijne organizowane z okazji Bożego Narodzenia poza obrębem kościoła”; idem, *Kolędy polskie w rękopisach XV i początku XVI wieku*, w: *Muzyka religijna w Polsce. Materiały i studia*, red. J. Pikulik, t. I, z. 1, Warszawa 1975, s. 39.

³⁶⁷ J. Okoń, Wstęp: *Staropolskie pastoralki dramatyczne*, s. VII. O franciszkańskiej tradycji jasełek i żłóbka także: S. Windakiewicz, *Teatr ludowy w dawnej Polsce*, „Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydz. Fil. AU” 36(1904), s. 43-45; A. Brückner, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, t. I, Warszawa 1902, s. 193-197; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 135-136; J. Smosarski, *Dialog na Boże Narodzenie. Problemy ewolucji*, „Roczniki Humanistyczne” 12(1964), z. 1, s. 71-98; J. Nowak-Dłużewski, Wstęp do: *Kolędy polskie*, s. VII-VIII; M. Olczakówna, *Tradycje franciszkańskie w polskim dramacie*, „Roczniki Humanistyczne” 20(1972), z. 1, s. 12 n.; A. Filaber, *Kolędy polskie*, s. 39; M. Bokszczanin, *Kolęda*, s. 372; B. Wojciechowska, *Treści edukacyjne jasełek na ziemiach polskich w XV i pierwszej połowie XVI w.*, w: *Nauczanie w dawnych wiekach*, s. 135.

³⁶⁸ T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 671.

źródłowych nie pozwala jednoznacznie określić, w jakim stopniu obserwanci byli w tej mierze spadkobiercami franciszkanów konwentualnych, którzy prawdopodobnie przeszczepili włoską szopkę na grunt polski³⁶⁹. Jedynym śladem potwierdzającym kultywowanie tego zwyczaju w kościołach franciszkańskich jeszcze przed XV w. są zachowane w klasztorze klarysek w Krakowie drewniane figurki jasełkowe Maryi i Józefa, podarowane konwentowi przez regentkę Elżbietę Łokietkównę (w okresie 1370-1380) i będące najstarszym tego rodzaju zabytkiem na ziemiach polskich³⁷⁰. Jedyne źródło o charakterze historiograficznym dokumentujące wystawianie jasełek w średniowiecznej Polsce odnosi się już wyraźnie do środowiska bernardyńskiego i w tym względzie potwierdza tezę o pierwszorzędnej roli tego zakonu w upowszechnianiu popularnych łacińsko-polskich inscenizacji o tematyce bożonarodzeniowej. Wspomniany tekst, do którego odwołują się wszyscy badacze historii gatunków dramatycznych, to *Vita et mores Gregorii Sanocei* Filipa Kallimacha, który zrelacjonował, iż w 1476 r. franciszkańscy obserwanci zostali oskarżeni we Lwowie przed arcybiskupem Grzegorzem z Sanoka, że w dzień Bożego Narodzenia przyciągają wiernych do swego kościoła „mało pobożnymi” ceremoniami, wystawiając w kościele wołu i osła oraz żłóbek z Dzieciątkiem³⁷¹. Przekaz ten nie tylko potwierdza fakt organizowania jasełek przez bernardynów (zapewne nie tylko we Lwowie), ale może wskazywać również na zasięg ich upowszechnienia, ograniczający się w tym czasie jedynie do franciszkańskich, przede wszystkim obserwanckich świątyń, oraz na popularność, jaką cieszyły się wśród wiernych ich bożonarodzeniowe ekspozycje. O sile ich oddziaływania, nie tylko na wyobraźnię i pobożność prostego ludu, ale także współczesnych poetów i artystów, świadczy wiersz Kallimacha *Do Grzegorza z Sanoka* (pt. *Evocatio ex rure civitatem pro Natali Christi ad Gregorium Sanoceum*), którego inspiracją stały się właśnie lwowskie jasełka bernardyńskie. W zaczynającym się od

³⁶⁹ Jak twierdzi W. Wydra, „nie ma właściwie konkretnych podstaw upoważniających do takich twierdzeń, to na skutek mieszania franciszkanów konwentualnych z obserwantami przypisuje się pierwszym dorobek drugich”; *Piśmiennictwo bernardyńskie*, s. 318; por. J. Nowak-Dłużewski, Wstęp do: *Kolędy polskie*, s. V, VII; M. Korolko, Wstęp do: *Średniowieczna pieśń religijna*, s. LII-LIII; T. Michałowska, *Między słowem mówionym*, s. 120.

³⁷⁰ Wielkość tych wykonanych w warsztacie nadreńskim figurek zdaje się wskazywać, iż szopka musiała być ustawiona na podwyższeniu, w miejscu pozwalającym umożliwiającym oglądanie ekspozycji również w trakcie trwania paraliturgicznej inscenizacji; por. J. Pagaczewski, *Jasełka krakowskie*, „Rocznik Krakowski” 5 (1902), s. 115.

³⁷¹ *Philippi Callimachi Vita et mores Gregorii Sanocei*, Warszawa 1963, ed. I. Lichońska, Varsoviae, 1963, rozdz. 43: *Observantes b. Francisci regulam (...) superstitionis caeremoniis populum ad se attrahebant (...) praesertim in Nativi Christi, exponentibus illis in ecclesia bovem atque asinum praesepis simulachrum cum puerperio*; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 136; B. Wojciechowska, *Treści edukacyjne jasełek*, s. 137, przyp. 8; J. Kaliszuk, *Kult Trzech Króli w miastach Królestwa Polskiego w XV wieku*, w: *Ecclesia et civitas*, s. 435.

słów *Ecce iterum nati redeunt sollemnia Christi* (Oto narodzin Chrystusa znów uroczystość nadchodzi) ożywa cała sceneria szopki, w której obok podstawowego kręgu adorującego Dziecię – Maryi i Józefa pojawiają się plastycznie przedstawione postacie zwierząt, pasterzy i Trzech Króli³⁷².

Informacje o inscenizowaniu przez bernardynów jasełek i związanej z nimi tzw. adoracji żłóbka, przynoszą także niektóre z polskich pieśni bożonarodzeniowych, zachowanych w zakonnych *Kancjonalach puławskim* i *kórnickim*. W pierwszym z nich zapisany został m.in. 14-zwrotkowy anonimowy utwór pt. *O nabożeństwie wielkim Franciszka świętego ku dzieciństwu Pana Jezusowemu, a jako ludzie ku temuż insze pobudzał znakiem i okazaniem zewnętrznem, pieśń. Ma notę własną*, który jest opartą na źródłach zakonnych (głównie relacjach św. Bonawentury i Tomasza z Celano) poetycką historią o pierwszych jasełkach wystawionych przez św. Franciszka w 1223 roku³⁷³. Opis scenerii żłóbka i znajdujących się w nich postaci Matki Bożej stanowił zapewne wzorzec dla organizowanych przez bernardynów widowisk jasełkowych. Obraz szopki wyłania się także z innych pieśni, np. z kolędy *Witajże dziecię rozkoszne, Narodził się nam Zbawiciel, O naświetsza Panno Maryja, Zstała się nam nowina tego-to księżycy, Pódźmy do jasełek nowych Jezusa miłego*. Można doszukać się w nich elementów, które zestawione razem składają się na swego rodzaju „scenariusz” adoracji żłóbka. Istotny w tym względzie przekaz zawierają pojawiające się licznie w tych kolędach sformułowania typu: „pójdźmy”, „padniemy na twarz”, „powitajmy”, „cieszymy się”, „chwalmy”, „śpiewajmy”, „nabożnie pozdrawiamy”, „nawiedzajmy” itp., w których autorzy pieśni zachęcają wiernych do określonych postaw i gestów wobec wyobrażonej w żłóbkę postaci Dzieciątka Jezus³⁷⁴. Cenny w tym względzie przekaz zawiera kolęda *Narodził się nam Zbawiciel*, z wersem *Dzieciątko tulić będziemy* oraz jedna ze zwrotek pieśni *Pódźmy do jasełek nowych Jezusa miłego*, którą warto przytoczyć w całości³⁷⁵:

*Dziatki i teże panny, o dusze niewinne,
Wam to jest przywoito nade wszytki inne
Z Jezuskiem pograci,
Jego kołysaci.*

(w. 217-220)

³⁷² Wyd. A. Miodoński, *Philippi Callimachi et Gregorii carminum ineditorum corollarium*, Kraków 1904, s. 24; część tego wiersza (w. 4-30) wyd. T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 672 (tłum. K. Jeżewska).

³⁷³ T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 419.

³⁷⁴ B. Wojciechowska, *Treści edukacyjne jasełek*, s. 139.

³⁷⁵ *Kolędy polskie*, s. 82.

W obu cytowanych fragmentach można bowiem dostrzec ślad franciszkańskiej tradycji klasztornej „tolenia”, tzn. kołysania kolebki bądź samej figury Dzieciątka, która z czasem wpisała się zapewne w „program” jasełkowych adoracji organizowanych dla ludu i z jego udziałem. Z obrzędem tym wiązać należy powstawanie kolęd o charakterze kołysanek, np. *W jaskłach leży*, z powtarzającym się po każdej zwrotce wersem *Ninu, ninu, ninu, / Nie płacz, panieński Synu*. Innym przejawem aktywnego udziału wiernych w adoracji żłóbka był zwyczaj składania Dzieciątka symbolicznych darów, np. w postaci owoców, nawiązujący do sceny pokłonu Trzech Króli i złożenia przez nich darów. Do takiego gestu zachęcają przybywających do szopki słowa kolędy:

Może dzisiaj każdy człek nabożność ukazać,

Przed obrazek Jezusków jabłuszka pokładać.

(*Póđmy do jasełek nowych*, w. 209-210)

Niektóre z bożonarodzeniowych pieśni charakteryzują także zespół adorujących żłóbek³⁷⁶. We wspomnianej powyżej kolędzie do składania darów i kołysania Dzieciątka zachęcane są szczególnie *Dziatki i teże panny*, a pieśń *Witajże dziecię rozkoszne* wśród kołędujących Nowo Narodzonemu wyróżnia trzy grupy, wskazując przy okazji na obecne również w szopce zwierzęta - wołu i osła:

Nuż ty, wołaszku z osielkiem,

Poklęknąwszy przed tym Panem,

Zstąpcie na stronę śpiewakom,

Zakonnickam i też dziewczkam.

(w. 45-48)³⁷⁷

Zastanawiający jest brak w obrębie polskich średniowiecznych pieśni kolędowych ich odmiany pastorałkowej, obecnej w rodzimej twórczości innych krajów. Występujące w polskich kancjonałach tego okresu motywy pasterskie mają charakter jedynie doraźny i są podporządkowane ogólnemu tematowi Bożego Narodzenia³⁷⁸.

Świadectwem kultywowanej przez bernardynów tradycji inscenizowania wydarzenia w Betlejem jest także sporządzony w pierwszej połowie XVI w. (w latach dwudziestych lub trzydziestych) na karcie tytułowej bernardyńskiego inkunabułu³⁷⁹

³⁷⁶ B. Wojciechowska, *Treści edukacyjne jasełek*, s. 39.

³⁷⁷ *Kolędy polskie*, s. 39.

³⁷⁸ J. Okoń, Wstęp do: *Staropolskie pastorałki dramatyczne*, s. XIII.

³⁷⁹ BPB, sygn. inc. 12: Nicolaus de Hanapis, *Biblia pauperum*. [Strassburg Io. Prüss] 1490; na karcie tytułowej jako autor wymieniony został św. Bonawentura, ponieważ jemu przypisywano wówczas to

wykaz incipitów polskich i łacińskich tekstów kolędowych, który zdaniem W. Wydry można uznać za szkic „scenariusza” organizowanego przez bernardynów już od XV w. widowiska jasełkowego, zwanego też igrą bożonarodzeniową³⁸⁰. Listę incipitów kolęd wykonywanych w trakcie wspomnianego spektaklu otwiera incipit popularnego tropu *Resonet in laudibus*, oraz następujący po nim początek strofy *Sion laudat Dominum*, którą często dołączano do tej kompozycji. W dalszej kolejności zapisane zostały incipity sześciu kolęd łacińskich - czterech znanych z innych źródeł i dwóch nie dających się zidentyfikować. Wykazu jasełkowych tekstów dopełniają urywki polskich wierszy, o wyraźnych wpływach tradycji ludowej, które można uznać za incipity nieznanych nam kolęd lub pojedynczych zwrotek: *Dzieciątko się...*[narodziło?], *Nie cho[dź]że ty kita...*, *Mamy dziś wiel...*[kie wesele?] lub [wielbić?], *Idź bratku do sto...*[doły?] (w przypadku błędu literowego może „do stajni”?), *Chłop stoi pole...*, *Strych stoi za komo...*[rą?]³⁸¹.

Oddzielnego omówienia domaga się tekst łacińskiej kolędy *Nunc, Dabienses domini*, który wraz z polską wersją *Nuż wy, dębscy panowie* zapisany został na karcie tytułowej inkunabułu przed omówionym powyżej scenariuszem bożonarodzeniowej igrzy. Utwór ten jest wariantem kolędy *Vos, Bialinenses parvuli*, znanej ze zbioru rotułów kolędowych odnotowanych w rękopisie Biblioteki PAN w Krakowie (sygn. 1578 b) i jej polskiego tłumaczenia *Nuż wy, bielscy panowie*, łączonej powszechnie przez badaczy z tradycją jasełkowych inscenizacji³⁸². Analiza porównawcza wykazała pewne rozbieżności tekstowe obu zachowanych przekazów - zarówno polskich jak i łacińskich wariantów tej bożonarodzeniowej pieśni, uznawanej za przykład oryginalnej rodzimej twórczości. W polskich wariantach tej kolędy podobne są tylko pierwsze zwrotki, pozostałe wyraźnie się już różnią. Pieśń *Nuż wy bielscy panowie* jest dwuzwrotkowa podczas gdy wersja „dębska” liczy trzy zwrotki, co jednocześnie nie wyklucza, iż oba utwory były wykonywane jako wielozwrotkowe. Najważniejsza różnica dotyczy jednak występującego w pierwszym wersie przymiotnika, zmienianego stosownie do

dzieło. Szczegółową analizę historycznoliteracką tego rękopisu przedstawił W. Wydra, *Teksty kolędowe z pierwszej połowy w. XVI zapisane w inkunabule bernardynów krakowskich. Czy scenariusz żakowskich igrz bożonarodzeniowych?*, „Pamiętnik Literacki” 69(1978), z. 3, s. 149; zob. także K. Grudziński, *Najstarsze zabytki rękopiśmienne języka polskiego w zbiorach bernardyńskich (do połowy XVI w.)*, ABMK 4(1962), s. 361.

³⁸⁰ W. Wydra, *Teksty kolędowe*, s. 164; idem, *Piśmiennictwo bernardyńskie*, s. 319.

³⁸¹ W. Wydra, *Teksty kolędowe*, s. 156.

³⁸² Wyd. *Kolędy polskie*, s. 15; *Średniowieczna pieśń religijna*, s. 95-96; W. Wydra, W. R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska*, s. 256; na temat tej pieśni także W. Bruchnalski, *Łacińska i polska poezja*, s. 76; J. Lewański, *Style piśmiennictwa polskiego*, s. 248; J. Pikulik, *Polska pieśń religijna*, s. 82; T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 421.

miejsowości, w której kolędę śpiewano. Ten szczególny element pieśni wskazujący na jej uniwersalne zastosowanie, pozwolił na podjęcie próby zidentyfikowania środowiska zakonnego, które przy udziale klasztornych „żaków” organizowało, zapewne corocznie, bożonarodzeniową igrę. Zapisany w incipicie polskiej i łacińskiej bernardyńskiej wersji tej kolędy przymiotnik „dębscy” (łac. *Dabienses*) stał się podstawą do sformułowanej przez W. Wydrę hipotezy o wsi Dębów koło Przeworska jako miejscu wystawiania jasełkowego spektaklu, „reżyserowanego” przez bernardynów przeworskich. Bez odpowiedzi pozostaje jednak pytanie, dlaczego inscenizacje te nie odbywały się w samym klasztorze³⁸³.

Przeprowadzona analiza porównawcza zawartości całego przeworskiego „scenariusza” i wspomnianych już rotułów wykazała zachodzące między nimi wyraźne podobieństwo w zakresie doboru kolęd, przede wszystkim w występującej w obu zbiorach pieśni *Nuż wy, bielscy/dębscy panowie*. Uznany jasełkowy charakter tej kolędy oraz wszystkie dostrzeżone między tymi zbiorami analogie prowadzą do wniosku, iż podobnie jak teksty z inkunabułu bernardyńskiego również rotuły należy łączyć z bożonarodzeniowymi widowiskami o charakterze ludowym, przy czym „jeśli w inkunabule mamy rodzaj „scenariusza”, to w rękopisie nr 1578 b znajduje się już może zapis całości utworów”³⁸⁴. Ponadto nasuwa się przypuszczenie o bernardyńskiej proveniencji rotułów - wszystkich bądź tylko niektórych utworów. Niezależnie jednak od domniemywanego autorstwa tych kolęd można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, iż były one znane w środowisku polskich obserwatorów (być może również franciszkanów) i wykorzystywane przez nich w trakcie jasełkowych przedstawień. Przy takim założeniu domagają się one bardziej szczegółowego omówienia jako źródło pozwalające poznać specyfikę spektakli wystawianych w okresie Bożego Narodzenia w bernardyńskich kościołach.

Rotuły z rękopisu nr 1578 b Biblioteki PAN w Krakowie to zbiór 22 łacińskich pieśni i modlitw bożonarodzeniowych oraz 5 polskich kompozycji, zapisanych około połowy XV wieku i stanowiących najstarszy znany zbiór utworów kolędowych związanych z tradycją inscenizacji jasełkowych. Do polskich kolęd tego zbioru zalicza się, obok wspomnianej już wielokrotnie kolędy *Nuż wy, bielscy panowie*, cztery inne

³⁸³ W. Wydra, *Teksty kolędowe*, s. 162.

³⁸⁴ Ibidem, s. 164. Pierwszym z badaczy, wskazującym na powiązanie z widowiskami bożonarodzeniowymi nie tylko pieśni *Nuż wy, bielscy panowie*, lecz również wszystkich pozostałych rotułów, był M. Bobowski, który określił jasełkowe inscenizacje jako „igrzyska kolędowe”; *Polskie pieśni katolickie*, s. 9-10, 80; por. A. Filaber, *Kolędy polskie*, s. 22.

utwory: *Panna, panna porodziła*, *Zstała się nam nowina*, *Mesyjasz, wierny Chrystus nasz* oraz *Maryja, Panno czysta*, przy czym tylko dwie pierwsze mają łacińskie odpowiedniki, pozostałe są przykładem oryginalnej twórczości rodzimej³⁸⁵. Nazwa „rotuła”, jako określenie dla wszystkich składających się na ten zbiór utworów, pochodzi ze skryptorskiej notatki *Finis rotula*, zamieszczonej pod ostatnią w zbiorze pieśnią *Maryja, panno czysta*. Łacińskie słowo *rotula*, (także *rota*, *rotulus*) oznacza „koło”, „krąg”, „kółko” i w tym względzie pozwala sądzić, iż uczestnicy jasełek śpiewali te pieśni tworząc koło wokół żłóbka bądź szopki³⁸⁶. Taką etymologię „rotuły” jako nazwy dla pewnego typu kolęd potwierdza kultywowana w klasztorach franciszkańskich specyficzna forma adoracji Nowo Narodzonego, polegająca na tym, iż zakonnicy stawali w kręgu wokół kolebki z postacią Dzieciątka i śpiewali kolędy. Miały one zapewne głównie charakter kołysanek, ponieważ zwyczaj ten nazywano „toleniem Dzieciątka” bądź „kołysaniem kolebki Jezuska”³⁸⁷. Ten bożonarodzeniowy obrzęd, określany jako klasztorna odmiana jasełek, można uznać za pierwotną formę, czy też pierwszą fazę rozwoju inscenizacji wystawianych w bernardyńskich (być może już także we franciszkańskich) kościołach dla ogółu wiernych.

Z przedstawionych tu źródeł wynika, iż szeroko pojęty obraz był traktowany przez bernardynów jako ważny instrument transmisji treści katechetycznych i dewocyjnych, pełniący funkcję ilustracyjną wobec wątków podejmowanych w przekazie ustnym – w kazaniach, pieśniach czy modlitwach. Spośród wielu stosowanych przez braci form wizualizacji – malarskich, rzeźbiarskich, dramatyczno-teatralnych – na szczególną uwagę zasługują przede wszystkim jasełka jako gatunek teatralny uprawiany w tym okresie jedynie przez obserwatorów i prawdopodobnie dopiero przez nich przeszczepiony na grunt polski i upowszechniony. Te czerpiące z bogactwa języka i kultury ludowej inscenizacje bożonarodzeniowe są najbardziej wymownym i charakterystycznym elementem bernardyńskiego modelu duszpasterstwa,

³⁸⁵ Ostatnie wyd. *Kolędy polskie*, s. 8-17 (teksty wszystkich rotułów); *Średniowieczna pieśń religijna*, s. 94-98 (teksty polskich rotułów); szczegółową charakterystykę polskich rotułów kolędowych przedstawił A. Filaber, *Kolędy polskie*, s. 40-42; T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 421.

³⁸⁶ Pogląd A. Brücknera, wywodzącego etymologię wyrazu „rotuła” od „roty”- staropolskiej nazwy instrumentu muzycznego, został przez kolejnych badaczy odrzucony; *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1970, s. 464; *Kolędy polskie*, t. 1, s. VI-VII; W. Wydra, *Teksty kolędowe*, s. 164.

³⁸⁷ Pierwszy szczegółowy opis tego zwyczaju podał dopiero w XVII w. Jędrzej Kitowicz, *Opis obyczajów w dawnej Polsce za panowania Augusta III*, Kraków 1950, s. 63-65. Na jego wcześniejszą, średniowieczną tradycję wskazują m.in. trzy kolędy ze zbioru Baltazara Opecia *Żywot Pana Jezusa Krysta*, przede wszystkim pieśń zatytułowana *Nabożne i rozkoszne tolenie z przywitaniem i pozdrowieniem nowo narodzonego Pana Jezusa poczyną się*; por. *Średniowieczna pieśń religijna*, s. 118-119. Zagadnienie obrzędu „kołysania kolebki” w kontekście franciszkańskich form teatralnych omówiła M. Olczakówna, *Tradycje franciszkańskie w polskim dramacie*, s. 14-15.

w którym zastosowane zostają środki i metody przekazu najbardziej komunikatywne dla masowego odbiorcy, odpowiadające jego wrażliwości i percepcji świata.

5. Praktyki dewocyjne

Do stosowanych przez bernardynów instrumentów przekazu treści religijnych i popularyzacji głównych nurtów franciszkańskiej pobożności należały także upowszechniane przez zakon liczne praktyki dewocyjne – nabożeństwa paraliturgiczne oraz działające przy klasztorach wspólnoty tercjarskie i bractwa. Proponując wiernym tak szeroki „wachlarz” środków służących pogłębieniu osobistej pobożności, obserwanci odpowiadali na ujawniającą się wyraźnie w tym okresie wśród warstw *illitteratorum* potrzebę większego zaangażowania religijnego i aktywnego udziału w kulcie (w jego pozaliturgicznym wymiarze). Szczególną rolę odgrywały w tym względzie upowszechniane przez braci nabożeństwa paraliturgiczne, związane przede wszystkim z kultem maryjnym, które stanowiły swego rodzaju „pomost” między niedostępną, bo nie zrozumiałą dla ludu liturgią łacińską a sferą indywidualnej dewocji wiernych i osobistego ich kontaktu z *sacrum*.

5.1. Nabożeństwa paraliturgiczne

Pierwszorzędne miejsce wśród popularyzowanych przez zakon dewocji zajmowała koronka i psalterz maryjny – nabożeństwa mające na celu oddanie czci Matce Bożej poprzez odmówienie (indywidualne lub we wspólnocie) określonej liczby *Zdrowaś Maryjo* i *Ojcze nasz*, bądź innych ułożonych w tym celu modlitw, połączone z rozważaniem wydarzeń z życia Jezusa i Jego Matki. Z uwagi na owe dwa łączące je elementy składowe (wielokrotne odmawianie *Ave Maria* i towarzysząca temu kontemplacja) nabożeństwa te przynależą do kształtującej się w średniowieczu modlitwy różańcowej³⁸⁸ – w pierwszym rzędzie psalterz, będący pierwotną formą dominikańskiego *Rosarium Virginis Mariae*, jak również koronka ku czci Maryi, uznawana za franciszkańską odmianę różańca³⁸⁹.

³⁸⁸ F. M. Willam, *Die Geschichte und Gebetsschule des Rosenkranzes*, Wien 1948, s. 81. Na temat rozwoju modlitwy różańcowej w Kościele katolickim w średniowieczu także R. Scherschel, *Der Rosenkranz – das Jesusgebet des Westens*, Freiburg-Basel-Wien 1979; I. Klinkhammer, *Ein wunderbares Beten. So entstand der Rosenkranz*, Leutesdorf 1981; T. Kłak, *Geneza różańca w chrześcijaństwie*, „Homo Dei” 44(1975), nr 4, s. 299-304; K. Zalewska, *Modlitwa i obraz. Średniowieczna ikonografia różańcowa*, Warszawa 1999, s. 7-22; J. J. Kopeć, *Bogarodzica w kulturze polskiej XVI wieku*; omówił osobno formy koronek maryjnych (s. 336-353) oraz typową modlitwę różańcową (s. 353-362).

³⁸⁹ K. Zalewska, *Modlitwa i obraz*, s. 6. „Nazwa *corona* utrwaliła się tak, że *Rituale Romanum* określa tym terminem wszystkie odmiany modlitwy różańcowej, które liczbą *Ave* i *Pater noster* oraz ich podziałami różnią się od klasycznej formuły dominikańskiej”; *ibidem*, s. 77.

Obie formuły modlitewne, potwierdzające maryjny rys franciszkańskiej duchowości, zakorzeniły się w tradycji zakonu co najmniej od czasów św. Bonawentury, uchodzącego za autora kilku tego rodzaju dewocji: *Corona de Beata Maria Virgine*, *Psalterium Beatae Virginis*, *Psalterium minus quinquagenarum Ave Beatae Virginis*³⁹⁰. Praktykowane przez św. Jana Kapistrana i św. Bernardyna ze Sieny stały się również charakterystycznym elementem pobożności maryjnej lansowanej przez polskich franciszkanów obserwantów, co znalazło odzwierciedlenie w zakonnych źródłach historiograficznych i literackich.

Nazwa nabożeństwa koronki ku czci Maryi (łac. *Corona Virginis Mariae*) nawiązuje do korony - jednego z najbardziej rozpowszechnionych w ikonografii (i średniowiecznej teologii) maryjnej atrybutów Matki Bożej, będącego wyrazem Jej królewskiej godności i nagrodą za Boże Macierzyństwo³⁹¹. Pełne wyjaśnienie znaczenia terminu „korona” jako nazwy modlitwy maryjnej o charakterze pochwalnym daje etymologia słowa *corona* („wieniec”, „nagroda honorowa”, „korona”), które w łacinie średniowiecznej mogło być traktowane jako synonim wyrazów *laus* lub *gloria*³⁹². Propagowana przez bernardynów koronka polegała na odmówieniu 63 *Zdrowaś Maryjo* (analogicznie do liczby lat, które według przekazów apokryficznych miała przeżyć na ziemi Maryja) oraz 7 *Ojcze nasz* (na pamiątkę siedmiokrotnego przelania krwi Chrystusowej) z jednoczesnym rozważaniem siedmiu „smutków” i siedmiu „radości” Matki Bożej. Taką formę nabożeństwa przekazał autor pieśni *Kto chce Pannie Maryi służyć*, powstałej prawdopodobnie około połowy XVI w. w kręgu bernardyńskim³⁹³ i będącej poetyckim „instruktażem” koronki oraz wezwaniem do jej pobożnego odmawiania³⁹⁴. Objasnienie schematu koronki i symbolicznego znaczenia liczby odmawianych modlitw pojawia się w dwóch zwrotkach – poprzedzającej i kończącej opis siedmiu bolesnych wydarzeń z życia Maryi – pierwszej części medytacyjnego materiału tego nabożeństwa:

³⁹⁰ F. M. Willam, *Die Geschichte*, s. 24; W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 123.

³⁹¹ O motywie korony Maryi obecnym w średniowiecznych traktatach teologicznych i ikonografii zob. K. Zalewska, *Alegoria chwały Marii. Związki malarstwa i modlitwy w obrazie z kościoła Bernardynów we Wrocławiu*, w: *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, red. T. Michałowska, Wrocław 1989, s. 300-301.

³⁹² *Corona*, w: *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, red. M. Plezia, t. II, z. 9, Warszawa 1966, kol. 1343; zob. także K. Baus, *Kranz in Antike und Christentum*, Berlin 1941, s. 167.

³⁹³ W. Wydra, *W sprawie autorstwa pieśni „Kto chce Pannie Maryi służyć”*, s. 167; zob. także *Teksty o Matce Bożej*, t. 12, s. 137.

³⁹⁴ Ostatnie wyd. najstarszej wersji tej pieśni, pochodzącej z bernardyńskiego rękopisu z końca XVI w. (BPB, rkps 20/R, s. 284-290) W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 276-280; *Teksty o Matce Bożej*, t. 12, s. 137-141.

*W tej koronce ustawca pierwszy
 Położył modlitew sześćdziesiąt i trzy,
 Bo tyle lat Panna miała,
 Póki na tym świecie z ludźmi mieszkała.*

*Też tu siedm pacierzy mawiamy,
 Siedmioro wylanie krwi wspominamy
 Jezusa, Pana naszego,
 Miłośnika ludu chrześcijańskiego.*

(w. 21-24; 85-88)

Szczególne zamięłowanie Władysława z Gielniowa do tej formy kultu maryjnego, potwierdzone przez zakonną tradycję i eksponowane zwłaszcza w okresie toczącego się z przerwami w XVII i XVIII w. procesu beatyfikacyjnego, jak również przekaz Jana z Komorowa o Gielniowczyku jako autorze *wielu różnych rymowanych dewocji, psalterzy i maryjnych koronek*³⁹⁵ spowodowały, iż w późniejszym okresie chętnie widziano go w roli zarówno autora pieśni jak i pomysłodawcy samego nabożeństwa³⁹⁶. W rzeczywistości miało ono jednak w zakonie franciszkańskim już swoją długoletnią tradycję, co poświadczył także autor pieśni, który w pierwszych zwrotkach utworu przedstawił legendę o niezwykłym pochodzeniu tego nabożeństwa³⁹⁷:

*Ktorą Panna słudze swojemu
 Zjawila, pustelnikowi jednemu,
 Mowiąc: „Kto mnie tak pozdrawia,
 Łaskę sobie u Syna mego zjedna”.*

*O tym słysząc Bernardyn święty,
 Mielością gorącą tej Panny zjęty,
 Przed obraz jej zawsze chadzał,
 Jeszcze żaczkiem będąc koronkę mawiał.*

(w. 5-12)

³⁹⁵ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 292.

³⁹⁶ W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 121.

³⁹⁷ J. J. Kopeć, *Bogarodzica w kulturze polskiej*, s. 350.

Rozszerzoną wersję tej franciszkańskiej legendy, łączącą powstanie koronki z cudownymi zdarzeniami, podał brat Seweryn z klasztoru poznańskiego w autorskim dziełku *Cornula sive Koronka (Corona Virginis Marie)* spisany przed 1526 r., na które złożyły się łacińskie (w tym jedna polska) pieśni maryjne z nutami i exempla, zachęcające do praktykowania maryjnej dewocji³⁹⁸. W pierwszym opowiadaniu, powołując się na franciszkańskie *Fioretti*, przytacza historię tokańskiego medyka imieniem Absalon, który po wstąpieniu do zakonu Braci Mniejszych otrzymał imię Anioł, odzwierciedlające jego duchową postawę jaką się wyróżniał w konwencie. Zapewne jego szczególna pokora i świętość zadecydowały, iż pewnego dnia porwany został do nieba, gdzie ujrzał *dusze niebieskie, jak odmawiały koronkę przed Dziewicą Maryją, która jest najbliższa siedziby Świętej Trójcy. Tam widział liczne tłumy obojga płci w różnych ubiorach, a ilekroć się głęboko skłaniali przed Dziewicą Maryją, tylekroć ona przed nimi powstawała, gdyż sama była wielce pokorna i taką będzie bez końca. Widział więc ów brat Anioł na głowach modlących się korony różnego rodzaju: na jednej głowie złota, na innej srebrna, na tamtego drogich kamieni, na tamtego z pereł (...). A wszystko, co widział, było okazaniem żarliwości modlących się. Spotkał tam również św. Franciszka, który zwrócił się do niego ze słowami: „Powiedz zatem ojcu Janowi, aby naszym braciom po wszystkich klasztorach nakazał się tak modlić co najmniej godzinę”*. Powróciwszy na ziemię opowiedział o objawieniu wspomnianemu bratu, a ten przekazał ją pozostałym, tak iż wkrótce wszyscy bracia z łaski Bożej zaczęli odmawiać koronkę (...). Następnie ojciec Jan niezwłocznie zaczął lud napominać w kazaniu, aby odmawiano sześćdziesiąt trzy „Zdrowaś Maryjo” z siedmioma „Ojcze nasz”. Jak zostało wspomniane dalej w legendzie, św. Bernardyn, uczestnicząc w kazaniach brata Jana poznał koronkę już jako mały chłopiec, przez całe życie odmawiał ją ze szczególną gorliwością i równie żarliwie popularyzował ją wśród ludu. Swoje opowiadanie kończy brat Seweryn słowami: *Tak więc, abyście wierzyli, korona została objawiona z nieba, której nazwy są według Katolikonu: „korona pierwocin”, a w zdrobnieniu „corolla” i „cornula”, po polsku „koronka”*³⁹⁹.

Podobnie jak św. Bernardyn we Włoszech, Władysław z Gielniowa był głównym zelatorem tego maryjnego nabożeństwa w polskiej prowincji franciszkanów obserwantów, co zdaje się potwierdzać zakonna tradycja, do której odwoływali się

³⁹⁸ Wyd. H. Kowalewicz, *Z opowiadań średniowiecznych*, s. 25-84; S. Graciotti, *Włoskie tradycje i synkretyzm kultur w polskiej „Koronce” z początku XVI wieku*, s. 167-168.

³⁹⁹ *Z opowiadań średniowiecznych*, s. 71; por. S. Graciotti, *Włoskie tradycje i synkretyzm*, s. 165.

świadkowie procesu beatyfikacyjnego Gielniowczyka, stwierdzający zgodnie, iż *coronae promotor zelossimus fuit*⁴⁰⁰. Warta odnotowania jest zwłaszcza relacja prokuratora procesu, Wincentego Morawskiego, który charakteryzując maryjną pobożność Władysława wspominał o rozszerzonej wersji tego nabożeństwa, obejmującej dodatkowe modlitwy w różnych intencjach (np. za papieża) i składającej się łącznie z 73 *Zdrowaś Maryjo* i 8 *Ojcze nasz*: *Ćwiczył też i zaprawował ludzie, gdy bywał kaznodzieją, do nabożnego odprawowania i klękania koronki Naświetszej Panny Maryjej, która w sobie ma 73 Pozdrowienia Panny Maryjej, a ośm pacierzy, rachując w to pacierz i Zdrowę Maryję za papieża dla otrzymania odpustu*⁴⁰¹. Na szczególną rolę Gielniowczyka w popularyzowaniu tej formy maryjnej dewocji może wskazywać również fakt, iż polska prowincja zakonu otrzymała specjalne odpusty za odmawianie tej koronki w okresie, kiedy sprawował on urząd wikariusza prowincji. Przywilej ten nadał bernardynom komisarz generalny zakonu, Paulin de Lembis, w liście z dnia 24 sierpnia 1498 r., którego odpis znalazł się w aktach procesu beatyfikacyjnego Władysława z Gielniowa⁴⁰². Obok wymienionych wyżej źródeł dokumentujących żywą wśród bernardynów tradycję odmawiania koronki, należy wspomnieć także o zachowanych w średniowiecznych rękopisach łacińskich wersjach tego nabożeństwa. Cennym zabytkiem jest zwłaszcza koronka z bernardyńskiego rękopisu z pierwszej połowy XVI w., w której obok modlitw *Ave Maria* i *Pater noster* znalazły się również teksty specjalnych modlitw, a cały „scenariusz” nabożeństwa poprzedzają *Preparationes in coronam B. M. Virginis*⁴⁰³.

Poza źródłami literackimi praktykowanie tej formy maryjnej dewocji przez bernardynów potwierdza także unikatowy zabytek gotyckiej plastyki śląskich franciszkanów obserwantów⁴⁰⁴ – obraz tablicowy *Corona beatissime Virginis Marie*,

⁴⁰⁰ Podaję za W. Wydrę, *Władysław z Gielniowa*, s. 121.

⁴⁰¹ W. Morawski, *Opisanie żywota i cudów błogosławionego ojca Ładysława z Gielniowa...*, Kraków 1612, k. E; idem, *Lucerna perfectionis christianae sive Vita b. Ladislai Gielnovii...*, Varsaviae 1633, s. 77-81; por. K. Zalewska, *Alegoria chwały Marii*, s. 302.

⁴⁰² APB, sygn. S-wa-10, s. 158, sygn. S-Wa-11, s. 131-132; na ten temat także L. Wadding, *Annales Minorum seu Trium Ordinum a s. Francisco institutorum*, t. XV, s. 349-350.

⁴⁰³ BPB, rkps 19/R; zob. W. Wydra, *Z badań nad „Skargą umierającego” i „Dialogiem mistrza Polikarpa ze Śmiercią”*, „Studia Polonistyczne” 7(1980), s. 208.

⁴⁰⁴ Odwołanie się w tym miejscu do źródła powstałego i dokumentującego pobożność obserwantów śląskich uzasadnienia zarówno ubóstwo zabytków ikonograficznych z obszaru wikarii polskiej, jak i fakt, że „podziały administracyjne zapewne nie przeszkadzały w rozpowszechnianiu interesującej nas formuły modlitewnej, w pełni odpowiadającej modelowi życia wewnętrznego, jaki był szerzony w całym zakonie”; cyt. za K. Zalewską, *Alegoria chwały Marii*, s. 303. Wychodząc z takiego założenia można więc także przyjąć, iż obrazy o podobnym programie ikonograficznym zdobiły także wnętrza kościołów polskiej prowincji bernardynów.

powstały ok. 1500 r. i pochodzący z kościoła klasztorne we Wrocławiu⁴⁰⁵, który stanowi swego rodzaju wizualną „instrukcję” odmawiania koronki do NMP. Przedstawiona w typie Assunty Maryja otoczona jest przez ośmiu klęczących u jej stóp zakonników (po czterech z każdej strony), trzymających w ręku różańce i banderole z tekstami *Pater noster* i *Ave Maria*. Znajdującą się nad głową Maryi olbrzymią koronę, unoszoną przez postacie aniołów, pokrywa 49 medalionów (w 7 rzędach) wypełnionych scenami figuralnymi z łacińskim komentarzem dotyczącym ich tematyki⁴⁰⁶. Z analizy wszystkich składników programu ideowego tego oryginalnego i monumentalnego obrazu (o wymiarach 5 m × 3,40 m) wynika, iż miał on służyć zarówno celom ściśle dewocyjnym, jako plastyczne obrazowanie chwały Maryi i przysługującej jej z tego tytułu szczególnej czci (wyrażanej zwłaszcza poprzez odmawianie koronki), jaki i katechetycznym, na co wskazuje układ tematyczny przedstawień 49 medalionów. W tym względzie wrocławski obraz potwierdza jednocześnie ilustracyjną oraz dydaktyczną funkcję przedstawień plastycznych w stosunku do propagowanych przez zakon modlitw i praktyk dewocyjnych oraz kaznodziejsko-duszpasterskiej działalności bernardynów⁴⁰⁷.

Drugim, zbliżonym do koronki, nabożeństwem paraliturgicznym praktykowanym przez franciszkanów obserwantów i upowszechnianym przez nich w ramach kultu maryjnego był psalterz maryjny, pod nazwą którego kryje się pierwotna forma modlitwy różańcowej, polegająca na odmówieniu 150 *Ave Maria* (analogicznie do liczby utworów w Psalterzu Dawida) bądź tylu modlitw pochwalnych, zaczynających się często od słów *Ave, Gaude* lub *Salve Maria*, i towarzyszącym temu

⁴⁰⁵ Obecnie przechowywany w Muzeum Narodowym w Warszawie; T. Dobrzeńicki, *Malarstwo tablicowe. Katalog zbiorów. Muzeum Narodowe w Warszawie*, Warszawa 1972, s. 265-267, nr 87; zob. także J. Kostowski, *Świątynie klasztorne bernardynów*, s. 85. Charakterystykę ikonograficzną obrazu, wraz ze szczegółową analizą zawartych w nim treści ideowych, przedstawiła K. Zalewska, *Alegoria chwały Marii*, s. 299-306; eadem, „Corona beatissime Virginis Marie”. *Das mittelalterliche gemalte Marien traktat aus der Bernhardinerkirche in Breslau*, „Zeitschrift für Kunstgeschichte” 55(1992), z. 1, s. 57-65; eadem, *Modlitwa i obraz*, s. 75-104.

⁴⁰⁶ Kolejno (licząc od dołu) obrazują one: 7 Radości Maryi (Zwiastowanie, Nawiedzenie, Narodzenie Jezusa, Pokłon Trzech Króli, Ofiarowanie w świątyni, Odnalezienie w świątyni, Wniebowzięcie), 7 Boleści Maryi (Obrzezanie, Modlitwę na Górze Oliwnej, Biczowanie, Ukoronowanie cierniem, Obnażenie z szat, Przybicie do krzyża, Przebicie boku), 7 chórów niebiańskich (Aniołów, Apostołów, Męczenników, Biskupów, Dziewic, Wdów i Wszystkich Świętych), 7 Grzechów głównych (Pychę, zawiść, Gniew, Lenistwo, Rozpustę, Łakomstwo, Chciwość), 7 Cnót przeciwstawnych tym grzechom (Pokorę, Miłość bliźniego, Cierpliwość, Miłość Boga, Czystość, Umiarkowanie, Ubóstwo), 7 Darów Ducha Św. (Bojaźń Bożą, Rozum, Wiedzę, Siłę, Radę, Umiejętność, Mądrość) oraz 7 grup ludzi oddanych pod opiekę Maryi (Rodziców, Duchownych, Świeckich, Zakonników, Pozostających w potrzebie, Grzeszników, Zmarłych. Tytuł obrazu wypisany jest na banderoли biegnącej pod koroną Maryi; podają za K. Zalewską, *Alegoria chwały Marii*, s. 299-300.

⁴⁰⁷ Por. J. Kostowski, *Świątynie klasztorne bernardynów*, s. 86.

rozważaniu bolesnych i radosnych wydarzeń z życia Maryi i jej Syna⁴⁰⁸. Sięgająca swymi początkami XII wieku i praktykowana głównie w kręgach zakonnych dewocja ta przyjmowała różne formy i ulegała coraz większemu upowszechnieniu, zwłaszcza od lat siedemdziesiątych XV w., kiedy inicjatywę popularyzowania modlitwy różańcowej wśród szerokich rzesz społeczeństwa przejęli dominikanie. Nazwa *rosarium* (łac. ogród różany lub wieniec spleciony z róż), stosowana zamiennie z *psalterium* począwszy od XIV wieku⁴⁰⁹, wyrażała charakter tego nabożeństwa jako hołdu składanego Maryi w postaci wieńca ze 150 modlitewnych „róż”. Główny propagator tego nabożeństwa, dominikanin z Bretanii, Alan de la Roche (zm. 1475) – autor traktatu *Psalterium Mariae* i twórca znanej legendy o cudownym pochodzeniu tej modlitwy (objawionej św. Dominikowi przez Matkę Bożą) – stosując tradycyjną nazwę, uznał termin *rosarium* za zbyt świecki i nieodpowiedni dla maryjnej dewocji⁴¹⁰. Mimo to coraz częściej zastępowała ona nazwę *psalterium* (a także inne, rzadziej pojawiające się nazwy, jak *sertum* i *corona*), zwłaszcza w odniesieniu do terminologii przyjmowanej w językach narodowych⁴¹¹.

Aktywny udział polskich franciszkanów obserwantów w zakresie popularyzacji tej dewocji potwierdza m.in. dokonany w środowisku bernardyńskim przekład *Psalterium beatissime ac gloriosissime Virginis Marie* św. Edmunda arcybiskupa Canterbury (zm. 1242), zachowany w zakonnym rękopisie z pierwszej połowy XVI wieku⁴¹². Wartość źródłową tego liczącego 150 zwrotek (855 wierszy) i opatrzonego nutami psalterza maryjnego wzmacnia fakt, iż jest on jedynym znanym średniowiecznym zabytkiem tego rodzaju modlitewnej twórczości w języku polskim.

Ekspozowany we franciszkańskiej duchowości kult męki Pańskiej i Maryi jak *Mater dolorosa* wpłynął na powstanie typowo bernardyńskiej odmiany psalterza maryjnego, jakim był *Żołtarz* (psalterz) *Jezusow*. Autorstwo tej dewocji przypisuje się Władysławowi z Gielniowa, który w pieśni pasyjnej *Jezusa Judasz sprzedał za pieniądze nędzne* zawarł „scenariusz” żołtarza oraz materiał do rozważań podejmowanych w

⁴⁰⁸ K. Zalewska, *Modlitwa i obraz*, s. 8; J. J. Kopeć, *Bogarodzica w kulturze polskiej*, s. 353.

⁴⁰⁹ Określenie to pojawia się m.in. w nazwie psalterza autorstwa Henryka z Egher, kartuza z Kalkaru (zm. 1408) – *Psalterium sive Rosarium* oraz w traktacie z 1434 r. *De commendatio Rosarii*, którego autorem był Adolf z Essen, przeor kartuzów w Trewirze i duchowy opiekun św. Dominika; K. J. Klinkhammer, *Adolf von Essen und seine Werke*, Frankfurt 1972, s. 83-85, 136.

⁴¹⁰ T. Kłak, *Geneza różańca*, s. 303; J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 402.

⁴¹¹ K. Zalewska, *Modlitwa i obraz*, s. 11.

⁴¹² BPB, sygn. 19/R; wyd. W. Wydra, W. R. Rzepka, *Teksty polskie z pierwszej połowy XVI wieku (z rękopisu nr 19/R Biblioteki Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie) cz. II*, SO 36(1979), s. 131-154; komentarz: ibidem, 37(1980), s. 134-135.

trakcie tego nabożeństwa⁴¹³. Odmawianiu 150 *Zdrowaś Maryjo* i 15 *Ojcze nasz* miało towarzyszyć rozmyślanie nad pasją Chrystusa, przedstawioną w 15 zwrotkach pieśni. Każda z nich to temat jednej medytacji, której odpowiadała „dziesiątka” żołtarza (10 *Zdrowaś Maryjo* i jedno *Ojcze nasz*):

*Trzykroć pięćdziesiąt mowcie: „Zdrowa bądź Maryja”,
A jeden pacierz poście za każdym dziesiątkiem;
Piętnaście rozmyślenia w Bożym umęczeniu
Są do nieba stopienie, duszne oświecenie. Amen.*

(w. 65-68)

Poza wielokrotnie powtarzaną modlitwą *Pozdrowienia anielskiego*, maryjny wymiar tego nabożeństwa zaznacza się także w jego warstwie medytacyjnej, eksponującej wątek *compassio Mariae*, oraz w intencji wyrażonej przez autora pieśni:

*Jezusow żołtarz czcicie i często śpiewajcie,
Maryję pozdrawiajcie, k tej sie uciekajcie;
Maryja, przez boleści, ktore jeś cirpiała,
Oddal od nas złości, daj wieczne radości.*

(w. 61-64)

W przeciwieństwie do stosunkowo dobrze udokumentowanych nabożeństw o charakterze różańcowym, niewiele przekazów źródłowych odnosi się do propagowanych przez bernardynów godziniek – nabożeństwa wotywnego o prostym układzie poetyckim, opartym na godzinach kanonicznych (w typie tzw. małego oficjum), „ku czci boskich osób, ich przymiotów i tajemnic oraz NMP i świętych”⁴¹⁴. Jedynym średniowiecznym zabytkiem tego rodzaju dewocji, który można z dużym prawdopodobieństwem łączyć z kręgiem bernardyńskim, są tzw. *Godzinki Wacława* pochodzące z rękopisu sporządzonego w latach 1476-1489 przez rektora krakowskiej szkoły katedralnej i profesora uniwersytetu, Wacława Ubogiego z Brodni⁴¹⁵. Rękopis ten zawiera teksty trzech modlitw: 1. godzinki o Matce Boskiej, będące przekładem, w dużym stopniu parafrazą, brewiarzowego oficjum o Niepokalanym Poczęciu włoskiego

⁴¹³ Charakteryzując ten utwór jako „instruktaż” *Żołtarza Jezusow* korzystam z wydanego przez W. Wydrę tekstu rękopisu Bibl. Raczynskich w Poznaniu, sygn. 1362 (7), s. 2-3v; Władysław z Gielniowa, s. 270-274 (transliteracja i transkrypcja).

⁴¹⁴ J. Kopeć, *Godzinki*, w: EK, t. 5, kol. 1238.

⁴¹⁵ Rękopis ten, pochodzący z Biblioteki Uniwersyteckiej w Budapeszcie (sygn. VI Slav. 2) odnalazł w 1870 r. A. Przeździecki; tekst wydany dwukrotnie przez L. Malinowskiego, *Modlitwy Wacława. Zabytek języka polskiego w XV wieku*, Pamiętnik AU w Krakowie, Wyd. Filol. i Hist.-Filoz., Kraków 1875, s. 1-104 (drugie wyd. Kraków 1887); ostatnie wyd. W. Wydra, W. R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska*, s. 34-37.

franciszkanina Leonarda Nogaroli (*Sicut ilium*), zatwierdzonego przez papieża Sykstusa IV w 1476 roku; 2. godzinki o św. Annie i *wszystkim jej plemieniu*; 3. godzinki o Aniele Stróžu (*o włosnym Aniele*)⁴¹⁶. Na bernardyńską proveniencję *Godzinek Wacława*, przynajmniej dwóch pierwszych nabożeństw, może wskazywać franciszkańskie autorstwo oficjum o Niepokalanym Poczęciu oraz silnie eksponowany przez bernardynów kult św. Anny i związany z nim kult Niepokalanego Poczęcia NMP.

Warto w tym miejscu wspomnieć także o hipotezie W. Wisłockiego, który przypisał autorstwo godzinek o św. Annie i *wszystkim jej plemieniu* Władysławowi z Gielniowa. Tekst ten miał on ponoć ułożyć około 1475 r. dla bractwa św. Anny w Warszawie; tą drogą godzinki trafiły do konfraterni w Krakowie, która będąc w posiadaniu już wszystkich trzech tekstów, udostępniła je ok. 1482 r. Wacławowi z Brodni. Pogląd ten, za którym poszło wielu kolejnych badaczy (L. Malinowski, A. Brückner, A. Prochaska, K. Górski i in.)⁴¹⁷, wyraził Wisłocki w referacie pt. *Wacław de Brodnia Ubogi i jego rękopisy* wygłoszonym 5 XI 1883 r. na posiedzeniu Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności w Krakowie. Jedynym śladem dokumentującym to wystąpienie, poza krótką wzmianką w dziale sprawozdań w Rozprawach Akademii Umiejętności, jest dziennikarska notatka z krakowskiego „Czasu”, z 10 XI 1883 r., w której najważniejsza informacja, dotycząca podstaw źródłowych tezy Wisłockiego, ograniczona została do stwierdzenia, iż prelegent odwoływał się do „licznych danych, tak drukowanych, jak rękopiśmiennych”⁴¹⁸. Omawiając wnikliwe kwestię przypisywanego Władysława z Gielniowa autorstwa godzinek o św. Annie, W. Wydra tak ustosunkowuje się do niej w konkluzji wyводу: „W tej sytuacji twierdzenia Wisłockiego, utrwalone wyłącznie w gazetowym sprawozdaniu i nie podbudowane jakimikolwiek argumentami, należy zdecydowanie odrzucić, bowiem nie ma żadnych poszlak, które upoważniałyby do doszukiwania się związków między godzinkami o św. Annie (czy ewentualnie pozostałymi częściami *Godzinek Wacława*) a Władysławem z

⁴¹⁶ J. Wojtkowski, *Powstanie Godzinek o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Marii Panny z Modlitw Wacława*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 2(1955), s. 23-28; o *Godzinkach Wacława* także idem, *Kult Matki Bożej w polskim piśmiennictwie XV wieku*, „Studia Warmińskie” III(1966), s. 225-233; T. Borcz, *Polskie modlitewniki XV i XVI stulecia*, Pelplin 1969, s. 79-80; K. Rymut, *Uwagi o języku „Modlitw Wacława”*, *Prace Filologiczne* 32(1985), s. 305-322; M. Cybulski, *Fleksja „Modlitw Wacława”*, w: *Polszczyzna średniowieczna i renesansowa*, Łódź 1990, s. 159-172; J. J. Kopeć, *Bogarodzica*, s. 325-326.

⁴¹⁷ L. Malinowski, *Modlitwy Wacława*, s. XI-XII; A. Brückner, *Literatura religijna*, t. 3, s. 100; A. Prochaska, *Modlitewnik czy godzinki staropolskie? (Wacława)*, „Pamiętnik Literacki” XIII(1914-1915), s. 50; K. Górski, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*, cz. 1, Lublin 1962, s. 62.

⁴¹⁸ „Czas” nr 256 z dn. 10 XI 1883 r., s. 2, rubryka: „Wiadomości artystyczne, literackie i naukowe”; podają za W. Wydrą, *Władysław z Gielniowa*, s. 81, przyp. 8, s. 181.

Gielniowa, oczywiście nie tylko jako ich autorem, ale i jako tłumaczem lub redaktorem”⁴¹⁹.

Eksponowany we franciszkańskiej duchowości nurt pasyjny przejawiał się także a propagowaniu przez bernardynów nabożeństwa drogi krzyżowej – praktyki dewocyjnej o charakterze ludowym, powstałej jako odpowiedź na zakorzenioną w świadomości religijnej wiernych potrzebę wizualizacji męki Pańskiej, symbolicznego odtwarzania jej przebiegu, ułatwiającego kontemplację wydarzeń zbawczych⁴²⁰. Mająca swe źródło w nurcie europejskiej pobożności pasyjnej, skupionej wokół wydarzeń i miejsc wpisanych w temat *passio Domini*, droga krzyżowa kształtowała się w średniowieczu stopniowo i dopiero w XVII wieku przyjęła ostateczną postać jako nabożeństwo polegające „na rozważaniu męki Chrystusa połączonym z duchowym przejściem symbolicznej trasy wytyczonej 14 stacjami oznaczonymi przez krzyże, a najczęściej także zaopatrzonymi w plastyczne przedstawienia dramatu pasyjnego”⁴²¹. Na genezę drogi krzyżowej, występującej w pierwotnej postaci począwszy od XV wieku, złożyły się dwie odrębne, lecz związane tematycznie formy dewocyjne. Pierwsza z nich to oparta na wielowiekowej tradycji praktyka peregrynacji do Ziemi Świętej w celu nawiedzenia jerozolimskich „stacji” drogi Chrystusa na Golgotę⁴²². Realizowane przez pielgrzymów cykle pasyjne (zwykle dłuższe, obejmujące tzw. drogę pojmiania, z pierwszą stacją Ogrójca, i drogę krzyża, zaczynającą się od pałacu Piłata) już w XV wieku zaczęły uzyskiwać w Europie swoje odpowiedniki w postaci tzw. kalwarii symbolicznie odtwarzających jerozolimskie miejsca naznaczone cierpieniem Jezusa⁴²³. Bezpośrednim źródłem, z którego rozwinęła się właściwa (nowożytna) forma

⁴¹⁹ Ibidem, s. 81.

⁴²⁰ Podstawowa literatura na temat rozwoju tego nabożeństwa w średniowieczu: A. K. Kneller, *Geschichte der Kreuzwegandacht von den Anfängen bis zur völligen Ausbildung*, Freiburg 1908; H. Thurston, *The Stations of the Cross*, London 1966; N. Eckmann, *Kleine Geschichte des Kreuzweges*, Regensburg 1968. Wśród polskich badaczy zagadnieniem tym zajmował się głównie J. J. Kopeć, *Dzieje nabożeństwa drogi krzyżowej w Polsce*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 21(1974), z. 4, s. 37-65; *Droga krzyżowa. Dzieje nabożeństwa i antologia współczesnych tekstów*, Poznań 1987 (wyd. II); *Droga krzyżowa*, w: EK, t. 4, kol. 215-220; *Nabożeństwa pasyjne. Historia i współczesne dostosowanie pastoralne*, w: *Kult Męki Pańskiej. Historia i terażniejszość*, red. H. D. Wojtyska, Olsztyn 2001, s. 75-104.

⁴²¹ J. J. Kopeć, *Nabożeństwa pasyjne*, s. 91.

⁴²² Określenie *statio* w odniesieniu do miejsc w Jerozolimie związanych z męką Chrystusa użyte zostało po raz pierwszy przez angielskiego pielgrzyma Williama Wey’a, peregrynującego do Ziemi Świętej w latach 1458-1472 (*loca sancta in stationibus Jerusalem*); J. J. Kopeć, *Droga Krzyżowa*, Poznań 1987, s. 33; W. Smereka, *Droga krzyżowa w Jerozolimie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 17(1964), s. 24-34.

⁴²³ Pierwsze obiekty sakralne znane pod nazwą kalwarii pojawiają się na ziemiach polskich dopiero w XVII w. jako jeden z przejawów potrydenckich przemian religijności katolickiej. Szerzej na ten temat: J. J. Kopeć, *Kalwarie i cykle Drogi Krzyżowej w kulturze polskiej oraz ich związki z topografią Jerozolimy*, w: *Jerozolima w kulturze europejskiej*, red. P. Paszkiewicz, T. Zadrozny, Warszawa 1987, s. 225-237; E. Bilska, *Przemiany kulturowych i religijnych funkcji kalwarii w Polsce*, w: *Przestrzeń i sacrum. Geografia*

drogi krzyżowej to praktykowane w okresie późnego średniowiecza trzy dewocje pasyjne (określane przez J. J. Kopcia jako „praformy drogi krzyżowej”), w których rozważanie męki Chrystusa koncentrowało się jedynie na wybranych jej aspektach⁴²⁴. W charakterze tych nabożeństw przejawiała się wyraźnie mentalność i wyobrażenia współczesnego człowieka, dla którego ujęcie tematu *passio Domini* musiało mieć zawsze wymiar realistyczny i szczegółowy. Stąd tematem pierwszej tego rodzaju dewocji, popularnej głównie w krajach północnoeuropejskich, były upadki Jezusa pod krzyżem, których liczba, utrwalona w literaturze dewocyjnej, wahała się od 3 do 32 upadków⁴²⁵. Bardziej rozpowszechnione w tym okresie było nabożeństwo, w którym wydarzenia Wielkiego Czwartku i Piątku rozważane były w kontekście „dróg” (przejść, etapów), jakie przebył w tych dniach Chrystus. Podobnie jak w kulcie upadków Jezusa, również schemat tej dewocji nie był jednolity. Literatura religijna XV i XVI w. przekazała „scenariusze” nabożeństwa, w których liczbie 9, 10 bądź 11 dróg, przedstawionych w różnym porządku, odpowiadały także różne formy kultu. W książce *Passionis dominicae sermo historialis* Gabriel Biel (zm. 1495 r.) wspomina o praktyce odwiedzania przez wiernych 10 kościołów dla uczczenia 10 dróg Chrystusa; z kolei w instrukcja Kościoła niemieckiego z ok. 1520 r. przekazuje informację o zwyczaju stawiania przy drodze do kościoła 11 kolumn na pamiątkę dróg Zbawiciela⁴²⁶. Trzecia praktykowana w tym okresie dewocja pasyjna koncentrowała się na kulcie tzw. „stacji” – wydarzeń, które w świetle przekazu ewangelicznego oraz tradycji miały miejsce w trakcie męki Chrystusa. Owe „zatrzymania” Jezusa powiązane były bezpośrednio z Jego drogami, stąd w różnych formach tego nabożeństwa występowały zwykle jako końcowe momenty kolejnych etapów Chrystusowej drogi na Kalwarię. Należy przy tym zaznaczyć, iż każda z wymienionych powyżej praktyk zaliczała się do jednego z dwóch cykli bądź serii (upadków, dróg i zatrzymań Jezusa), zależnie od tego, czy podejmowany przez nią temat Pasji przyjmował najszerszą wersję (począwszy od wydarzeń Wielkiego Czwartku), czy ograniczał się tylko do ostatniego, głównego etapu drogi na Golgotę.

kultury religijnej w Polsce i jej przemiany w okresie od XVII do XX w. na przykładzie ośrodków kultu i migracji pielgrzymkowych, red. A. Jackowski i in., Kraków 1995, s. 201- 220; E. Bilska, *Kalwaria Zebrzydowska jako wzór dla innych kalwarii na ziemiach polskich*, „Peregrinus Cracoviensis” 2(1995), s. 143-162.

⁴²⁴ J. J. Kopeć, *Nabożeństwa pasyjne*, s. 91.

⁴²⁵ Najczęściej spotykanym w przekazach jest cykl siedmiu upadków odpowiadający godzinom kanonicznym lub dniom tygodnia; spotyka się także często schemat 5, 12 bądź 15 upadków; J. J. Kopeć, *Droga Krzyżowa*, s. 29.

⁴²⁶ J. J. Kopeć, *Droga Krzyżowa*, s. 30.

Z uwagi na występującą w XV-XVI wieku różnorodność pierwotnych form nabożeństwa drogi krzyżowej trudno jednoznacznie stwierdzić, jaką postać przyjmowała ta dewocja w środowisku bernardyńskim. Jedynym przekazem, z którego daje się odczytać schemat drogi krzyżowej odprawianej przez braci i popularyzowanej przez nich wśród wiernych, jest medytacyjna pieśń pasyjna, zachowana w zakonnych kancjonałach w dwóch, niewiele różniących się wersjach. W *Kancjonale puławskim* występuje ona pod tytułem *Pieśń o drogach Pana Jezusowych czasu męki jego niewinnej* (inc. *Krystus, Syn Boga żywego*). Rękopis kórnicki zawiera pełny tekst tej pieśni, której tytuł brzmi *O umęczeniu Pana Jezusowym nabożna kancycja* (inc. *Jezus, syn Boga żywego*)⁴²⁷. Pierwszy tytuł utworu pozwala łączyć tę kompozycję z nabożeństwem rozważania męki Chrystusa w kontekście Jego „dróg”. Wskazuje na to również analiza treści obu tekstów, które poza niewielkimi różnicami składają się na „scenariusz” medytacyjnego nabożeństwa *o drogach Pana Jezusowych*. Dzieliąc mękę Chrystusa na dziewięć (wersja z *Kancjonału kórnickiego*) bądź dziesięć (tekst z *Kancjonału puławskiego*) etapów autor przyporządkował każdemu z nich określone wydarzenia, akcentując przy tym wyraźnie wątek *compassio Mariae*. W tym kontekście można stwierdzić, iż na schemat bernardyńskiej drogi krzyżowej składało się nabożeństwo do dróg Chrystusa połączone z rozważaniem zdarzeń pasyjnych, czyli stacji. Wymieniona w pieśni pierwsza droga Jezusa obejmuje takie wydarzenia, jak zdrada Judasza, pojmanie Jezusa w Ogrójcu i zanurzenie Go w potoku Cedron w trakcie drogi do Annasza; druga – cierpienie Matki Bożej szukającej Jezusa w mieście i przesłuchanie u Annasza; trzecia – odesłanie Jezusa do Kajfasza i pierwsze biczowanie; czwarta – sąd u Piłata i odesłanie Jezusa do Heroda; piąta – Maryja podąża za Synem, który zostaje wyszydzony przez Heroda; szósta – biczowanie i cierniem ukoronowanie u Piłata; siódma – umycie rąk przez Piłata i uwolnienie Barabasa, ósma – Jezus skazany na śmierć i obciążony krzyżem, spotkanie z Matką, pomoc Szymona z Cyreny, obnażenie z szat i ukrzyżowanie; dziewiąta – podniesienie krzyża, napojenie Jezusa żółcią i octem, Jego modlitwa za prześladowców, śmierć Chrystusa; dziesiąta – lament Maryi, zdjęcie z krzyża, złożenie do grobu, powrót płaczącej Matki do miasta.

⁴²⁷ Ostatnie wyd. *Polskie pieśni pasyjne*, s. 150-157; por. M. Korolko, Wstęp do: *Polskie pieśni pasyjne*, s. 32.

5.2. Wspólnoty tercjarские i bractwa

Paraliturgiczne nabożeństwa maryjne i pasyjne nie były jedyną formą praktyk dewocyjnych, jakie proponowali wiernym franciszkanie obserwanci. Dla tych, którzy pragnęli pogłębić swoje życie duchowe i bardziej aktywnie realizować naukę Chrystusa, organizowane były przy bernardyńskich klasztorach wspólnoty tercjarские oraz bractwa dewocyjne, będące jedną z charakterystycznych dla późnego średniowiecza społecznych form życia religijnego.

Brak właściwej podstawy źródłowej nie pozwala na szczegółową charakterystykę bernardyńskiego tercjarstwa w XV i pierwszej połowie XVI wieku. Zachowane fragmentarycznie i często przygodne przekazy zdają się jednak potwierdzać, iż polscy obserwanci byli wierni franciszkańskiej tradycji zrzeszania świeckich w tzw. Trzecim Zakonie, będącej jedną z najważniejszych i trwałych form propagowania duchowości zakonu. Z dużym prawdopodobieństwem można przyjąć, iż przy każdym powstającym klasztorze skupiali się w krótkim czasie ci, którzy nie rezygnując całkowicie ze świeckiej formy życia chcieli naśladować postawę św. Franciszka i praktykować jego naukę. Jak twierdzi K. Kantak, „Trzeci Zakon musiał mieć rozwój bardzo znaczny, bo jeszcze za życia św. Kapistrana spotykamy *ministra* Tercjarzy w osobie Bartłomieja w 1455 r. donoszącego mu o postępach tercjarstwa”⁴²⁸.

Pojawiające się w źródłach zakonnych przygodne informacje o bernardyńskim tercjarstwie odnoszą się głównie do grup kobiet⁴²⁹ prowadzących życie wspólne jednak enigmatyczność tych przekazów oraz brak ich szczegółowego opracowania sprawia, iż charakter życia tych wspólnot wciąż pozostaje nie do końca rozpoznany⁴³⁰. Tym, co nie ulega wątpliwości jest fakt, iż tercjarki, zwane też beginkami, begudkami, kletkami i bernardynkami⁴³¹, zrzeszały się w domach położonych blisko klasztorów bernardynów, lecz w przeciwieństwie do franciszkańskich zakonnic nie składały ślubu ubóstwa (jedynie ślub czystości i posłuszeństwa) i nie obowiązywała je klauzura.

⁴²⁸ To jedyny znany imiennie średniowieczny minister III Zakonu. Brak w nekrologach zakonnych innych braci obdarzonych tą funkcją może sugerować, iż duchowa opieka nad tercjarzami sprawowana była przez gwardiana bądź kaznodzieję danego klasztoru; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 155.

⁴²⁹ Interesującą, i wydaje się unikatową, informację na temat analogicznych grup męskich przekazały akta miejskie Poznania, w których odnotowano, iż w 1487 r. wspólnota (co najmniej 5) tercjarzy otrzymała od tercjarki Doroty samodzielny dom w pobliżu budynku należącego do jej wspólnoty; APP, Akta m. Poznania I 295, s. 90; podaję za J. Wiesiołowskim, *Problemy społeczne*, s. 365.

⁴³⁰ Por. A. M. Wyrwa, *Średniowieczna sieć klasztorów w Wielkopolsce i na Kujawach*, s. 109; J. Wiesiołowski, *Środowiska kościelne i kultura*, s. 298-299; T. M. Trajdos, *Tercjarki w średniowiecznym Lwowie*, w: *Nihil superfluum esse*, s. 505 n.

⁴³¹ M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 109; na temat nazewnictwa bernardyńskich tercjarek por. K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 255; H. E. Wyczawski, *Kraków – św. Koleta*, s. 522.

Udokumentowane źródłowo (dla XV i pierwszej połowy XVI w.) jest istnienie tego rodzaju wspólnot w pobliżu klasztoru bernardynów w: Krakowie (od 1453 r.), Wschowie (po 1456 r.), Kaliszu (po 1456 r.), Poznaniu (ok. 1457 r.), Przeworsku (po 1465 r.), Kościanie (po 1472 r.), Lwowie (w 1480 r.), Bydgoszczy (po 1480 r.), Kobylinie (ok. 1491 r.), Wilnie (ok. 1495 r.), Kownie (ok. 1500 r.), Radomiu (ok. 1500 r.), Warszawie (ok. 1500 r.), Lublinie (przed 1535 r.) i Warcie (ok. 1538 r.)⁴³². Pozostając pod duchową opieką miejscowych konwentów braci i żyjąc wskazaniem reguły III Zakonu, bernardyńskie kletki utrzymywały się prawdopodobnie z pracy własnych rąk a być może także z jałmużny⁴³³. Również ich skład społeczny odzwierciedlał franciszkańskie ideały, ponieważ w szeregi tercjarek wstępowały zarówno mieszczańki jak i kobiety wywodzące się z rodów szlacheckich⁴³⁴.

Jedyną wspólnotą, która już w średniowieczu przekształciła się w regularny konwent żeński, była grupa krakowskich „siostr trzeciego zakonu” zamieszkujących dom przed Bramą Mikołajską. W 1459 r. przeniosły się one na Stradom, do ufundowanego przez Hińczę z Rogowa drewnianego klasztoru i kościoła p.w. św. Agnieszki, gdzie po dwóch latach przyjęły klauzurę (żyjąc nadal według reguły tercjarzkiej)⁴³⁵. O żywotności idei tercjarzkiego (nieklauzurowego) życia wśród mieszkanek Krakowa świadczy fakt, iż w tym samym czasie (ok. 1458 r.) powstały dwa kolejne domy bernardyńskich tercjarek św. Kolety – jeden na Stradomiu, w pobliżu klasztoru braci, a drugi, mniejszy na Kazimierzu⁴³⁶.

Pośrednim źródłem wskazującym na aktywność obserwantów w dziedzinie zrzeszania przy klasztorach grup tercjarek i tercjarzy oraz dbałości o ich duchową kondycję mogą być także zachowane w bernardyńskich rękopisach polskie przekłady Reguły III Zakonu św. Franciszka. Warto wspomnieć tu choćby zabytek pochodzący z rękopisu Biblioteki Kórnickiej datowany na lata 1513-1523, w którym tekst Reguły poprzedza szereg przeznaczonych dla tercjarek i tercjarzy tekstów o charakterze katechetyczno-dewocyjnym: formuła ślubowania składanego przez braci i siostry,

⁴³² *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 502-562.

⁴³³ J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 91; T. M. Trajdos, *Tercjarki w średniowiecznym Lwowie*, s. 515.

⁴³⁴ J. Wiesiołowski, *Problemy społeczne klienteli bernardynów poznańskich*, s. 364; W. F. Murawiec, *Bernardyni warszawscy*, s. 152-153; A. Bartoszewicz, *Klasztory bernardyńskie*, s. 563-564; Z. Wielgosz, *Klasztor w miejskim środowisku Kościana*, s. 562; T. M. Trajdos, *Tercjarki w średniowiecznym Lwowie*, s. 516-519; M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 109.

⁴³⁵ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 194-195; K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 16, 256; H. E. Wyczawski, *Kraków – św. Agnieszka*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 517; J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 91; K. Ożóg, *Klasztorna geografia średniowiecznego Krakowa*, s. 229.

⁴³⁶ H. E. Wyczawski, *Kraków – św. Koleta, Kazimierz*, w: *ibidem*, s. 522-524.

Dwoje nawyższe przykazanie, zanotowane w trzech wersjach *Dziesięcioro przykazanie Boże* (w tym dwa dekalogi rymowane), tekst spowiedzi powszechnej, *Dziesięć reguł albo nauk ku uznaniu grzechu śmiertelnego*, a całości dopełniają *Odpusty ludziom świeckim w kościele brackim*⁴³⁷. Wstępujący do III Zakonu za pośrednictwem bernardynów, podobnie jak pozostali „franciszkańscy” członkowie tej wspólnoty, zobowiązani byli do przestrzegania reguły i wszystkich wynikających z niej zasad oraz praktyk religijnych, jak np. obowiązek codziennego odmawiania brewiarza (w przypadku *illiteratorum* zastępowany odpowiednią liczbą *Ojcze nasz* i *Zdrowaś Maryjo*). Otrzymywali również te same przywileje wynikające z przynależności do zakonu św. Franciszka, przede wszystkim prawo do pochówku w habicie oraz miejsce w modlitewnej pamięci wspólnoty. Jednak w świetle tak skromnych przekazów źródłowych bez odpowiedzi pozostanie najważniejsze pytanie o społeczny zasięg bernardyńskiego tercjarstwa oraz o jego specyfikę, poprzedzone pytaniem o to, czy w ogóle przejawiało ono określone, sobie tylko właściwe cechy.

Z tych samych powodów trudno określić poziom zaangażowania pierwszych pokoleń bernardynów w organizowanie przy klasztorach bractw – stowarzyszeń o charakterze religijnym⁴³⁸. Najstarszym potwierdzonym źródłowo, i jednocześnie jedynym znanym bractwem tego zakonu działającym w XV wieku na ziemiach polskich, jest konfraternia św. Bernardyna założona w 1462 r. we Lwowie (kościół pod wezwaniem św. Andrzeja i Bernardyna ze Sieny) - przez wikariusza prowincji Bonawenturę z Bawarii⁴³⁹. Utworzona z myślą o dobrodziejach klasztoru, w krótkim czasie stała się typowym bractwem o charakterze dewocyjnym, ponadstanowym,

⁴³⁷ Bibl. Kórn., rkps 99; s. 29-80; wyd. M. Muszyński, *Glosy, zapiski i niektóre teksty polskie w starych drukach i rękopisach Biblioteki Kórnickiej do roku 1550. Cz. II*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 9-10(1968), s. 224-243.

⁴³⁸ B. Kumor, *Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym*, „Prawo Kanoniczne” 10(1967), z. 1-2, s. 289-356; E. Wiśniowski, *Bractwa religijne na ziemiach polskich w średniowieczu*, „Roczniki Humanistyczne” 17(1969), z. 2, s. 51-81; H. Zaremska, *Bractwa w średniowiecznym Krakowie. Studium form społecznych życia religijnego*, Wrocław 1977; J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 399-404; S. Litak, *Bractwa religijne w Polsce przedrozbiorowej XIII-XVIII w. Rozwój i problematyka*, „Przegląd Historyczny” 88(1997), z. 3-4, s. 499-523, 594-595. W ujęciu regionalnym ostatnio także: P. Oliński, *Rola średniowiecznych bractw religijnych w życiu miejskim na przykładzie toruńskiego bractwa kaletników, torebkarzy i rękawiczników*, w: *Studia nad dziejami miast i mieszczaństwa w średniowieczu*, red. M. Bogucka, t. I, Toruń 1996, s. 77-91; M. Słoń, *Wspólnoty religijne w XV-wiecznym Lwowie*, w: ibidem, s. 117-130; K. Guzikowski, *Bractwo kalendowe w życiu religijnym średniowiecznych miast Pomorza Zachodniego*, w: *Ecclesia et civitas*, s. 223-226; W. Rozynkowski, *Brackie dokumenty odpustowe w wielkich miastach pruskich w średniowieczu*, w: ibidem, s. 227-232.

⁴³⁹ K. Katak, *Bernardyni*, t. I, s. 156; H. Wyczawski, *Bractwo św. Bernardyna*, „Caritas” 3(1947), nr 27, s. 313; idem, *Lwów*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 193 (tu podana błędnie data erekcji bractwa – 1481 r.); M. Słoń, *Wspólnoty religijne*, s. 125.

którego członkowie zobowiązani byli do określonych praktyk religijnych oraz misji charytatywnej. Jedynym źródłem dokumentującym działalność tej korporacji jest *Regestrum Fraternitatis s. Bernardini* - 34-stronicowy rękopis zawierający akt erekcyjny bractwa, statut i spis jego członków za lata 1462-1570, przechowywany obecnie w Archiwum Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie⁴⁴⁰. Szczególna wartość źródłowa tego manuskryptu wynika z faktu, iż przy imionach większości członków pojawia się adnotacja dotycząca miejsca pochodzenia i zamieszkania, stanu społecznego, w przypadku mieszczan uzupełniona zwykle o informacje na temat wykonywanego zawodu. Na tej podstawie można stwierdzić, iż lwowskie bractwo św. Bernardyna było organizacją, w której nie istniały ograniczenia ze względu na pochodzenie społeczne, przynależność stanową czy płeć. Obowiązująca w nim zasada równości społecznej wpłynęła na wielką popularność tego bractwa wśród najniższych warstw, stąd najliczniej reprezentowaną w korporacji grupę tworzyli przedstawiciele lwowskiego pospólstwa, zarówno polskiego jak i niemieckiego, głównie mieszkańcy Halickiego Przedmieścia, na którym zlokalizowany był klasztor bernardyński. Stosunkowo liczny udział w brackiej wspólnotcie przedstawicieli okolicznej szlachty i miejscowego patrycjatu podyktowany był zapewne tym, iż przynależność do bractwa pozwalała na wejście w konfraternię z klasztorem, co z kolei gwarantowało trwałe (także po śmierci) uczestnictwo w modlitwach zakonu. O popularności lwowskiej korporacji świadczą zanotowane w *Regestrum* imiona członków pochodzących z bardziej odległych od Lwowa terenów wiejskich (przedstawiciele szlachty z Podola, Ziemi Przemyskiej i Chełmskiej) oraz mieszkańców takich miast jak Przemyśl, Przeworsk, Kołomyja, Halicz, Buczacz, Sokal i in. Należy przy tym zaznaczyć, iż we właściwej religijno-charytatywnej działalności bractwa, czynny udział mieli tylko lwowscy konfratry, podczas gdy zamiejscowi pełnili jedynie funkcję „członków wspierających”⁴⁴¹. Na szeroki zasięg społeczny bractwa św. Bernardyna i jego popularność wskazują także imiona konfratrów o pochodzeniu chłopskim, rekrutujących się z okolicznych wsi, zwłaszcza z Prus, Zimnej Wody i Kleparowa, oraz zapiska informująca o tym, iż w 1481 r. do wspólnoty tej przyłączyły się także dwie (jedyne) bernardyńskie tercjarki – Agnieszka i Anna⁴⁴².

⁴⁴⁰ APB, sygn. XXII-h-1; opis tego manuskryptu: K. Grudziński, *Średniowieczne rękopisy archiwalno-biblioteczne*, s. 66; H. Wyczawski, *Bractwo św. Bernardyna*, s. 313.

⁴⁴¹ Ibidem, s. 314.

⁴⁴² T. M. Trajdos, *Tercjarki w średniowiecznym Lwowie*, s. 515.

Na podstawie statutu *Fraternitatis s. Bernhardini* można przyjąć, iż ustrój oraz wynikająca z niego działalność korporacji były zbliżone do zasad, na jakich opierały się inne bractwa o charakterze dewocyjnym, rozwijające się prężnie w miastach polskich zwłaszcza w drugiej połowie XV wieku⁴⁴³. Zarząd konfraterni należał do tzw. starszych (*seniores*) wybieranych przez całą wspólnotę i podlegających zwierzchnictwu gwardiana klasztoru, będącego duchowym opiekunem bractwa⁴⁴⁴. Do najważniejszych obowiązków starszych należało: przyjmowanie nowych członków (po uprzednim zbadaniu, czy są pobożnymi katolikami, godnymi wstąpienia w szeregi tej religijnej elity), zwoływanie i przewodniczenie brackim spotkaniom, organizowanie wspólnych nabożeństw, rozstrzyganie ewentualnych sporów i zarządzanie kasą bractwa. Różnorodność przypisywanych im funkcji określa już w pewnej mierze zakres działalności konfraterni, która stawiała sobie za cel pogłębienie życia duchowego członków oraz niesienie pomocy materialnej potrzebującym, także spoza wspólnoty⁴⁴⁵. Ten dwuwymiarowy, dewocyjno-społeczny charakter bractwa oddają w pełni zawarte w statucie prawa i obowiązki nakładane na każdego brata. Podstawową powinnością, w której najwyraźniej przejawiała się troska o kondycję duchową konfratrów, był obowiązek uczestniczenia w mszach i nabożeństwach brackich odbywających się w ściśle określonych terminach. Szczególnie uroczyscie obchodzono święto patronalne, z którym wiązała się możliwość uzyskania odpustów⁴⁴⁶, a także inne święta kościelne, w trakcie których wszyscy członkowie bractwa występowali podczas mszy ze świecami. Ważne miejsce w dewocyjnej działalności korporacji miała modlitwa za zmarłych współbraci, wyrażająca się przede wszystkim w obowiązku uczestnictwa pięć razy do roku (w tzw. „suche dni” oraz w dzień zaduszy) w egzekwiach za dusze nieżyjących konfratrów. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabierał także pogrzeb bracki, mający charakter podniosłej uroczystości, celebrowanej przez wszystkich członków wspólnoty⁴⁴⁷. Jałmużna i uczynki miłosierdzia to kolejne zadanie, jakie stawiali przed sobą konfratry. Miało ono zarówno cel wymierny – niesienie pomocy materialnej najbardziej potrzebującym braciom oraz ubogim spoza konfraterni – jak i duchowy jako

⁴⁴³ E. Wiśniowski, *Bractwa religijne*, s. 79; H. Samsonowicz, *Życie miasta średniowiecznego*, s. 88.

⁴⁴⁴ W księdze brackiej zanotowane zostały imiona tylko czterech gwardianów pełniących tę funkcję w okresie do 1550 roku: Marcina (1488 r.), Jana Żulińskiego (1520), Bernardyna z Kalisza (ok. 1530) oraz Jakuba z Lipienicy (ok. 1540); podaję za H. Wyczawskim, *Bractwo św. Bernardyna*, s. 313.

⁴⁴⁵ H. Zaremska, *Miasto: struktury społeczne i styl życia*, s. 210; H. Samsonowicz, *Życie miasta*, s. 181.

⁴⁴⁶ K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 157; H. Zaremska, *Miasto*, s. 211.

⁴⁴⁷ H. Zaremska, *Żywi wobec zmarłych. Brackie i cechowe pogrzeby w Krakowie w XIV i pierwszej połowie XVI w.*, „Kwartalnik Historyczny” 81(1974), z. 4, s. 733-749; E. Wiśniowski, *Bractwa religijne*, s. 70; H. Samsonowicz, *Życie miasta*, s. 183.

jedna z form kształtowania właściwych postaw moralnych. Materialną podstawę działalności charytatywnej bractwa stanowił wspólny fundusz, oparty na obowiązkowych i dobrowolnych składkach uiszczanych przez konfratrów, zasilany niejednokrotnie przez darowizny i nadania co zamożniejszych członków jak również ludzi spoza wspólnoty.

Fraternitas S. Bernhardini we Lwowie jest jedynym znanym bractwem bernardyńskim o XV-wiecznych korzeniach. W świetle milczenia źródeł niemożliwe staje się udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy konfraternia lwowska miała w tym czasie swoje odpowiedniki również w innych miastach objętych opieką duszpasterską franciszkanów obserwantów. Takiej formy religijno-społecznej aktywności nie oferowały wiernym z pewnością klasztory w Przemyślu i Przeworsku, skoro mieszkańcy tych miast zapisywali się do bractwa św. Bernardyna we Lwowie. Zastanawiający jest w tym względzie brak jakichkolwiek przekazów wskazujących na zakładanie tego typu konfraterni w pozostałych dużych miastach Korony i Litwy, zwłaszcza w Krakowie – pierwszym i najważniejszym ośrodku tworzącej się w XV wieku sieci klasztorów bernardyńskich, którego tradycja bracka sięgała co najmniej połowy XIV wieku⁴⁴⁸.

Jednym z przejawów upowszechnianego przez zakon kultu św. Anny były zakładane przy klasztorach konfraternie pod wezwaniem tej świętej. Choć okres największego rozwoju bractw św. Anny przypada na schyłek XVI i wiek XVII, źródła zakonne dokumentują funkcjonowanie kilku z nich już w pierwszej połowie XVI wieku, przy czym nie można wykluczyć, iż niektóre powstały jeszcze pod koniec XV stulecia. W 1500 r. działało już ono w Wilnie, w 1508 r. podobna konfraternia powstała z inicjatywy prowincjała Rafała z Proszowic w Kownie, a we Lwowie działała prawdopodobnie od 1531 roku⁴⁴⁹. Pośrednią przesłanką, na podstawie której można domniemywać istnienia *societatis s. Annae* w Poznaniu już w pierwszej połowie XVI w. jest zamieszczona w *Memoriale* Jan z Komorowa informacja o tym, iż brat Mikołaj z Sokolnik głosił w 1521 r. w każdy wtorek kazania o św. Annie⁴⁵⁰. Miejscem tych wykładów, przeznaczonych być może dla członków bractwa, była prawdopodobnie

⁴⁴⁸ Najstarsze udokumentowane źródłowo bractwo krakowskie to konfraternia Najświętszego Sakramentu działająca przy kościele Bożego Ciała na Kazimierzu co najmniej od 1347 r. Spośród korporacji zakładanych przy kościołach znajdujących się we właściwej części miasta najstarszą metrykę posiadało bractwo NMP działające przy kościele parafialnym pod tym samym wezwaniem, wzmiankowane po raz pierwszy w 1383 r.; H. Zaremska, *Bractwa w średniowiecznym Krakowie*, s. 175-176.

⁴⁴⁹ Informacje odnośnie funkcjonowania tych bractw podają za K. Kantakiem, *Bernardyni*, t. I, s. 156

⁴⁵⁰ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 237.

kaplica pod wezwaniem św. Anny, dobudowana do budynku klasztornego w 1480 roku i związana z posługą duszpasterską braci wobec ludności niemieckiej⁴⁵¹. Kolejnym, również jedynie pośrednim przekazem, który pozwala przypuszczać, iż bractwo św. Anny działało (może jeszcze nie w pełni zorganizowane) przy poznańskim klasztorze bernardynów już w średniowieczu jest zawarta w jednym z klasztornych rękopisów z przełomu XV/XVI w. *Informatio qualiter recepti debeant ad confraternitatem*⁴⁵². Prawdopodobnie na tej podstawie J. Wiesiołowski przyjmuje (nie jako hipotezę, ale twierdzenie) funkcjonowanie bernardyńskiej konfraterni już w tym okresie⁴⁵³. Sądzę jednak, iż do tej kwestii należy podchodzić z większą ostrożnością, skoro pierwsze pewne informacje dotyczące zinstytucjonalizowania działalności bractwa św. Anny w tym mieście pochodzą dopiero z końca XVI w. (1583 r.)⁴⁵⁴. Odwołując się do przykładu Poznania, trudno stwierdzić, czy początek działalności konfraterni św. Anny w Skępem można łączyć z czasem powstania kaplicy pod jej wezwaniem w 1524 r., skoro pierwsza wzmianka o istniejącym przy tym klasztorze (już od dawna) bractwie pochodzi dopiero z 1609 roku⁴⁵⁵.

Potwierdzana zgodnie przez wielu historyków przedmiotu pierwszorzędna rola franciszkanów obserwantów w popularyzacji różnego rodzaju praktyk dewocyjnych, zwłaszcza nabożeństw paraliturgicznych, wydaje się być kolejnym argumentem przemawiającym za słusznością stwierdzenia o specyfice modelu duszpasterstwa i religijności obecnej w przestrzeni kościołów bernardyńskich w późnym średniowieczu. Żadna inna wspólnota zakonna (ani tym bardziej przedstawiciele kleru diecezjalnego) nie położyła w tym czasie tak dużego nacisku na ujawniającą się wówczas wyraźnie potrzebę dowartościowania wiernych w sferze aktywności religijnej⁴⁵⁶. Poszukujący

⁴⁵¹ J. A. Mazurek, *Bernardyni w Poznaniu*, s. 276.

⁴⁵² Bibl. Kór., rkps 119, s. 234. Manuskrypt ten, zawierający wypisy z dokumentów bernardynów polskich, ogólnozakonnych, kazania, wypisy różnych autorów, notatki etc., K. Kantak datował na 1507 r. Podobny tekst dotyczący zasad funkcjonowania bractwa znajduje się także w rękopisie bernardyńskim (lubelskim) powstałym w latach 1517-1567 i posiadającym zawartość zbliżoną do manuskryptu 119; Bibl. Kór., rkps 101, s. 96 n.

⁴⁵³ J. Wiesiołowski, *Problemy społeczne*, s. 347; idem, *Klasztory średniowiecznego Poznania*, s. 425; tutaj Autor w ogóle nie podaje źródeł, na podstawie którego wnosi, iż dominikańskie „bractwo różańcowe powstało przed 1464 r., nieco później zorganizowali swoje bernardyni”.

⁴⁵⁴ *W kaplicy św. Anny założone zostało Bractwo św. Anny, Matki Niepokalanej Bogurodzicy Dziewicy, za sprawą, pod przewodnictwem i staraniem najprzewielebniejszego biskupa poznańskiego Łukasza Kościeleckiego; Kroniki Bernardynów poznańskich*, s. 124; por. J. A. Mazurek, *Bernardyni*, s. 276.

⁴⁵⁵ W. Murawiec, *Skępe*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 327.

⁴⁵⁶ Nie można jednak pomniejszyć w tym miejscu roli dominikanów – głównych propagatorów modlitwy różańcowej, również wychodzących do wiernych z propozycją członkostwa we wspólnotach tercjarskich i brackich; por. T. M. Trajdos, *Kościół dominikanów lwowskich w średniowieczu jako ośrodek kultowy*, „Nasza Przeszłość” 87(1997), s. 39-72; idem, *Tercjarki w średniowiecznym Lwowie*, s. 509-514; J.

pogłębionej i bardziej osobistej formy pobożności odnajdywali w duszpasterstwie franciszkanów obserwantów szczególnie bogatą „ofertę” praktyk dewocyjnych i modlitewnych formuł, spośród których mogli wybrać swoją własną, indywidualną „drogę” do Boga.

Rozdział piąty

Nurty bernardyńskiej dewocji

1. Nurt pasyjny

Wśród propagowanych przez bernardynów nurtów dewocyjnych pierwszorzędne miejsce zajmował kult męki Pańskiej, który zdominował religijność późnego średniowiecza. Podejmując tę tematykę we wszystkich audytywnych i wizualnych formach religijnego oddziaływania – w kazaniach, pieśniach, modlitwach, sztukach plastycznych, być może także w formach dramatycznych – obserwanci kontynuowali franciszkański kierunek pobożności pasyjnej, w której Chrystus kontemplowany jest jako cierpiący człowiek – *vir dolorum, pauper et patiens*¹. Ekspozowanie Jego psychicznego, duchowego, a przede wszystkim fizycznego cierpienia było przejawem charakterystycznego dla duchowości franciszkańskiej kultu człowieczeństwa Syna Bożego. W tym skoncentrowaniu na osobie Umierającego ujawnia się również typowe dla teologii i religijności epoki przeniesienie akcentu soteriologicznego z misterium paschalnego na wydarzenia męki i śmierci Chrystusa, którym przypisana zostaje cała funkcja zbawcza². Ludowy charakter minoryckiej, zwłaszcza bernardyńskiej działalności zadecydował również o afektywno-wyobrażeniowym wymiarze tego nurtu dewocji³. Wszystkie składające się na temat *passio Domini* wątki przedstawiane były w taki sposób, aby wywołać u odbiorcy silne przeżycie emocjonalne, pobudzić jego

¹ J. J. Kopeć, *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza*, Warszawa 1975, s. 101. O nurcie późnośredniowiecznej pobożności pasyjnej także: idem, *Nurt pasyjny w średniowiecznej religijności polskiej*; w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. D. Wojtyska, J. J. Kopeć, Lublin 1981, s. 38-60; T. M. Trajdos, *Kult Męki Pańskiej w średniowiecznym Lwowie*, w: *Kościół, kultura, społeczeństwo. Studia z dziejów średniowiecza i czasów nowożytnych*, red. S. Bylina i in., Warszawa 2000, s. 107-116; T. Obiedzińska, *Topografia wizerunków Ukrzyżowanego w średniowiecznej i renesansowej kulturze Polski*, w: *Nurt religijny w literaturze*, s. 83-141; S. Bylina, *Wiara i pobożność zbiorowa*, s. 421-422.

² J. J. Kopeć, *Męka Pańska*, s. 48-49.

³ Na temat roli uczucia i wyobraźni w doświadczeniu religijnym człowieka późnego średniowiecza: J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, s. 226; W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie*, s. 260; J. Kłoczowski, *Krzyżysy i reformy*, s. 131; J. J. Kopeć, *Męka Pańska*, s. 46; J. Stoś, *Mistrz Jakub z Paradyża*, s. 29.

wyobrażnię, wprowadzić w stan współprzeżywania męki Chrystusa, a w konsekwencji do pokuty i przemiany życia. Wpisany we franciszkański model pobożności pasyjnej szczególny wymiar uczuciowości i religijnej egzaltacji stanął u podstaw doloryzmu charakteryzującego polską religijność ludową późnego średniowiecza⁴. Bernardyński kult pasyjny, upowszechniany wśród wiernych poprzez dostępne ich percepcji formy przekazu, obejmował wszystkie typowe dla duchowości franciszkańskiej tematy i wątki - kult krzyża, Chrystusa Miłosiernego, Jego ran, krwi i cierpień oraz kult Matki Bożej jako współcierpiącej i „współodkupicielki” (*compassio* i *corredemptio* Maryi)⁵.

Męka Pańska była tematem często podejmowanym w kaznodziejstwie bernardyńskim o charakterze pokutnym, zwłaszcza w tekstach *sermones* przeznaczonych do wygłaszania w Wielki Piątek. Sposób narracji, bogactwo treści oraz atmosferę towarzyszącą tego rodzaju pasyjnym naukom można prześledzić na przykładzie tekstów pochodzących z dwóch anonimowych rękopisów – krakowskiej kolekcji *Sermones de passione Domini* (3/R) oraz powstałego prawdopodobnie we Lwowie zbioru *Sermones* (4/RL). Są to zbliżone formalnie i treściowo cykle kazań, mające charakter rozważań o męce Pańskiej, przeplatane modlitwami w języku polskim, będące częścią wielkopiątkowego, być może udratyzowanego nabożeństwa⁶. Szczegółowej analizie i interpretacji poddane zostały trzy kazania-rozważania – dwa z kolekcji krakowskiej, o incipicie *Respice in me et miserere mei* i *Reduc me in memoriam* oraz rozpoczynające cykl lwowski kazanie *Respice in me et miserere mei*⁷. Identyczny incipit rozważań inicjujących te pasyjne kolekcje i powracający w nich jako motto, jest jedynym analogicznym elementem obu kazań. O ich treściowym i formalnym podobieństwie decyduje przede wszystkim wspólny temat oraz nastrój wielkopiątkowego nabożeństwa.

Cel, jaki stawiają przed sobą autorzy pasyjnych kazań, to zachęcenie słuchaczy do zaangażowania swoich uczuć i wyobraźni w pobożne rozważanie Męki Chrystusa, do oplakiwania Go i identyfikowania się z Jego cierpieniem, aby w ten sposób podjąć

⁴ J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa*, t. 1, s. 18; K. Górski, *Prądy religijne XV wieku a sztuka*, w: *Sztuka i ideologia XV wieku*, s. 128-132; J. J. Kopeć, *Nurt pasyjny*, s. 53 n.

⁵ Z. Orawa, *Kult Matki Boskiej Bolesnej w Polsce*, „Homo Dei” 29(1960) nr 2, s. 234-243; J. Wojtkowski, *Bolesna Matka Boża*, w: EK, t. 2, kol. 754-757; idem, *Kult Matki Boskiej Bolesnej w polskim średniowieczu*, w: *Kult Męki Pańskiej. Historia i teraźniejszość*, red. H. D. Wojtyńska, Olsztyn 2001, s. 119-129; B. Łukarska, *Wizerunek Chrystusa Ukrzyżowanego i współcierpiącej Maryi w późnośredniowiecznych tekstach polskich*, w: *W kręgu literatury, języka i kultury. Tom jubileuszowy z okazji trzydziestolecia Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie*, red. A. Majkowska, M. Lesz-Duk, Częstochowa 2001, s. 57-69; J. J. Kopeć, *Męka Pańska*, s. 104 n.; idem, *Bogarodzica*, s. 342 n.

⁶ W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 23, 87.

⁷ BPB, rkps 3/R, s. 6-17; rkps 4/RL, s. 25-33.

pokutę za popełnione grzechy. Tak rozumiany cel kultu pasyjnego wyrasta z myśli franciszkańskich teologów i mistyków, szczególnie z propagowanej przez *Medytacje o życiu Chrystusa* tokańskiego franciszkanina Jana de Caulibus metody rozważania, zakładającej trzy etapy: *meditatio – compassio – imitatio*⁸. Do takiej postawy i formy czci wobec Męża Boleści skłaniają już incipity kazań – biblijne wezwania – zaczerpnięte z psalmu 87: *Respice in me et miserere mei quia unicus et pauper sum ego* (*Spójrz na mnie i współczuj mi, ponieważ opuszczony i samotny jestem*) oraz *Reduc me in memoriam...* (*Przywołaj mnie na nowo do swej pamięci*). Struktura formalna i treściowa tych rozważań - wszystkie podejmowane wątki, realistyczne i naturalistyczne opisy postaci umierającego Chrystusa i współcierpiącej Matki, sugestywność narracji, budowanie napięcia przez odpowiednie środki artystyczno-literackie, podporządkowane zostają jednemu najważniejszemu celowi – pobudzeniu wyobraźni i uczuć wiernych i skoncentrowaniu ich na osobie cierpiącego Jezusa. Jego duchowa, fizyczna i psychiczna udręka jest akcentowana w kaznodziejskich medytacjach tak wyraźnie, iż staje się ich głównym podmiotem, wobec którego wszystkie cechy osobowe Chrystusa zajmują niejako miejsce drugorzędne. Wyeksponowane cierpienie Syna Bożego i postulowana postawa współczucia ze strony człowieka to dwa centralne punkty, wokół których budowana jest oś narracji wielkopiątkowych rozważań.

Relację między *passio* Chrystusa i *compassio* wiernych ujawnia już sama wewnętrzna konstrukcja kazań, podzielonych na kilka części odpowiadających liczbie przytaczanych argumentów – „pobudek” do pobożnego w tym dniu rozważania męki Pańskiej, do płaczu i współcierpienia z Mężem Boleści. Najbardziej rozbudowany, bo siedmioczłonowy podział zawiera kazanie *Reduc me in memoriam*, w którym jako motywacje do opłakiwania Syna Człowieczego autor wymienia: *działalność zachęcającego Kościoła*, tzn. obrzędy liturgii wielkopiątkowej (*activitas ecclesie incitantis*), *ogół świadczącego stworzenia* (*universitas creature contestantis*), *mnogość lamentującego ludu* (*multiplicitas turbe lamentantis*), *godność wywyższonej* [na krzyżu] *Osoby* (*dignitas persone tollerantis*), *bezprawność niegodziwego procesu* (*enormitas cause malignantis*), *pożytek płynący z Pisma* (*utilitas scripture consolantis*), *surowość grożącej kary* (*austeritas pene comminantis*)⁹. W kazaniu *Respice in me* (rkps 3/R) autor przedstawia wiernym cztery tematy, które winny stać się przedmiotem ich

⁸ C. Fischer, *Die „Meditationes vitae Christi” ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Verfasserfrage*, „Archivum Franciscanum Historicum” 25(1932), s. 3-35, 175-209, 305-348, 449-483; J. J. Kopeć, *Nurt pasyjny*, s. 47; T. Obiedzińska, *Wizerunki kultowe Ukrzyżowanego*, s. 109.

⁹ BPB, rkps 3/R, s. 11.

wielkopiątkowych rozważań. Wyjaśnia, iż jeśli kto chce tego dnia pobudzić się do płaczu powinien spoglądać na twarz Chrystusa rozważając kolejno: kto doznaje cierpienia, jak wielkiego, za kogo i przez kogo cierpi (*quis patitur, quid, pro quibus, a quibus*)¹⁰. Z kolei we lwowskim kazaniu *Respice in me* (4/RL) pobudkami do żalu nad Umierającym jest Jego *gorąca miłość* (*affectus amorosus*), *wielkość* [Jego] *nędzy* (*defectus copiosus*) oraz *widok płaczącego* (*aspectus lacrimosus*)¹¹. Nie charakteryzując kolejno wszystkich rozwiniętych w rozważaniach argumentów-motywacji do przyjęcia postawy *compassio*, warto przeanalizować te, które z uwagi na interesującą treść i formę wyrazu mogły mieć szczególnie silny wpływ na uczucia i wyobrażenia uczestników wielkopiątkowego nabożeństwa.

Spośród czterech podejmowanych w kazaniu *Respice in me* (3/R) wątków przynoszących odpowiedź na pytanie: *quis patitur, quid, pro quibus* i *a quibus*, silne wrażenie musiał wywoływać na słuchaczach zwłaszcza sugestywny opis wielkości i rodzaju Chrystusowego cierpienia. Dążąc do wyakcentowania dolorystycznego wymiaru życia Jezusa, autor powołuje się na nauczanie św. Bonawentury, przekonując, iż męka Syna Człowieczego nie zaczęła się z chwilą pojmania, lecz już w momencie Inkarnacji: *I tak całe Jego życie było Mu krzyżem (...). Cierpiał w dzieciństwie, ponieważ w zimnie narodzony, z bólem obrzezany, przez Heroda prześladowany, w latach chłopięcych rodzicom posłuszny, wyśmiewany przez starszych (...). W młodości zmęczony, znużony z powodu upału, pragnienia, drogi, wielokroć prześladowany, ponieważ chcieli Go ukamienować, pochwycić, zniszczyć*¹². Uwaga kaznodziei skupia się jednak przede wszystkim na ostatnim etapie ziemskiego życia Jezusa, zwłaszcza na Jego śmierci. Uzasadniając jej wyjątkowość autor nie przypomina o jej zbawczym znaczeniu, lecz odwołuje się w tym względzie do swoistej „typologii” kary śmierci. Wymieniając i charakteryzując kolejno znane „rodzaje” śmierci – bolesną, lecz nie hańbiącą (np. przez ścięcie), mniej bolesną, ale haniebną (jak zasztyletowanie bądź powieszenie), śmierć przez ukrzyżowanie klasyfikuje na trzecim miejscu, jako

¹⁰ *Si ergo volumus concitari ad fletum, debemus ad Christum aspicere admirans, primo: quis patitur...;* BPB, rkps 3/R, s. 6. Rozważanie męki Chrystusa w oparciu o podobny schemat (7) pytań proponował także św. Bonawentura, *Trzy drogi*, przeł. C. Niezgoda, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 1, s. 215-216

¹¹ BPB, rkps 4/RL, s. 29.

¹² *Et sic tota vita sua fuit sibi crux (...). In infancia passus est, quia in frigore natus, cum dolore circumcisis, ab Herode persecutus, in puericia fuit subditus parentibus, irrisus a maioribus (...). In adolescencia maceratus, fatigatus in calore, siti, itineracione, persecutus multipliciter quia volebant eum lapidare, capere, precipitare;* BPB, rkps 3/R, s. 8.

najbardziej bolesną i poniżającą dla skazańca¹³. Odpowiednio dobrana frazeologia, środki stylistyczne i parafrazy tekstów biblijnych sprawiają, iż przed oczami słuchaczy rysuje się realistyczny, niekiedy wręcz naturalistyczny obraz udręczonego i wyniszczzonego przez cierpienie Syna Człowieczego. Rozmiar Jego bólu wyeksponowany został poprzez porównanie do bólów porodowych i mąk piekielnych: *Jego cierpienie równe jest cierpieniu rodzącej (...). Podobne cierpieniu potępionych w piekle*¹⁴. Wprowadzona w rozważanie parafraza tekstu Izajasza (1,6) jest jednym z najbardziej wymownych przykładów naturalistycznego obrazowania wyglądu Męża Boleści w tych kazaniach: *Od stóp aż po czubek głowy nie było w Nim zdrowego miejsca. We wszystkich zmysłach wewnętrznych i zewnętrznych: we wzroku – ciemności, w słuchu – bluźniercze oskarżenia, w smaku – gorycz żółci, w węchu – odór z wymiocin i trupów, w dotyku – przedziurawienie mięśni*¹⁵.

Z licznych motywów pojawiających się w *Reduc me in memoriam* do wyobraźni wiernych musiały przemawiać zwłaszcza dwa najbardziej rozbudowane wątki, w których uzasadnieniem dla przyjęcia postawy żałoby wobec cierpiącego Chrystusa ma być postawa całego stworzenia (*universitas creature contestantis*) oraz tłumu, który towarzyszył Jezusowi na Golgotę (*multiplicitas turbe lamentantis*). Wierni mają brać przykład z zachowania natury, która na swój sposób starała się trwać przy Stworzycielu w godzinie Jego śmierci. Szczególną wymowę uzyskuje tutaj plastyczny obraz zantropomorfizowanych reakcji przyrody: *Ponieważ kiedy Pan umierał, słońce zgasiło swe światło jakoby przez współczucie dla Pana i Jego zasmuconej Matki. Ziemia zadrżała nie mogąc znieść gorącej krwi swego Stworzyciela. Skąły rozdarły się na swój sposób oplakując śmierć Stwórcy i aby pobudzić do płaczu ludzi nie poczuwających się do współczucia*¹⁶. Tę samą wymowę posiada retoryczne pytanie z pierwszego rozważania cyklu pasyjnego - *Respice in me: Jeśli dziś aniołowie i bezrozumne stworzenie, jak ptaki, kamienie płaczą, o ileż bardziej my powinniśmy?*¹⁷.

¹³ *Tria enim sunt genera mortis. Primum est dolorosum sed non ignominiosum, ut decapitacio (...). Aliud est minus dolorosum sed ignominiosum, ut ingulacio, suspensio (...). Tercium est ignominiosum et dolorosum simul, ut crucifixio...*; BPB, rkps 3/R, s. 7.

¹⁴ *Eius dolor asimilatur dolori parturientis, psalmus (48,7): Ibi dolores ut parturientis. Item dolori damnatorum in inferno, psalmus (18,5): dolores inferni circumderent me; ibidem, s. 7.*

¹⁵ *A planta pedis usque ad verticem capitis non fuit in eo sanitas. In omnibus sensibus interioribus et exterioribus: in visu velaciones, in auditu blasphemias accusationes, in gustu amaritudinem fellitus, in odoratu fetorem ex sputis et cadaveribus, in tactu nervorum perforacionem); ibidem, s. 8.*

¹⁶ *Sol quia moriente Domino lumen subtraxit quasi compaciendo Domino et Matri sue meste. Terra tremuit non potens sustinere calidum cruorem Creatoris sui. Petre scisse sunt suo modo plorans mortem Creatoris sui et homines ingratos ad compaciendum excitando ad fletum; BPB, rkps 3/R, s. 13.*

¹⁷ *O si hodie angeli et creature irrationales ut aves, saxa fleverunt, multo magis nos; BPB, rkps 3/R, s. 9.*

Wzorem dla wiernych, którzy chcą szczerze opłakiwać cierpienie i śmierć Syna Człowieczego jest także postawa ludu, który *z krzykiem i potężnymi łzami (cum clamore valido et lacrimis)*¹⁸ towarzyszył Mu w godzinie śmierci. W tym kontekście pojawia się jeden z tematów szczególnie eksponowanych we franciszkańskiej pobożności pasyjnej – motyw *Mater dolorosa*, która współcierpiąc z Synem uzyskuje godność „współodkupicielki” (*redemptrix* bądź *corredemptrix mundi*)¹⁹. Wykorzystując parafrazy tekstów starotestamentalnych (Lamentacji, Ks. Hioba, Rut, Izajasza) i odpowiednie figury retoryczne autor buduje plastyczny, pełen realizmu obraz matczynego cierpienia. Opisując jej udrękę odwołuje się do cytatu z Lamentacji (2): *Wielkie jak morze jest cierpienie twoje (Magna est velut mare contritio tua)*, z którego wyprowadza rozbudowane porównanie miłości i bólu Maryi do bezmiaru morskich wód: *Maryja nazywana jest morzem miłości, ponieważ tak jak wszystkie wody słodkie, gdy wchodzą do morza stają się gorzkie, tak wszystkie pocieszenia, wszelkie radości obróciły się dla Niej w gorycz*²⁰. Wątek *compassio* Maryi rozwinięty zostaje w końcowej części kazania, przyjmując formę modlitewnego dialogu między autorem i lamentującą Matką. Z tłumu opłakującego Chrystusa wyróżnieni zostali także aniołowie, których sugestywny opis przyciągał zapewne uwagę i poruszał wyobraźnię audytorium: *Aniołowie pokoju gorzko płakali, którzy choć z własnej natury płakać nie mogą. Jednak aby Boga uczcić, przyjmowali ciała powietrzne, stali pod krzyżem w postaci młodzieńców i płakali, innych do płaczu pobudzając*²¹.

Rozpoczynające lwowski cykl wielkopiątkowych rozważań kazanie *Respice in me* (4/RL) skoncentrowane jest całkowicie na osobie cierpiącego Chrystusa i bolejącej nad Nim Matki. Jako jedną z trzech pobudek mających skłonić wiernych do przyjęcia postawy współcierpienia, obok tematu miłości Syna Bożego i Jego poniżenia autor rozwija myśl o Chrystusie, który płakał *z powodu cierpień Matki, rozproszenia się uczniów i niezasłużonej męki*²². Ten przejmujący motyw, akcentujący człowieczeństwo Jezusa w wymiarze wszystkich ludzkich słabości, wywierał na audytorium zapewne

¹⁸ BPB, rkps 3/R, s. 13.

¹⁹ J. Wojtkowski, *Kult Matki Boskiej w polskim piśmiennictwie do końca XV wieku*, s. 294-295; idem, *Kult Matki Boskiej Bolesnej w polskim średniowieczu*, s. 128; B. Łukarska, *Wizerunek Chrystusa Ukrzyżowanego*, s. 58; J. J. Kopeć, *Bogarodzica*, s. 343.

²⁰ *Maria interpretatur mare amarum quia sicut omnes aque dulces cum intrant mare redduntur amare, sic omnes consolaciones, omnia gaudia versa sunt sibi in amaritudinem*; BPB, rkps 3/R, s. 14; to starotestamentalne porównanie pojawia się także w rozważaniu *Respice in me* z rękopisu 4/RL, s. 32.

²¹ *Angeli pacis amare flebant qui licet in propria natura flere non possunt. Tamen ut dicit (...) quod acceptabant corpora aerea, stabant sub cruce in forma iuvenum et flebant at alios incitabant*; BPB, rkps 3/R, s. 14.

²² BPB, rkps 4/RL, s. 31.

silne wrażenie, prowadząc tym samym do postulowanej przez kaznodzieję postawy emocjonalnej. Podobnie jak w *Reduc me in memoriam*, końcowa część rozważania poświęcona została tematowi *compassio* Maryi. Pojawia się tu charakterystyczny dla kultu *Mater dolorosa* motyw „miecza boleści”, który przeszył serce Syna i Jego Matki: *O, jak wielkie cierpienie ogarnęło wówczas błogosławioną Dziewicę, gdy ujrziała, że Jej Syn znosi bolesne i sromotne katusze (...). Albowiem tenże miecz boleści, który przeszył ciało Chrystusa i duszę, także ten przeszył serce błogosławionej Dziewicy Maryi*²³. Próbuje ukazać cierpienie Maryi w formie jak najbardziej plastycznej, sugestywnej i trafiającej do wyobraźni uczestników nabożeństwa, autor włożył w usta Matki Bolesnej przejmujące i pełne naturalistycznych odniesień słowa biblijnej Lamentacji (2): *Ustały moje oczy z powodu łez, poruszyły się moje trzewia, żółć ma wylała się na ziemię nad zagładą Syna mego*²⁴.

Na poziom afektywno-wyobraźniowego zaangażowania wiernych w pobożne przeżywanie męki Pańskiej miały wpływ nie tylko poruszane w kazaniach wątki, lecz, jak już wcześniej wspomniałam, w równym stopniu także forma ich przekazu – użyte środki stylistyczne i formy leksykalno-frazeologiczne, wzmacniające żałobny i pokutny nastrój wypowiedzi. Figurą retoryczną, często stosowaną w rozważaniach w celu obrazowania przeżyć bolejącego Jezusa i jego Matki były porównanie i metafory. Najbardziej rozbudowaną postać przyjęła metafora z pierwszej części *Reduc me in memoriam*, w której pod postacią dzwonów wyobrażeni zostali wszyscy uczestnicy wydarzeń Wielkiego Piątku – Chrystus, Maria i uczniowie. Wzbogacając narrację o tak plastyczny, literacki i czytelny dla audytorium obraz, autor stara się wyjaśnić przyczynę, dla której tego dnia nie biją kościelne dzwony. Miłość i wierność Bogu w godzinie próby przekłada się w tym obrazie na wielkość poszczególnych dzwonów oraz na czystość i siłę ich brzmienia. Dwunastu apostołów to dzwony najmniejsze, które w owym dniu zamilkły, ponieważ uczniowie opuścili swego Mistrza. Wśród nich wyróżniony został św. Piotr jako dzwon największy, który wydał z siebie jednak fałszywy ton, oraz Judasz – dzwon brzącający na wskroś fałszywie, który powieszony pękł na pół. Najsilniej i najpiękniej brzmiały do końca dwa największe dzwony –

²³ *O quantus dolor tunc occupavit b. Virgo cum vidit dolorosa ignominiosaque tormenta pati Filium suum (...). Nam idem gladius doloris qui percussit corpus Christi et animam, etiam idem percussit cor b. Virginis Marie*; BPB, rkps 4/RL, s. 31-32.

²⁴ *Defecerunt pre lacrimis oculi mei conturbantia sunt omnia viscera mea, effusum est (...) in terra iecur (...) meum super contricione Filii mei*; ibidem, s. 32. W tekście tym znalazły się dwa polskie słowa wyróżnione przez skryptora czerwonym atramentem: *effusum est obłalaszia in terra iecur watroba meum super contricione Filii mei*.

Maryja i Chrystus, którego ostatnią dzwonnica stał się krzyż: *Inny dzwon był większy – błogosławiona Dziewica Maryja, której głos tak słodko brzmiał, gdy mówiła: Oto ja, służebnica Pańska, że Syn Boży na dźwięk Jej głosu z nieba zstąpił, a Jan Chrzciciel w łonie matki radośnie się poruszył. Ona dziś mieczem boleści przekłuta szczególnie czysty i żalony dźwięk z siebie wydała. Innym, największym dzwonem był sam Chrystus Pan, który przez całe swoje życie nie przestał dźwięczeć, tzn. nauczać. Na koniec dziś wysoko na krzyżu jak na dzwonnicy zawieszony zabrzmiał dźwiękiem skargi w uszach Ojca, głosem miłości w uszach Matki, głosem pełnej słodyczy dobroci w uszach wszystkich tak silnie, że głos stracił i Jego głos stał się ochrypły*²⁵.

Sermones de passione Domini nie były jedyną formą kaznodziejską, w ramach której upowszechniał się kult Chrystusa Cierpiącego. Jako dominujący temat wśród nurtów późnośredniowiecznej dewocji i wyraźnie związany z problematyką pokuty pojawiał się także sporadycznie w cyklach kazań przeznaczonych do głoszenia w innych okresach roku liturgicznego²⁶. Wyjątkowe miejsce zajmował w tym względzie kult krzyża jako narzędzia zbawienia, wokół którego koncentrowało się nauczanie w święto Podwyższenia Krzyża (12 IX). Bernardyńskim przykładem wykładu poświęconego tej tematyce jest kazanie *In festo exaltacionis Sancte Crucis* Klemensa z Radymna, gdzie wyjaśnieniom symboliki krzyża jako znaku chrześcijańskiej tożsamości towarzyszą liczne odniesienia do drzewa krzyża, na którym Zbawiciel poniósł męczeńską śmierć. W pamięci słuchaczy pozostawało zapewne porównanie Chrystusowego krzyża do klucza królestwa niebieskiego, a zwłaszcza fragment kaznodziejskiej wypowiedzi oparty na zasadzie kontrastu, w którym macierzyńskim gestom Maryi wobec małego Jezusa przeciwstawione zostały „gesty” krzyża wobec Umierającego: *Dziewica owijała Go w pieluszki – krzyż Go obnażył, Dziewica karmiła mlekiem – krzyż napoił żółcią i octem, Dziewica żywiła – krzyż zabił*²⁷.

Pierwszorzędne miejsce kultu męki Pańskiej w pobożności bernardyńskiej potwierdzają także motywy pasyjne obecne w kazaniach *de sanctis* oraz na okres Adwentu i Bożego Narodzenia. Szczególnie wymowne w tym kontekście jest wplatanie

²⁵ *Alia campana fuit maior, b. Virgo Maria que tam dulciter sonuit cum dixit: Ecce ancilla Domini quod Filius Dei ad eius sonum de celo descendit et ad eius vocem Johannes Baptista in utero matris exultavit. Ista hodie gladio doloris perforata valde tenuem et flebilem sonum dedit. Alia campana maxima fuit, Christus Dominus qui in tota vita sua non cessavit sonare, id est predicare. Tandem hodie alte in cruce sicut in campanili elevata sonum querulacionis in auribus patris sonum amoris in auribus matris sonum dulcoris in auribus omnium et in tantum sonuit quod sonum perdidit et rauca voce facta est; BPB, rkps 3/R, s. 12.*

²⁶ J. J. Kopeć, *Męka Pańska*, s. 132.

²⁷ BPB, rkps 10/R, s. 362.

treści dorystycznych odnoszących się do ostatniego etapu ziemskiego życia Jezusa w *sermones* poświęcone pobożnemu oczekiwaniu i przeżywaniu najbardziej radosnych świąt chrześcijańskich. Wprowadzając w tematykę natywistyczną akcenty pasyjne, autorzy kazań starali się uświadomić wiernym znaczenie tajemnicy Wcielenia jako koniecznego etapu na drodze zbawienia, które dokonało się ostatecznie na krzyżu. Takie rozumienie relacji między *incarnatio* i *passio* Chrystusa odnajdujemy m.in. w kazaniu na I niedzielę Adwentu Jakuba ze Śremu, w którym autor przypomina, iż radości płynącej z Bożego Narodzenia powinna zawsze towarzyszyć pamięć o Bożej męce dającej zbawienie: *Parvulus natus est nobis. Nec ibi potuit plena saturari sed descendit ad passionem eius. Isa.(...): vidimus eum virum dolorum et scientem infirmitatem vere languores nostros ipse portavit et dolores nostros ipse tulit. Ipse vulneratus est propter iniquitates nostras (...). Sive ovis ad occisionem ducetur hic primo saturatus est. Sic et nos debemus gratias agere de (ve?) incarnatione et passione Christi*²⁸.

Dużą rolę w upowszechnianiu franciszkańskiego modelu kultu męki Pańskiej odegrały liczne bernardyńskie pieśni pasyjne. Podobnie jak *sermones de passione Domini*, ujawniają one wszystkie rysy późnośredniowiecznej dewocji pasyjnej o wymiarze masowym: silny doryzm, uczuciowość, realizm, naturalizm oraz szczegółowość w przedstawianiu *passio* Chrystusa i *compassio* Maryi. Wzbogacając przekaz biblijny o treści apokryficzne, przedstawiały relację wydarzeń Wielkiego Piątku ze szczególną dokładnością, z uwzględnieniem w opisie postaci i scen pasyjnych wszystkich detali – zarówno biblijnych jak i tych utrwalonych w starochrześcijańskiej tradycji literackiej²⁹.

Szczególne miejsce w tym repertuarze zajmuje jedna z najbardziej popularnych w tym okresie pieśni polskich, zaczynająca się od słów *Jezusa Judasz przedał* (*Żołtarz Jezusow czyli piętnaście rozmyślenia o Bożym umęczeniu*), ułożona przez Władysława z Gielniowa w 1488 roku. Fakt, iż praktykę śpiewania po kazaniu wspólnie z wiernymi pieśni w języku polskim zainicjował utwór o męce Chrystusa, wykonywany także w innych okresach roku liturgicznego, jest kolejnym potwierdzeniem wyraźnie pasyjnego i dorystycznego wymiaru całej pobożności bernardyńskiej. W tej

²⁸ BPB, rkps 15/R, s. 52.

²⁹ O apokryficznych źródłach pieśni „nowych” m.in.: J. Woronczak, *Gatunki literackie reprezentowane w łacińskiej chrześcijańskiej literaturze starożytnej*, w: idem, *Studia o literaturze średniowiecza i renesansu*, s. 5-6; S. Nieznanowski, *Średniowieczna liryka religijna*, s. 26-27; T. Witczak, *Literatura*, s. 120 n.;

siedemnastozwrotkowej pieśni epickiej o strukturze godzinkowej, przedstawione zostały szczegółowo kolejno wszystkie etapy pasji, od pojmania i osądzenia Chrystusa aż po opis Jego ukrzyżowania i złożenia do grobu. W dwóch ostatnich strofach zawarte zostało przesłanie, będące wezwaniem wiernych do pobożnego i częstego odmawiania *Żołtarza*. Każda rozpoczynająca się od imienia Jezus zwrotka obrazuje jeden z kolejnych tematów, które winny stać się przedmiotem rozmyślań, podejmowanych przez uczestników tego nabożeństwa i w tym kontekście dostrzega się wyraźne zakorzenienie utworu w nurcie *devotio moderna*³⁰. Treść tej popularnej pieśni o *Bożym umęczeniu* odzwierciedla wszystkie cechy tego rodzaju twórczości i wpisane w tematykę pasyjną motywy³¹. Przedstawiając następujące po sobie wydarzenia Wielkiego Czwartku i Wielkiego Piątku autor nie szczędzi szczegółów, które przydają opowiadaniu narracyjny, wręcz „reporterski” charakter, a przede wszystkim wzbogacają materię 15 rozmyślań podejmowanych w trakcie nabożeństwa. Każda zwrotka relacjonuje kolejną „stację” drogi krzyżowej Jezusa w taki sposób, aby słuchający i wykonawcy pieśni poczuli się jej uczestnikami i zaangażowali się duchowo w jej przebieg:

*Jezus staroście wydan, łajncuchem swiązany,
Pilate Żydów jest pytał, ktore jego winy.
Widząc jego przez winy, do Heroda posłał,
Żydowie go soczyli, ale Jezus milczał.*

(w. 17-20)³²

Utwór ten cechują także realistyczne opisy cierpiącego i zbrogzonego krwią Chrystusa w drastycznie ujętych scenach biczowania i przybijania do krzyża, które mają wstrząsnąć ludzkim sumieniem:

*Jezus swleczon z odzienia, u słupa uwiązan,
A tak przez miłosierdzia okrutnie biczowan -
Krew z ciała jest płynęła, Pan Niebieski zranion;
O duszo moja, patrzy, płaczy rzewno, wzdychaj.*

(w. 21-24)

³⁰ Zagadnienie związków *Żołtarza* z *devotio moderna* przedstawiła Z. T. Kozłowska, *Władysław z Gielniowa*, s. 219-224; B. Hojdis, *O artyzmie i funkcjonalności*, s. 55; W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 259.

³¹ Szczegółowe omówienie treści tej pieśni: J. Pikulik, *Polska pieśń religijna*, s. 83 n.; W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 119-120; B. Jesionek-Biskupska, *Chrystus i Maryja w pieśniach bernardyńskich XV i XVI wieku*, w: *Seminaria staropolskie. Literatura w kontekstach kulturowych*, red. R. Krzywy, Warszawa 1997, s. 70-74; M. Elżanowska, *Władysław z Gielniowa*, s. 153-156.

³² Analizując treści tego korzystam z wyd. W. Wydry, *Władysław z Gielniowa*, s. 270-274.

Podobnie jak w innych pieśniach pasyjnych powstałych w kręgu bernardyńskim, w utworze tym odnaleźć można wiele akcentów maryjnych, które zestawione razem wskazują na propagowany również w poezji kult *Mater dolorosa*³³:

*Maryja, Matka Boża, tedy sie smęciła,
Wzdychała a płakała i wszytka semglała.*

(w. 31-32)

Punktem kulminacyjnym powracającego w wielu wersach motywu *compassionis Mariae* jest przedstawiony w piętnastej zwrotce-rozmyślaniu obraz Matki trzymającej w objęciach ciało zmarłego Syna, będący poetycką reminiscencją *Piety*³⁴:

*Jezus z krzyża sejmowan w nieszporną godzinę,
Maryja piastowała ciało swego Syna;
Ciało maścią mazali Jozef z Nikodemem,
W prześcirałło uwili, potym w grob włożyli.*

(w. 57-60)

Temat męki Pańskiej przedstawiany był w pieśniach franciszkańskich również często w schemacie drogi krzyżowej³⁵. Te wierszowane *historiae passionis* reprezentujące tzw. typ „stacyjny” odzwierciedlają szczególną popularność, jaką cieszyło się we wspólnotach Braci Mniejszych nabożeństwo drogi krzyżowej. Do tego rodzaju zabytków poetyckich, zachowanych głównie w *Kancjonale kórnickim*, zalicza się m.in. pieśń *O umęczeniu Pana Jezusowym nabożna kancyja* (inc. *Jezus, Syn Boga żywego*), której zbliżoną, lecz niepełną wersję zawiera *Kancjonał puławski* (*Pieśń o drogach Pana Jezusowych czasu męki jego niewinnej*, inc. *Krystus, Syn Boga żywego*)³⁶. „Stacyjny” charakter tych kompozycji podkreślają wyliczane w kolejnych zwrotkach „drogi” cierpienia Chrystusa i towarzyszącej Mu Matki:

*Pirwa droga żałobliwa.
Matka płacze, łzy wylewa;
Aż do czasu jutrzejszego*

³³ T. Michałowska, *Świat poetycki: granice wyobraźni. O poezji polskiej XV wieku*, w: *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, s. 162.

³⁴ O związku *Piety* - plastycznego przedstawienia Marii trzymającej na kolanach ciało Syna – z utworami lirycznymi, epickimi i mistycznymi opiewającymi *compassio* Matki Bożej na Kalwarii: zob. T. Dobrzeniecki, *Średniowieczne źródła „Piety”*, w: *Treści dzieła sztuki*, red. W. Witwińska, Warszawa 1969, s. 12.

³⁵ M. Korolko, Wstęp do: *Polskie pieśni pasyjne*, s. 32. Z tego wydania korzystam też dalej, charakteryzując poetycką twórczość bernardynów o tematyce pasyjnej.

³⁶ Ostatnie wyd. *Polskie pieśni pasyjne*, s. 150-157.

Smuciła się dla Syna swojego.

Ósma droga (...) była.

Matuchna na krwawe rany patrzała.

Ciało z krzyżem podniesiono,

Octem, żółcią napawano.

(zwr. 5 i 36)

Obok pieśni będących poetyckim rozważaniem wszystkich etapów męki Pańskiej, bernardyńscy poeci skupiali swoją uwagę również na wybranych scenach i motywach pasyjnych, propagując w ten sposób wpisany w duchowość franciszkańską kult krzyża, ran, krwi i cierpień Chrystusa oraz cześć wobec niektórych wydarzeń Wielkiego Piątku.

Krzyż jako miejsce Chrystusowej kaźni i znak zbawienia to m.in. temat zachowanych w licznych redakcjach polskich adaptacji znanego hymnu brewiarzowego Wenancjusza Fortunata *Vexilla regis prodeunt*, a dokładnie dwóch ostatnich jego strof, zaczynających się od słów: *O crux, ave, spes unica* oraz *Te, fons salutis, Trinitas*. Do bernardyńskich zabytków tego utworu zalicza się modlitwę *Bądź pozdrowion, Krzyżu Pana Wszechmocnego*, której tekst zanotowany został na jednej z kart rękopisu zawierającego *Sermones de passione Domini* oraz bardziej rozbudowaną kompozycję o tym samym tytule, pochodzącą ze śpiewnika bernardyńskiego z Kobylina³⁷. Modlitwy te, pisane prozą rymowaną i odmawiane (bądź śpiewane) wspólnie z wiernymi w trakcie wielkopiątkowej adoracji krzyża, wyrażają prośby i laudację skierowaną do Chrystusowego krzyża jako źródła, z którego wzięło początek zbawienie człowieka. Soteriologiczną funkcję krzyża podkreśla zwłaszcza siódma zwrotka redakcji kobylińskiej:

Tyś początek zbawienia naszego

I też naszego odkupienia.

Wszędy twoja chwała słynie

*I na wieki nie zaginie*³⁸.

³⁷ BPB, rkps 3/R, s. 17-17 v; Bibl. Raczyńskich (Teki Erzepkiego), rkps 1276 nr 2, s. 9v-10v; ostatnie wyd. *Polskie pieśni pasyjne*, s. 113-115; *Średniowieczna pieśń religijna*, s. 17-19 (tylko redakcja kobylińska); zob. J. Pikulik, *Polska pieśń religijna*, s. 83; W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 88.

³⁸ Ibidem, s. 18.

Krótsza wersja *Bądź pozdrowion, Krzyżu Pana Wszechmocnego* zapisana w kaznodziejskiej kolekcji pasyjnej wzbogacona została o modlitwę skierowaną do Maryi:

*O Panna Maryja, Matko Syna Bożego,
Prosimy cie przez umęczenie Syna twego,
Racz nam udzielić smętku twego,
Któryś miała dziś pod krzyżem Syna twego,
Jezusa błogosławionego,
Iżbysmy z tobą oplakali nabożnie naświetsze umęczenie*
[jego.

(zwr. 5)

Odzwierciedlany w pieśniach kult męki Pańskiej obejmował również cześć oddawaną umęczonemu ciału Chrystusa i Jego obliczu. W *Kancjonale kórnickim* zapisany został jako *Modlitwa* tekst utworu zaczynającego się od słów *Jezu Kryste Wszechmogący, wejrzyj dzisiaj na mnie*³⁹, w którym po modlitewnej inwokacji, skierowanej do Pana z prośbą o łaskę gorącej miłości i żarliwego rozpamiętywania Jego cierpienia, autor pozdrawia i adoruje kolejno członki Chrystusowego ciała – głowę (*Ad caput Iesu*), oczy (*Oculi*), ręce (*Manus*), nogi (*Pedes*) i serce (*Cor Iesu*), zwracając się do każdego z nich z modlitewnym błaganiem:

*Pozdrawiam was, naświetsze nóżki rozkrojone,
Goźdzmi ku krzyżu przybite, srogo rozciągnione.
I was, klęcząc owszeki, nigdzie nie odstąpię,
Ale was z Magdaleną łyzy moimi omyję.*

*Dla boleści nówek twych i ran otworzonych
Nie racz, nie ch(ci)ej pamiętać, Jezu, grzechów moich.
Zgaś we mnie żądze złe i świeckie lubości,
I też ciała mojego wszytki namiętności.*

(zwr.8-9)

Innym popularnym tematem pasyjnym upowszechnianym w polskich pieśniach średniowiecznych i charakterystycznym zwłaszcza dla pobożności bernardyńskiej, było wspomnienie ostatnich słów, jakie wymówił umierający na krzyżu Chrystus⁴⁰. Motyw

³⁹ *Polskie pieśni pasyjne*, s. 164; analiza treści tego utworu B. Jesionek-Biskupska, op. cit., s. 67-70.

⁴⁰ T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 429.

ten służył także celom dydaktycznym, na co wskazują zawarte w tych pieśniach treści katechetyczne i umoralniające. Obok utworu *Wspominając Boże słowa* pochodzącego z druku *Pieśni postne starożytne* dwa pozostałe zabytki tego rodzaju pieśni uznaje się za dzieło poetów bernardyńskich. Jest to *Pieśń o ostatnich słowach Pana Jezusa na krzyżu*, zwana też *Pierwszą pieśnią Sandomierzanina*, zaczynająca się od słów *Mękę Bożą wspominajmy* i przypisywana Władysławowi z Gielniowa⁴¹ oraz *Pieśń o siedmi słowach Pańskich*, którą rozpoczyna wers *Mocny Boże z wysokości*⁴². Warto w tym miejscu przytoczyć choćby jeden z przykładów objaśniania pouczeń moralnych, jakie zdaniem autora *Pierwszej pieśni Sandomierzanina* niosą w sobie ostatnie słowa Chrystusa na krzyżu (zwr. 11-12):

Szoste słowo z ust wypuścił:

„Boże, czemuś mię opuścił?

Już raczy dać spomożenie,

Nie daj dalej na męczenie.”

Deus, Deus meus, quare me dereliquisti.

Nam naukę w tem słowie dał,

By się do Boga uciekał

Wszelki człowiek w potrzebach swych,

Nie do czarownic przeklętych.

Wśród zapisanych w bernardyńskich kancjonałach pieśni pasyjnych znaleźć można również utwory poświęcone opisowi udręk, jakich doświadczał Ukrzyżowany oraz stojąca pod krzyżem Matka. Wiele z tych utworów lirycznych, eksponujących lamentację Maryi zaliczyć można do poetyckiego gatunku średniowiecznego zwanego „planktem” (*planctus* – płacz, narzekanie, lament), mającego swoje odpowiedniki w gotyckiej plastyce i dramacie liturgicznym⁴³. Z *Kancjonału kórnickiego* pochodzi tekst *Piosnki nabożnej o umęczeniu Pana naszego*, zaczynającej się od słów: *Płaczy dzisiaj, duszo wszelka*⁴⁴, której sugestywne i przejmujące opisy cierpienia Jezusa i płaczącej

⁴¹ Por. s. 207, 213-214.

⁴² Wyd. W. Wydra, w: *Polskie pieśni średniowieczne. Studia o tekstach*, Warszawa 2003, s. 110-114. Tekst tej pieśni zapisany został w druku: Honorius Augustodunensis, *Speculum ecclesiae sive sermones aliquot evangelici, tam de tempore, quam de sanctis...*, Coloniae: ex aedibus Quetelianis, 1531. Należał on do zbiorów klasztornej biblioteki reformatów w Osiecznej; obecnie przechowywany w Bibl. Prowincji Wniebowzięcia NMP OO. Franciszkanów; sygn. SD 408 I; podaję za W. Wydrą, *Polskie pieśni*, s. 108.

⁴³ T. Michałowska, *Świat poetycki*, s. 162-163; eadem, *Średniowiecze*, s. 450 i 452.

⁴⁴ *Polskie pieśni pasyjne*, s. 149-150; por. B. Jesionek-Biskupska, op. cit., s. 66.

Maryi mają skłonić grzesznego człowieka do pobożnego rozpamiętywania męki syna Człowieczego:

*Członki wszyscy Jezusowe
Haniebnie są sranione.
Ręce, nogi ku krzyżowi
Gdy okrutnie przybili,
Krew wyleli, lice zeplwali
I żyły w nim porwali.*

*Maryja pod krzyżem stała
Syna swego żalując,
Silno, rzewno narzekając
Na rany jego patrząc:
„O Jezu, mój Synu miły,
Jakoś żyw tak barzo cirpiąc”.*

(zwr. 5 i 9)

W niektórych utworach wielkość matczynego bólu akcentowana jest do tego stopnia, iż odwrócona zostaje relacja między *passio* Jezusa i *compassio* Maryi. Daje się to wyraźnie zauważyć w pieśni *Daj nam, Chryste, wspomnienie*⁴⁵, w której autor zwraca się do Syna Bożego z prośbą o łaskę pobożnego rozpamiętywania boleści Jego Matki (zwr. 1-2):

*Daj nam, Chryste, wspomnienie,
Daj boleści wystawienie
Panny Maryjej, Matki swej;

Którą boleść w on czas miała,
Kiedy na cię poglądała
Na krzyżu zawieszonego.*

Dążenie autora do wyeksponowania cierpienia Maryi zauważalne jest zwłaszcza w dziesiątej zwrotce:

⁴⁵ Pieśń ta zachowała się we fragmentarycznej postaci w bernardyńskim modlitewniku z pierwszej połowy XVI, przechowywanym w BPB, rkps 19/R, s. 408-409. Pełna wersja tekstu znana jest z druku z początku XVII w. *Pieśni postne starożytne*, jako *Dziesiąta pieśń. O boleściach Panny Maryi*; ostatnie wyd. *Polskie pieśni pasyjne*, s. 291-292; *Średniowieczna pieśń religijna*, s. 41-42.

*Pan Jezus na krzyżu wisząc,
Na boleść swej Matki patrząc,
A sam też nie mniejszą cierpiąc.*

Podejmowane w kazaniach, pieśniach, nabożeństwach i dramacie liturgicznym wątki i motywy pasyjne uzyskiwały wizualne odzwierciedlenie także we współczesnej plastyce, stając się jednym z najbardziej rozpowszechnionych tematów polskiej sztuki późnego gotyku⁴⁶. Potwierdzają to również bernardyńskie zabytki malarstwa i rzeźby tego okresu, ponieważ większość z zachowanych fragmentów pierwotnego wystroju klasztornych kościołów wpisuje się wyraźnie w nurt pobożności pasyjnej. W malarskich i figuralnych przedstawieniach Chrystusa cierpiącego i ukrzyżowanego zaznaczała się charakterystyczna dla XIV i XV w. tendencja do realistycznego i werystycznego ujęcia tematu *passionis Domini*⁴⁷. Stosując wszystkie dostępne formy ekspresji, artyści - podobnie jak autorzy pasyjnych kazań i pieśni - dążyli do poruszenia wyobraźni widzów i wywołania w nich określonych przeżyć religijnych: „brzydota na równi z pięknem zdobywa sobie prawo obywatelstwa jako środek oddziaływania na odbiorcę, a kontrast zajmuje poczesne miejsce wśród praw, do których będą odwoływać się twórcy”⁴⁸. W takiej konwencji wykonywane były także polichromie na ścianach bernardyńskich kościołów i klasztorów, na które składały się najczęściej cykle scen pasyjnych, odpowiadających kolejnym etapom drogi krzyżowej Chrystusa. Sposób realistycznego ujęcia tej tematyki potwierdzają jedyne ocalałe fragmenty tego rodzaju bernardyńskich malowideł i rzeźb – zachowane w przeworskim dwie sceny cyklu polichromii o Męce Pańskiej – *Upadek pod krzyżem* oraz *Ukrzyżowanie* oraz odsłonięte w wileńskim kościele i klasztorze *Przybicie od krzyża* i *Ukrzyżowanie*, ponadto dwa przykłady *Chrystusa frasobliwego* – w postaci fresku na ścianie krużganka klasztornego w Warcie oraz późnogotyckiej rzeźby pochodzącej z pierwotnego wyposażenia klasztornej świątyni na Stradomiu oraz *Pieta* z kościoła kaliskiego⁴⁹.

⁴⁶ K. Górski, *Prądy religijne XV wieku a sztuka*, s. 128 n.; Z. Kruszelnicki, *Z zagadnień ikonografii*, s. 390-396, 410 n.; T. Dobrzeniecki, *Wybrane zagadnienia ikonografii pasyjnej w sztuce polskiej*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, s. 131-151; Z. Orawa, *Kult Matki Boskiej Bolesnej*, s. 239.

⁴⁷ Z. Kruszelnicki, *Z zagadnień ikonografii*, s. 376 n.

⁴⁸ J. J. Kopeć, *Męka Pańska*, s. 107.

⁴⁹ Szczegółowa analiza ikonograficzna wszystkich zachowanych zabytków bernardyńskiej plastyki o tematyce pasyjnej przedstawiona została w IV rozdziale pracy, s. 225-235.

2. Nurt bożonarodzeniowy

Propagowany przez wspólnoty Braci Mniejszych kult człowieczeństwa Chrystusa obejmował także temat Bożego Narodzenia i dzieciństwa Jezusa – drugi obok pasyjnego charakterystyczny nurt pobożności franciszkańskiej. Związany z liturgicznym okresem świąt Bożego Narodzenia pojawiał się we wszystkich wykorzystywanych przez bernardynów audytywnych i wizualnych formach religijnego oddziaływania. Zawarte w nich motywy i wątki bożonarodzeniowe składają się na jednolity obraz bernardyńskiej dewocji skupionej wokół postaci Dzieciątka Jezus – dewocji ludowej, idyllicznej i uczuciowej, nie pozbawionej elementów cudowności, w której dogmat o Wcieleniu przekazywany był w postaci zrozumiałej dla masowego odbiorcy, odpowiadającej jego wrażliwości i rzeczywistości, w której żył⁵⁰. Znamienne dla duchowości franciszkańskiej akcentowanie ludzkiego wymiaru życia Jezusa oraz zauważalne w kulturze religijnej późnego średniowiecza dążenie do uszczegółowienia biblijnych i hagiograficznych relacji zaowocowało – podobnie jak w przypadku tematyki pasyjnej – wzbogaceniem ewangelicznych przekazów o Bożym Narodzeniu o treści zaczerpnięte z tekstów apokryficznych⁵¹.

Kazania wygłaszane w okresie Bożego Narodzenia, podobnie jak inne, wpisane w rok liturgiczny bernardyńskie *sermones*, wykorzystywały temat *de nativitate Domini* i związane z nim wątki jako osnowę do nauczania o charakterze pokutnym. Odwołując się do przekazu Nowego Testamentu autorzy wzorcowych kazań w możliwie najbardziej zrozumiały sposób wyjaśniają dogmat o Wcieleniu oraz wydarzenia ofiarowania Jezusa w świątyni i objawienia, interpretując je przede wszystkim w kontekście życia moralnego chrześcijanina.

W nauczaniu przeznaczonym na święto Bożego Narodzenia, pochodzącym z anonimowej kolekcji *Sermones dominicales et de tempore*, podkreślona została prawda o zbawczym i przełomowym znaczeniu Wcielenia. Rozpoczynając wykład od słów Listu św. Pawła do Tytusa (Tt 2, 11-12): *Ukazała się łaska Boga, która niesie zbawienie wszystkim ludziom (Paruit gratia Dei et salvatoris nostri omnibus hominibus)*⁵² autor przypomina słuchaczom, iż przyjście Chrystusa na świat to największe spośród wszystkich dobrodziejstw danych człowiekowi przez Boga. Łaska Najwyższego

⁵⁰ Por. J. Wiesiołowski, *Problemy społeczne klienteli bernardynów poznańskich*, s. 345 n.

⁵¹ Apokryficzne źródła literatury i sztuki średniowiecznej, mające za temat losy św. Rodziny omawia T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 394.

⁵² BPB, rkps 13/R, *In festo Natalis Domini*, s. 32.

objawiała się ludzkości wielokrotnie – w postaci środków potrzebnych do życia, także aniołów stróżów – lecz dopiero dar z samego siebie - przyjęcie przez Boga ludzkiej natury stanowi ukoronowanie Jego hojności. Szczególną wartość tego daru podkreśla fakt, iż stając się człowiekiem Bóg nie objawił swej potęgi i mocy, lecz narodzony w nędzy ukazał się całemu stworzeniu w pełni pokory i uniżoności. Dalsza część kazania to umoralniające pouczenia o konieczności rezygnacji z przyjemności światowych i prowadzeniu życia godnego chrześcijanina – rozumnego, sprawiedliwego i pobożnego. Rozważania te są rozwinięciem perykopy z listu do Tytusa, zawartej w incipicie i będącej myślą przewodnią całego kazania: *Ukazała się łaska Boga, która niesie zbawienie wszystkim ludziom i poucza nas, abyśmy wyrzekłszy się bezbożności i żądz światowych, rozumnie i sprawiedliwie, i pobożnie żyli na tym świecie*⁵³. To rozbudowane wezwanie do przemiany życia i podjęcia pokuty nie zostaje jednak całkowicie pozbawione motywów bożonarodzeniowych. Wplątane umiejętnie w tok narracji uzyskują również wymiar moralizatorski. Charakterystycznym przykładem takiego zabiegu jest przywołanie motywu darów złożonych Dzieciątku przez Trzech Króli, które kaznodzieja wykorzystuje do zilustrowania cnót, jakimi powinien odznaczać się każdy chrześcijanin. Uświadamia słuchaczom, iż ofiarują oni Bogu mirrę, jeżeli żyją roztropnie, złoto – żyjąc sprawiedliwie, a kadzidło – postępując pobożnie⁵⁴. Dary złożone Dzieciątku przez Mędrców ze Wschodu pojawiają się w tym samym kontekście w kazaniu przeznaczonym na niedzielę w oktawie Epifanii⁵⁵, pochodzącym również ze zbioru *Sermones dominicales et de tempore* i koncentrującym się na zagadnieniu szeroko pojętej ofiary w życiu chrześcijanina. Przypominając starotestamentalne formy ofiar składanych Jahwe, kaznodzieja przypisuje każdej z nich nową chrześcijańską jakość, np. dar z synogarlicy – to zachowana cnota czystości, z gołąbka – skromność i szczerość itd. W szeregu przytaczanych ofiar umieszczone zostają także dary złożone dzieciątku Jezus w betlejemskiej stajni, którym – zdaniem autora – odpowiadają określone postawy pokutne i uczynki. I tak złotem jest miłość do Boga, kadzidło to pobożna modlitwa, mirra – umartwienie ciała. W drugim „zestawie pokutnym” podawanym przez kaznodzieję złoto zastępuje wielbienie Boga z pokorą, mirrę – ujarzmianie cielesnych pragnień a kadzidło – pobożna służba bliźnim⁵⁶.

⁵³ Ibidem, s. 32.

⁵⁴ *Offeramus Deo mirram (....) vivendo sobrie, aurum vivendo iuste, thus vivendo pie*; ibidem, s. 34.

⁵⁵ BPB, rkps 13/R, *Dominica infra octavas Epiphanie*, s. 51-56.

⁵⁶ Ibidem, s. 52.

Typowo pokutny charakter ma również kolejne związane z okresem Bożego Narodzenia kazanie z tego zbioru - *Sermo de circumcissione Domini* (na święto Ofiarowania Pańskiego). Po wstępnym nauce dotyczącej tajemnicy Wcielenia autor przechodzi do wyjaśniania znaczenia chrztu świętego i wynikających z niego obowiązków. Przeprowadza przy tym dokładne porównanie sakramentu inicjacji chrześcijańskiej z żydowskim rytym obrzezania starając się wskazać wszystkie aspekty przemawiające za wyższością i szczególną wartością tego pierwszego. Wywód ten wzbogacony zostaje o szczegółowy i naturalistyczny opis przebiegu żydowskiego rytuału⁵⁷.

Najpełniejsze odzwierciedlenie tematyki bożonarodzeniowej znaleźć można w licznie zachowanych bernardyńskich pieśniach bożonarodzeniowych, które wraz z widowiskami jasełkowymi odgrywały pierwszorzędną rolę w propagowaniu przez franciszkanów obserwantów kultu dzieciństwa Jezusa. Wszystkie powstałe w tym środowisku kolędy, znane przede wszystkim z *Kancjonału kórnickiego* i *pulawskiego* – zarówno wielozwrotkowe utwory epickie jak i liryczne pieśni jasełkowe, wykonywane w trakcie bożonarodzeniowych inscenizacji – potwierdzają spójny, typowo ludowy wymiar bernardyńskiej pobożności natywistycznej. Do takiego wniosku prowadzi analiza wybranych tekstów kolęd, posiadających bogatą topikę treściową, opartą także na motywach apokryficznych, prostą strukturę leksykalno-frazeologiczną, nawiązującą wyraźnie do języka ludu oraz charakterystyczny nastrój uczuciowości⁵⁸.

Wśród pieśni o tematyce bożonarodzeniowej wyróżnia się grupę utworów będących rozbudowanymi epickimi historiami o narodzeniu Jezusa. Najstarszą znaną tego rodzaju kolędą jest kompozycja Władysława z Gielniowa *Augustus kiedy krolował*, zapisana w formie abecedariusza, w której z charakterystyczną dla siebie dokładnością poeta relacjonuje przebieg wydarzeń w Betlejem, dbając o żywiołowy i emocjonalny wymiar swej narracji⁵⁹. Choć czerpie wiele treści z przekazów apokryficznych, nie przyjmuje ich bezkrytycznie, o czym świadczy zawarta w jednej ze zwrotek polemika z pochodzącym z *Ewangelii Pseudo-Mateusza* i rozpowszechnionym w średniowieczu poglądem, jakoby w betlejemskiej grocie (stajni) znalazły się położne, które stwierdziły nienaruszone dziewictwo Marii po porodzie:

⁵⁷ BPB, rkps 13/R, *Sermo de Circumcissione Domini*, s. 43.

⁵⁸ J. Lewański, *Style piśmiennictwa polskiego w XV wieku*, s. 247 n.; A. Filaber, *Kolędy polskie*, s. 42; B. Hojdis, *O artyzmie i funkcjonalności*, s. 55-56.

⁵⁹ M. Elżanowska, *Władysław z Gielniowa*, s. 156-157; T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 394-398; 434-435.

Kłamając, niektorzy mówią,

A w tem Matce urągają,

Aby tam niewiasty były,

Ktore by Matce służyły.

(w. 37-40)⁶⁰

Budując swoją opowieść o narodzeniu Jezusa w oparciu o wątki ewangeliczno-apokryficzne, wyrażając w niej treści dogmatyczne w prostej i bezpośredniej formie, nasyconej ludzką uczuciowością, Władysław zainicjował tym utworem nowy styl pieśniarstwa bożonarodzeniowego, którego kontynuację potwierdzają odnotowane w *Kancjonale kórnickim* i *puławskim* wielozwrotkowe kolędy narracyjne, zwłaszcza: *Tak Bog człowieka miłował* (15 strof), *Bogu Ojcu chwałę dajmy* (59 strof), *Narodził się nam Zbawiciel* (51 strof), *Póđmy do jasłek nowych Jezusa milego* (62 strofy), *Śpiewajmy dziś wesele* (24 strofy)⁶¹. Zawarte w nich szczegółowe relacje o Bożym narodzeniu wzbogacają zwykłe wątki o pasterzach, Herodzie i Trzech Królach a niekiedy także inne tematy związane z dzieciństwem Jezusa, takie jak obrzezanie i ofiarowanie w świątyni. Najbardziej rozbudowana pod tym względem jest pieśń *Śpiewajmy dziś wesele*, w której wydarzenie betlejemskiej nocy potraktowane zostało jako początek opowieści o losach Świętej Rodziny aż do wydarzenia odnalezienia dwunastoletniego Jezusa w świątyni. Wątki pokłonu pasterzy, Trzech Króli i obrzezania Jezusa funkcjonowały także jako samodzielne tematy niektórych pieśni epickich, czego przykładem są pochodzące ze wspomnianych kancjonałów teksty kolęd o incipicie: *Anjoł pasterzom mówił, Gdy się Pan Jezus narodził* (pt. *O narodzeniu Pana Jezusowym i o Pannie przeznaczystszej Maryjej, Matuchnie jego, i o trzech krolach. Nota jej: O nachwalebniejsza Panno*) oraz *Dziś jest nowe lato* (*Druga pieśń o obrzazaniu Pana Jezusowym i pirwszym wylaniu krwi jego naświętszym i o boleści Maryi, Matuchny jego milej. Ma też nótę*) i *Dzisiaj dzień obrzazania* (pt. *Druga pieśń na też nótę, o obrzazaniu, abo o pirwszem krwi wylaniu Pana Jezusowej*)⁶².

Obok pieśni epickich opowiadających szczegółowo ewangeliczno-apokryficzną historię o narodzeniu Jezusa, bernardyńskie kancjonały przechowały szereg lirycznych utworów jasełkowych, które przeznaczone do wspólnego śpiewania w trakcie

⁶⁰ W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 311.

⁶¹ T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 435. Charakterystyka bernardyńskich pieśni bożonarodzeniowych pochodzących z *Kancjonatu kórnickiego* i *puławskiego* przeprowadzona została w oparciu o teksty wydane w: *Kolędy polskie. Średniowiecze i wiek XVI*, s. 37-70 (kolędy z *Kancjonatu puławskiego*) i 71-87 (kolędy z *Kancjonatu kórnickiego*).

⁶² *Kolędy polskie*, s. 56-58, 65-67, 85.

bożonarodzeniowych inscenizacji, skupiały się na motywie żłóbka, ograniczając tym samym „miejsce akcji” do betlejemskiej stajenki. Z pieśni tych wyłania się obraz szopki - wyobrażanej przez autorów i wystawianej w bernardyńskich kościołach, której sceneria ma oddziaływać na uczucia słuchaczy i uczestników inscenizacji, budząc w nich radość i nadzieję oraz skłaniając do okazywania Nowo Narodzonemu czulej tkliwości i miłości. Na pierwszym planie kolęd jasełkowych pozostaje zawsze postać Dzieciątka oraz Marii, której matczyne uczucia stają się przedmiotem wielu lirycznych wypowiedzi. Wątek ten eksponują wyraźnie kolędy o charakterze ludowych kołysanek, w których płaczący z zimna Jezusek tulony jest przez Matkę, Józefa, obecne w szopce anioły i zwierzęta:

*Wół i osiel
Tam u jasłek
Na kolana pokłękneli,
Dziecię grzejąc, tolili:
Ninu, ninu, ninu,
Nie płacz, panieński Synu.*

(W jasłkach leży, w. 31-36)

Różniące się pod względem formy i rozłożenia akcentów treściowych, lecz skupione wokół jednego tematu kolędy epickie i liryczne pieśni jasełkowe charakteryzuje większość elementów wspólnych – stylistycznych i treściowych, na podstawie których daje się odtworzyć charakter lansowanego przez bernardynów kultu dzieciństwa Jezusa. We wszystkich kolędach dostrzec można przede wszystkim ten sam bezpośredni i prosty sposób przekazu treści dogmatycznych. Tajemnica Wcielenia wyjaśniona zostaje w słowach i obrazach zrozumiałych dla przeciętnego odbiorcy: aby zbawić grzesznego człowieka Bóg zstąpił na ziemię i stał się najniższym z ludzi, Król całego stworzenia przyjął rolę nędzarza, Pan Wszechmocny leży bezradny w żłóbku:

*Pan z niebieskiej wysokości
I swojej wielkiej miłości
Ujrzał człowieka nędznego,
Upokorzył się dla niego.*

(Tak Bóg człowieka miłował, w. 9-12)

Wyjaśnienie tego dogmatu schodzi niekiedy na głębszy poziom, dotykając w kontekście bosko-ludzkiej natury Chrystusa także zagadnienia dziewictwa Marii.

Ilustruje to fragment kolędy pt. *Druga pieśń o dzieciństwie Pana Jezusowym i o wielkiej tajemnicy panieńskiej czystości* (inc. *Nie ma świat skarbu takiego*)⁶³:

*To-ć jest dziwne narodzenie,
W którym panieńskie zamknienie
Zostało nieporuszono,
Gdy Bóstwo ciałem odziane.*

*Nie szkodzi cielesna krewkość
Ani też Boża niezmierność,
Iżby z tej dwoi natury
Nie sprawił Bóg tej persony.*

(w. 37-40; 45-48)

Kolędowe rozważania o tajemnicy Wcielenia obejmują również kwestię nierozdzielności Trójcy Św., uzmysławiając bądź przypominając słuchaczom, iż Nowo Narodzony to wcielone Słowo Boga Ojca:

*Z Bogiem Ojcem i Duchem trzyma pojedyność,
W personach tylko różność, ale Bóstwa jedność,
W trzech nierozdzielnego i nieumniejszonego,
Wszytekeś w Ojcu został, wszytekeś się Pannie dał.*

(*Dzisiaj dzień narodzenia Zbawiciela wszego*, w. 13-16)

Charakterystyczny dla wszystkich pieśni bożonarodzeniowych jest także realistyczny, niekiedy naturalistyczny opis wydarzenia betlejemskiej nocy, koncentrujący się zwłaszcza na postaci płaczącego z zimna Dzieciątka i zatroskanej o nie Matki⁶⁴. Podkreślając ubóstwo i braki stajenki oraz trudną sytuację Świętej Rodziny autorzy pieśni dążą do wzbudzenia w słuchaczach i uczestnikach jasełkowych inscenizacji czułości, miłości i współczucia wobec Nowo Narodzonego:

*Gdzie poduszki, pierzynki, odzienie rozkoszne?
Tego wszystkiego nie masz, o dziecię miłosne.
Sianka-ć trochę posłała Matuchna twoja miła,*

⁶³ Por. B. Jesionek-Biskupska, op. cit., s. 60.

⁶⁴ W. Sawicki, *Motywy maryjne w poezji średniowiecz i renesansu*, w: idem, *Z pogranicza literatury i religii. Szkice*, Lublin 1979, s. 60; T. Michałowska, *Świat poetycki*, s. 161; M. Elżanowska, *Pieśni bernardyńskie*, s. 215 n.

Kamień z płaczem, z boleścią pod głowy włożyła.

(Zstała się nam nowina tego-to księżycy, w. 65-69)

By nie wolek z osielkiem nad nim tak nie stali,

Parą swoją dychając, jego też nie grzali,

Więcej by płakało

I zimno cirpiało.

(Pódźmy do jasłek nowych, w. 117-120)

Szczególnie naturalistyczny wymiar mają zawarte w niektórych kolędach opisy rytu obrzezania, w których eksponowane jest zarówno fizyczne cierpienie Dzieciątka jak i duchowa boleść Matki:

Gdy dzieciątko w ósmy dzień było obrzazano,

W ten czas Pannie naświetszej boleści przydano,

Bo rzewno płakała,

Kiedy krew ujrziała.

Gdy dzieciątko na poły prawie zmarło było,

Pieluszki krwią polało, a krzyczało silno

Dla bólu wielkiego

Ciała tak młodego.

(Pódźmy do jasłek nowych, w. 141-148)

Temat obrzezania Jezusa, rozwinięty w kolędach *Dziś jest nowe lato* i *Dzisiaj dzień obrzazania*, ujmowany był przez autorów pieśni bożonarodzeniowych jako wątek pasyjny – pierwszy etap cierpienia w życiu Chrystusa i zapowiedź Jego przyszłej męki. W lamentacyjnych monologach Matki oplakującej ból Niemowlęcia określona została natomiast rola Marii, która od chwili narodzin Jezusa aż do Jego śmierci towarzyszy Mu swym współcierpieniem. Na tak pojmowany sens obrzezania Dzieciątka wskazują już tytuły wspomnianych kolęd: *Druga pieśń o obrzazaniu Pana Jezusowym i pierwszym wylaniu krwi jego naświetszym i o boleści Maryi, Matuchny jego milej* (*Dziś jest nowe lato*) i *Druga pieśń na tęż nótę, o obrzazaniu, abo o pierwszym wylaniu Pana Jezusowej* (*Dzisiaj dzień obrzazania*). Akcenty te, pozostające w ścisłym związku z realistyczną wymową kolęd, uobecniają się także w wielu innych utworach bożonarodzeniowych, podkreślając tym samym pasyjny wymiar bernardyńskiej

dewocji. Warto wspomnieć choćby trzy fragmenty lirycznych pieśni *de nativitate Domini*, w których zagadnienie przyszłej męki Jezusa zostaje umiejętnie wplecione w kontekst jasełek:

*Jezus miły płakał, wzdychał,
Na nasze grzechy wspominał.
Wiedział, iż wiele cierpieć miał,
Przez to łzy w jasełkach wylewał.*

(*Dziecię światłości wielkiej*, w. 13-16)

*Czyli płaczesz dla nowiny,
Dla onej smętnej godziny,
Gdy przydzie czas męki twojej
I wielkiej boleści mojej?*

(*Jezu, Synaczku panieński*, w. 37-40)

*Witaj, z tysiąca wybrany,
Biały, śliczny, rumiony!
W narodzeniu naśliczniejszy,
Na krzyżu zekrwawiony,
Śliczny na łonie u Matki,
Wszędzie śliczny i miły.*

(*Witaj, Jezu przenasłodszy*, w. 25-30)

Realizm i naturalizm opisu postaci Dzieciątka, losów Świętej Rodziny oraz scenerii, w której przyszedł na świat Zbawiciel nie wykluczał jednocześnie wprowadzania do treści kolęd pewnych elementów cudowności, tak silnie oddziałujących na wyobraźnię masowego odbiorcy i będących charakterystycznym rysem bernardyńskiej dewocji natywistycznej⁶⁵. Pojawiały się one zwłaszcza w pieśniach epickich, w których historia narodzin Jezusa wzbogacana była niejednokrotnie o cudowne zdarzenia zapowiadające wydarzenie betlejemskiej nocy. Liczne ślady tego rodzaju poetyckich konfabulacji autorów, odwołujących się w tej mierze również do przekazów apokryficznych i legendowych, znaleźć można m.in. w kolędzie *Bogu Ojcu chwałę dajmy*:

Tego dnia cuda się zstały,

⁶⁵ S. Bylina, *Wiara i pobożność zbiorowa*, s. 423.

*Iż trzy słońca nastały,
Dziecię boskie ukazały.*

*Bo-ć było Boskie zrządzenie
W Rzymie w Boże Narodzenie
Ciekl olej nad przyrodzenie,
(w. 70-73; 85-87)*

Najbardziej charakterystycznym rysem bożonarodzeniowych pieśni bernardyńskich jest ich emocjonalny, niekiedy sielski klimat, w którym smutek z powodu cierpień i trudnego losu Świętej Rodziny zdominowany zostaje przez uczucie radości, jakie w tę betlejemską noc stało się udziałem Marii, Józefa, aniołów, ludzi oraz całej natury cieszącej się z przyjścia Pana⁶⁶. Te dwa ambiwalentne uczucia budują specyficzną, pełną czułości i tliwości atmosferę kolęd, w których lamentacja nad niedolą płaczącego Dzieciątka przeplata się z licznymi wezwaniami do współweselenia się i radosnego adorowania Nowo Narodzonego. Emocjonalny klimat tych pieśni wzmacniają środki stylistyczne, przede wszystkim licznie stosowane zdrobnienia (Dzieciątko, Jezusek, młodziuchny synaczek, robaczek, kwiatek, bieluchny, maluchny, Matuchna, pokorniuchna córuchna, rączki, wołek, osielek, sianko, stajenka, jasłeczki itd.), jak również przymiotniki w stopniu najwyższym (naśliczniejszy, namilejszy, naweselszy, namocniejszy, przenacudniejsze) oraz zdania wykrzyknikowe, które dodają ekspresji i podnoszą uczuciowy ton wypowiedzi⁶⁷. Szczególnie emocjonalny charakter mają liryczne monologi Marii, która pochylona nad Dzieciątkiem przemawia do Niego z macierzyńską czułością i troską:

*Porodziwszy, chwalila,
I w jasłeczki włożyła, alleluja,
Mówiąc: Synu namilejszy,
Któż nad nas jest uboższy i nędzniejszy?
Jam jest uboga panna i cieślina żona.*

(Zstała się nam dziś nowina, w. 16-20)

⁶⁶ Ananizując teksty kolęd tego okresu trudno zgodzić się ze stwierdzeniem G. Rysia, iż „nie mają one jeszcze nic z sielankowego nastroju”; *Pobożność ludowa*, s. 158; por. M. Elżanowska, *Pieśni bernardyńskie*, s. 216.

⁶⁷ W. Sawicki, *Motywy maryjne w poezji*, s. 61; T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 437; M. Elżanowska, *Pieśni bernardyńskie*, s. 212-215.

Wspólną cechą wszystkich pieśni bożonarodzeniowych jest także ich modlitewny charakter, ujawniający się najwyraźniej w ostatnich zwrotkach kolęd. Poprzez podmiot liryczny bądź osobiście autorzy zwracają się w imieniu własnym i wszystkich wiernych do Dzieciątka i Jego Matki z różnymi prośbami. Inwokacje błagalne uzupełniają niejednokrotnie modlitwy chwalące Tróję Świętą. Interesujące zakończenie, wskazujące na okoliczności i czas powstania utworu, posiada pieśń *Zstała się nam nowina tego-to księżycy*:

*O Jezu namilejszy, o kwiatku panieński,
Świętych wieczna rozkoszy, o królu anjelski,
Wejrzy na swe śpiewaki i co cię miłują,
I którzy z narodzenia twego się radują.*

*Oddal od nich morowe powietrze szkodliwe
I uspokój pogaństwo i walki teskliwe,
Daj nam swe przeżegnanie, dobre dokonanie,
I po śmierci w królestwie twoim przebywanie. Amen. (w. 77-84)*

Tematyka związana z kultem narodzenia i dzieciństwa Jezusa znajdowała swoje odzwierciedlenie także w formach plastycznych zdobiących wnętrza bernardyńskich kościołów i klasztorów, co potwierdzają dwa zachowane zabytki sztuki gotyckiej zakonnej proveniencji⁶⁸. Pierwszy z nich to fragment malowidła ściennego z klasztoru w Warcie, wyobrażający Matkę Bożą z Dzieciątkiem na ręku, które to postacie adorowane są przez anioły i klęczących zakonników. Temat dzieciństwa Jezusa ujęty został także w gotyckiej rzeźbie *Święta Anna Samotrzeć*, należącej do pierwotnego wystroju krakowskiego kościoła bernardynów i będącej jednym z najcenniejszych przykładów tego popularnego w sztuce gotyckiej typu ikonograficznego. Mały Jezus wyobrażony został tu jako stojący na kolanach Matki, z prawą rączką spoczywającą na królewskim jabłku, co ma uzmysławiać odbircy, iż Dziecię, które widzi to przyszły *Salvator mundi*.

⁶⁸ Szczegółowa analiza ikonograficzna obu zabytków na s. 226, 231-232.

3. Nurt eucharystyczny

Propagowany przez bernardynów kult Chrystusa-Człowieka, koncentrujący się wokół wydarzenia narodzin, męki i śmierci Jezusa, obejmował także eucharystyczny kult Ciała i Krwi Pańskiej, choć - jak wynika z przekazów źródłowych – nie należał on do dominujących w pobożności tego zakonu⁶⁹. Rozwinięty i eksponowany przez zwolenników „nowej dewocji” nurt ten miał ściśle praktyczny wymiar, ponieważ podkreślając znaczenie Eucharystii jako daru łaski Bożej potrzebnej w życiu każdego chrześcijanina, wiązał się z postulatem częstego i godnego przyjmowania komunii⁷⁰. Badacze przedmiotu zwracają uwagę, iż tak sformułowany program pobożności eucharystycznej, choć skierowany do szerokich rzesz wiernych, w przypadku polskiego społeczeństwa nie wyszedł w ciągu XIV-XV w. poza wąski krąg elit intelektualnych i prawdopodobnie w niewielkim tylko stopniu obecny był w świadomości religijnej *illiteratorum*. „Akceptując wysuwany przez Kościół kierunek kultu eucharystycznego pobożność ludzi świeckich obrała inne tory, niż proponowane przez elity intelektualne i religijne (...): powszechne pragnienie widzenia hostii i fascynację cudami eucharystycznymi”⁷¹. W takim ujęciu interesująco przedstawia się bernardyński model

⁶⁹ Z podstawowej literatury dotyczącej kultu eucharystycznego w średniowieczu należy wymienić przede wszystkim: P. Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1933 (II wyd. Roma 1967); F. G. Very, *The Spanish Corpus Christi procession: a Literary and Folkloric Study*, Valencia 1962; H. De Lubac, „Corpus Mysticum”. *Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*, Einsiedeln 1969; M. Rubin, „Corpus Christi”. *The Eucharist in late Medieval Culture*, Cambridge 1994. Wśród polskich badaczy: Z. Zalewski, *Święto Bożego Ciała w Polsce do wydania Rytuału Piotrkowskiego (1631 r.)*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, red. W. Schenk, t. I, Lublin 1973, s. 95-161; H. Zaremska, *Procesje Bożego Ciała w Krakowie w XIV-XVI wieku*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa*, s. 25-40; K. Dola, *Przejawy kultu sakramentu Eucharystii na Śląsku w XV wieku*, w: *Profesor i duszpasterz. Księga pamiątkowa ku czci ks. Wacława Schenka*, Opole 1988. O polskich sanktuariach Bożego Ciała m.in. o sanktuarium poznańskim zbiór artykułów (T. M. Trajdos, J. Wiesiołowski, H. Węgrzynek) w KMP 60(1992) nr 3-4 (pt. *Legenda Bożego Ciała*), s. 7-189; poza tym T. M. Trajdos, *Kościół dominikanów łwowskich w średniowieczu jako ośrodek kultowy*, „Nasza Przyszłość” 87(1997), s. 39-72; K. Łatak, *Kanonicy regularni laterańscy na Kazimierzu w Krakowie do końca XVI wieku*, Elk 1999, s. 290-296.

⁷⁰ S. Bylina, *Nurty odnowy wewnętrznej a problem częstej komunii w Europie Środkowej w XIV-XV wieku*, w: *Scriptura custos memoriae. Prace historyczne* [Księga pamiątkowa Prof. Brygidy Kürbis], Poznań 2001, s. 91-102; zob. także P. Browe, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster 1938; idem, *Die Pflichtkommunion im Mittelalter*, Münster 1940; J. Warzeszak, *Kształtowanie się nauki o Eucharystii w średniowieczu*; „Warszawskie Studia Teologiczne” 4(1991), s. 113-135.

⁷¹ S. Bylina, *Wiara i pobożność zbiorowa*, s. 421. Zagadnienie cudów eucharystycznych w kulturze religijnej społeczeństwa późnego średniowiecza omówił m.in. P. Browe, *Die eucharistische Wunder des Mittelalters*, Breslau 1938; W. Brückner, *Liturgie und Legende. Zur theologischen Theorienbildung und zum historischen Verständnis von Eucharistie-Mirakeln*, „Jahrbuch für Volkskunde” 19(1996), s. 139-168; J. Wolny, *Pragnienie widzenia hostii. Przyczynek do kultu Najświętszego Sakramentu w Polsce na przełomie XIII/XIV w.*, „Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne” 24-31(1957), s. 253-257; S. Kozakiewicz, *Wiara i rzeczywistość obecność Chrystusa Pana w Najświętszym Sakramencie ołtarza w świetle cudów eucharystycznych zawartych w rękopisach XIII w. z opactw cysterskich w Paradyżu i Pelplinie*, „Studia Warmińskie” 12(1975), s. 503-539; K. Bracha, *O cudzie hostii i ekscesach*

dewocji eucharystycznej, na który składały się zarówno elementy programu „nowej pobożności”, lansującego postulat częstego i godnego przyjmowania komunii, jak i treści odpowiadające ludowej wrażliwości z jej szczególnym zamiłowaniem do zjawisk cudownych. Ten złożony, dwubiegunowy charakter upowszechnianego przez obserwatorów kultu Ciała i Krwi Chrystusa zdają się potwierdzać bernardyńskie kazania i exempla o komunii. Analiza wybranych przykładów tych tekstów pozwala na stwierdzenie, iż świadomość odbiorców bernardyńskich *sermones* mogły kształtować w tym zakresie nie tylko opisy cudów eucharystycznych, ale w równym stopniu także dydaktyczne i głęboko teologiczne pouczenia o zbawczej funkcji tego sakramentu oraz o konieczności przyjmowania go pobożnie, z wiarą i świadomością jego zbawczej mocy.

Z anonimowej kolekcji *Sermones de tempore* (XV/XVI w.) pochodzi kazanie *De communione* (*Sermo primus*), którego autor odwołując się do autorytetów biblijnych i teologicznych oraz przytaczając odpowiednie exempla uzasadnia potrzebę starannego przygotowania się do przyjęcia komunii oraz godnego jej spożycia⁷². Zawartą w incipicie myśl przewodnią kazania wyznaczają słowa św. Pawła (1 Kor 11, 28): *Niech przeto baczy na siebie samego spożywając ten chleb i pijąc z tego kielicha*. Kaznodzieja wyprowadza z nich dwie wspomniane już przesłanki swojego nauczania – wezwanie do pobożnego przygotowania i przyjęcia Ciała Pańskiego. Już we wstępnej części wykładu pojawia się wiele dydaktycznych treści obrazujących współczesne rozumienie wartości tego sakramentu. Chleb eucharystyczny podtrzymuje życie wszystkich ludzi – mężczyzn jak i kobiet. Jeśli jednak ktoś spożywa je niegodnie, np. bez zachowania postu, może zostać powstrzymany od wejścia do kościoła, a umierając pozbawiony kościelnego pogrzebu, *bowiem ten czcigodny sakrament tak jak godnie spożywającym dopomaga w życiu, tak przeciwnie, niegodnie spożywających lub przystępujących (niegodnie) skłania ku upadkowi*⁷³. Kaznodzieja uświadamia jednocześnie wiernym, iż żaden człowiek sam z siebie nie jest w stanie przygotować się do komunii tak, jak wymaga tego Boży majestat, a każde ludzkie staranie w tym kierunku dopełnia zawsze Boża łaska, wspierająca ludzką słabość i niewystarczalność.

antyżydowskich. Wokół egzemplum w kazaniu „De corpore Christi” z tzw. kolekcji Piotra z Miłostawia (XV w.), w: *Ecclesia et civitas*, s. 483-491; zob. także H. Węgrzynek, *Czarna legenda Żydów. Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce*, Warszawa 1995.

⁷² BPB, rkps 7/R, s. 158-173.

⁷³ *Nam hoc venerabile sacramentum sicut digne summentibus proficit ad vitam, sic econtra indigne summentibus vel accedentibus vergit in interitus*; ibidem, s. 158.

Właściwa część wykładu oparta została na szczegółowej interpretacji perykopy z Ks. Wyjścia opisującej przebieg żydowskiej Paschy i towarzyszące jej przepisy, które naród izraelski otrzymał od Jahwe przed wyjściem z niewoli egipskiej (Wj 12, 1- 12). Analizując kolejno wszystkie Boże nakazy kaznodzieja przypisuje każdemu z tych elementów chrześcijańskie znaczenie. W ten sposób starotestamentalny obrzęd spożywania baranka paschalnego przez Izraelitów ukazany zostaje wiernym jako typ Eucharystii, a związane z nim przepisy jako warunki pobożnego przygotowania do przyjęcia Najświętszego Sakramentu. Baranek paschalny to figura Chrystusa, którego mistyczne ciało obecne jest w każdej konsekrowanej hostii. Z pierwszego nakazu dotyczącego spożywania baranka z gorzkimi ziołami kaznodzieja wyprowadza pouczenie moralne, aby wierni przystępowali do Ołtarza Pańskiego z goryczą i bólem z powodu popełnionych grzechów. Dwa kolejne warunki – pieczenie baranka w ogniu i spożywanie go wraz z głową, nogami i wnętrznościami – zinterpretowane zostały tu jako obowiązek przyjmowania Ciała Pańskiego w żarliwej miłości oraz z wiarą, iż w hostii obecny jest cały Chrystus – jego bóstwo, ciało i dusza (odp. głowa, nogi i wnętrzności). To ostatnie przesłanie, odnoszące się do najtrudniejszego aspektu Sakramentu Ołtarza autor rozwija szerzej, dodając wykład o herezjach chrystologicznych oraz podkreślając znaczenie wiary, która jest nieodzownym warunkiem przyjęcia komunii, ponieważ *hoc est sacramentum quod excedit omnem intelligenciam humanam*⁷⁴.

Zagadnienie wiary w realną obecność Chrystusa w znaku chleba obrazuje dodatkowo *exemplum*, którego głębokie przesłanie teologiczne oparte zostało na kanwie opowiadania o cudzie eucharystycznym. Bohaterem tej trafiającej do wyobraźni audytorium fabuły jest Hugon od św. Wiktora, który długo modlił się o łaskę ujżenia ciała Chrystusa w konsekrowanej hostii⁷⁵. Gdy w końcu Bóg wysłuchał jego prośby i ukazał mu się w trakcie sprawowania Eucharystii w postaci pięknego małego chłopca, który „wyszedł” z hostii i usiadł na patenie, Hugon wpadł w mistyczną ekstazę i nie był w stanie przyjąć Chrystusa w takiej cielesnej postaci. Dopiero na słowa chłopca: *jeśli mnie nie spożyjesz, nie będziesz miał w sobie życia*⁷⁶, zwrócił się do Pana z prośbą, aby zasłonił swoje ciało na powrót pod postacią chleba, ponieważ tylko w ten sposób może go przyjąć. W kończącej opowiadanie wypowiedzi Chrystusa krytykującego postawę

⁷⁴ Ibidem, s. 162.

⁷⁵ Por. J. Wolny, *Pragnienie widzenia hostii*, s. 253-257; S. Kozakiewicz, *Wiara w rzeczywistą obecność Chrystusa Pana w Najświętszym Sakramencie*, s. 503 n.

⁷⁶ BPB, rkps 7/R, s. 162-163.

Hugona zawarte zostało pouczenie o konieczności przyjmowania komunii z silną wiarą, że w znaku chleba ukryty jest prawdziwy Bóg-Człowiek zawsze obecny „w całości” w każdym najdrobniejszym kawałku konsekrowanej hostii.

Starotestamentalny nakaz spożywania baranka paschalnego z chlebem praśnym to, według kaznodziei, wskazanie dla chrześcijan, aby przyjmowali eucharystię z czystym sercem, bez „kwasu” grzechów, ponieważ pokarm duchowy pomaga tylko duszom czystym, wolnym od wszelkiej winy, a szkodzi tym, które zarażone są „trucizną” grzechu śmiertelnego. Tak jak Izraelici mieli spożywać baranka z przepasanymi biodrami, tak chrześcijanie winni przyjmować komunię odziani w „pas czystości moralnej duszy i ciała” (*cingulum castitatis mentis et corporis*). Kaznodzieja zaleca wiernym, aby wchodząc do kościoła skupili wszystkie zmysły na Bogu, wyznali swoje grzechy i oczyścili się ze wszystkiego, co nie pozwala im godnie przystąpić do Sakramentu Ołtarza. Z kolei sandały na nogach Izraelitów zinterpretowane zostały w tym kazaniu jako przykłady świętych, przyjmujących Ciało Pańskie ze szczególną czcią i pełną świadomością. Obok godnej naśladowania postawy Cezarego z Arles i św. Hieronima znalazła się także wzorowa postawa bohatera kolejnego w tym kazaniu *exemplum* – małego chłopca, który mimo ciężkiej choroby i wysokiej gorączki potrafił rozróżnić hostię nie konsekrowaną od konsekrowanej i z wielką pobożnością przyjąć komunię. Laski w rękach uczestników żydowskiej Paschy to w znaczeniu chrześcijańskim sam Baranek Boży, który spożyty i obecny w duszy człowieka pomaga mu odpędzać „psy”, czyli pokusy szatańskie: *et per baculos illos (...) nihil aliud nisi corpus Christi quem debemus in corde retinere et cum eo canes, id est demonum suggestiones animam lacerantes abigere*⁷⁷.

Kolejnym wyjaśnianym przez kaznodzieję starotestamentalnym nakazem związanym z wieczerzą paschalną jest obowiązek spożycia baranka przez jedną rodzinę, którą w interpretacji chrześcijańskiej stanowi Kościół jako wspólnota wszystkich wiernych. Ta myśl stanowi punkt wyjścia do katechetycznego pouczenia słuchaczy o szczególnej pozycji Kościoła katolickiego, poza którym nikt nie może być zbawiony. Autor charakteryzuje przy tej okazji cztery grupy ludzi, którzy nie wpisani bądź odłączeni od Chrystusowej owczarni nie mają również dostępu do Stołu Pańskiego; wymienia tu kolejno: pogan, Żydów, heretyków i ekskomunikowanych. Ostatnie zalecenie z Ks. Wyjścia, aby spożywać baranka w pośpiechu przedstawione zostało w

⁷⁷ Ibidem, s. 171.

kazaniu jako spieszne podejmowanie uczynków miłości przez tych, którzy przyjęli komunię bądź też jako cechę tego sakramentu, który przyjmowany pobożnie, z wiarą i pełną świadomością „przyspiesza” drogę człowieka do Królestwa Niebieskiego.

Eucharystia była również tematem wielu exemplów wprowadzanych przez bernardynów w tok kaznodziejskiego wykładu, w których pouczenie o godnym spożywaniu Ciała Chrystusowego oparte było zwykle na opisach cudownych zdarzeń towarzyszących przyjmowaniu tego sakramentu. Obok wspomnianych już dydaktycznych fabuł z *Sermo de communione*, zwłaszcza *exemplum* o cudzie eucharystycznym, który dokonał się na oczach Hugona od św. Wiktora, można wymienić także inne przykłady tego rodzaju tekstów, np. dwa z sześciu opowiadań zanotowanych przez brata Seweryna⁷⁸. Pierwsze z nich pt. *De indigne communicantibus* (*O niegodnie przyjmujących komunię*) jest opracowanym przez Seweryna *exemplum* zapisanym w jednym z kazań Franciszka z Merony i przestrzegającym przed świętokradczą komunią. Opowiada ono historię jednego ze zbójców, który chcąc ukraść konia kapłanowi przejeżdżającemu przez las z wiatykiem, postanowił udać chorego proszącego o komunię, a jego kamraci mieli tym czasie zająć się rabunkiem. Zbójca ów, okłamując księdza, że jest wyspowiadany i skruszony, w rzeczywistości nie wierząc w moc Eucharystii, ściągnął na siebie karę Bożą – w momencie gdy otworzył usta, aby przyjąć Ciało Chrystusa *statim mortuus cecidit et effectus est niger veluti carbo*⁷⁹. Widząc to niezwykle zdarzenie pozostali zbójcy oddali kapłanowi konia i nawróciwszy się wstąpili do pewnego klasztoru, w którym spędzili pobożnie resztę życia. Opowiadanie kończy się retorycznym pytaniem, skierowanym do słuchaczy, w którym zawarta jest groźba wobec wszystkich przyjmujących świętokradczą komunię: *Jeśli więc ten wyrok otrzymał ten, który jako niedowiarek i niegodnie chciał komunikować, jaki wyrok otrzymają ci, co niegodnie i w grzechu śmiertelnym tylekroć sakrament przyjmują?*⁸⁰.

Drugie opowiadanie poświęcone tej tematyce i zatytułowane *De usurario indigne communicante* (*O lichwiarzu niegodnie przyjmującym komunię*) napisał brat Seweryn w oparciu o zasłyszaną u franciszkanów w Asyżu historię, która wydarzyła się ponoć w tym mieście. Pewien miejscowy lichwiarz przyjął wiatyk bez jakiegokolwiek zadośćuczynienia za zrabowane w ciągu życia mienie, a po śmierci został pochowany

⁷⁸ Z opowiadań średniowiecznych, s. 27-83; por. s. 179 n.

⁷⁹ Z opowiadań średniowiecznych, s. 63.

⁸⁰ *Si ergo hoc iudicium suscepit, qui incredulus et indignus se comunicare voluit, quale iudicium sunt suscepturi, qui indigne et in mortali culpa tociens suscipiunt sacramentum*; ibidem, s. 63.

przed wejściem do kościoła franciszkanów. O północy przyszedł do zakrystianina szatan w ludzkiej postaci i powołując się na polecenie Boże kazał mu przywdziać komżę, wziąć kielich i patenę i udać się wraz z nim do grobu lichwiarza. Po przybyciu na miejsce diabeł otworzył grób i nakazał zakrystininowi podtrzymać kielich pod ustami zmarłego, po czym chwycił nieboszczyka za włosy i bijąc mocno pięściami zawołał: *O lichwiarzu! Wyrzuć i wydal prawdziwe Ciało Chrystusa, które niegodnie przyjąłeś!*⁸¹. Gdy hostia wypadła do kielicha została uroczyście w procesji (przed niosącym kielich zakrystianinem szedł diabeł z zapalnymi świecami) odniesiona do zakrystii. Poleciwszy zakrystianinowi, aby *przechował nabożnie na swój sposób Ciało Chrystusa* diabeł wrócił do grobu po najważniejszy cel swoich zabiegów – po ciało lichwiarza, które mógł teraz bez trudności porwać do piekła. Prawdziwość tej historii potwierdza na końcu opowiadania sam autor, który będąc w Asyżu widział ponoć pusty grób tego człowieka. Nietypowa postawa szatana zatroskanego o szacunek należny Najświętszemu Sakramentowi nadaje całemu opowiadaniu wymiar komiczny, nie umniejsza ona jednak przy tym dydaktycznej wymowy fabuły, a być może nawet ją wzmacnia, podkreślając w tak niezwykle sposób wagę i znaczenie komunii.

O tym, iż kult Chrystusa Eucharystycznego upowszechniany był przez bernardynów także poprzez twórczość poetycką, świadczą niektóre fragmenty z zachowanych pieśni pochodzących z kręgu zakonnego⁸². Odwołując się w tym miejscu do jednego przykładu - kolędy z *Kancjonału puławskiego*, o inc. *Witaj, Jezu przenasłodszy*⁸³ – można stwierdzić, iż w duchowości i pobożności bernardyńskiej treści eucharystyczne występowały zawsze w powiązaniu z tematyką skupioną wokół człowieczeństwa Chrystusa, uświadamiając w ten sposób wiernym, iż obecny w znaku chleba Chrystus to ten sam Bóg-Człowiek, który narodził się z Dziewicy, cierpiał i umarł dla zbawienia wszystkich ludzi:

Witaj, gościu przenasłodszy,

Synu Panny Maryjej,

Pod sakramentem zakryty!

Racz użyzyć swej łaski,

⁸¹ *O usurarije, proice et extramitte verum Corpus Christi, quod indigne suscepisti!*; ibidem, s. 64 i 84 (tłum.)

⁸² Wśród zachowanych zabytków średniowiecznej polskiej pieśni eucharystycznej brak jednak utworów, które można by zaliczyć do oryginalnej twórczości franciszkanów obserwantów; por. E. Kowalewska, *Pieśni eucharystyczne XV i początku XVI wieku w języku polskim*, w: *Muzyka religijna w Polsce*, red. J. Pikulik, t. II, Warszawa 1978, s. 16-58; J. Pikulik, *Polska pieśń religijna w XV wieku*, s. 88-90.

⁸³ *Kolędy polskie*, s. 38.

A nieprzyjaciele duszne

Oddal od czeladki swej.

(w. 31-36)

Eucharystia była również jednym z najważniejszych i bogato ilustrowanych tematów sztuki gotyckiej⁸⁴. Podobnie jak w piśmiennictwie religijnym późnego średniowiecza, wszystkie ujęcia ikonograficzne tego motywu akcentowały tożsamość osoby Chrystusa-Człowieka i Chrystusa Eucharystycznego. W obrazowaniu tematu *Corporis Christi* zwykle w relacji do problematyki pasyjnej i przedstawień *Męza Boleści* przejawiał się wyraźnie dydaktyzm twórczości plastycznej, podkreślającej związek Eucharystii ze zbawczą ofiarą Jezusa na krzyżu⁸⁵. Taką funkcję spełniały również bernardyńskie malowidła, obrazy i rzeźby ołtarzowe, co potwierdza fragment fresku z wileńskiego kościoła klasztornego, będący częścią cyklu pasyjnego – jedyny zachowany zabytek gotyckiej plastyki tego zakonu odwołujący się do motywu Eucharystii. Jest to scena *Przybicia do krzyża*, w której wyobrażone zostały trzy anioły zbierające do kielichów krew wypływającą z ran Zbawiciela⁸⁶.

4. Nurt maryjny

Kult Matki Bożej to trzeci (nie licząc mniej rozwiniętego kultu eucharystycznego) obok pasyjnego i bożonarodzeniowego najważniejszy nurt bernardyńskiej pobożności, głęboko zakorzeniony w duchowości franciszkańskiej i odznaczający się jednocześnie najbardziej ludowym charakterem spośród wszystkich nurtów kształtujących obraz późnośredniowiecznej dewocji. Podobnie jak w przypadku kultu człowieczeństwa Chrystusa, pierwszorzędną rolę w formowaniu i upowszechnianiu pobożności maryjnej odegrały zakony mendykanckie⁸⁷. W XV-wiecznej Polsce największą aktywność w tym

⁸⁴ A. Karłowska-Kamzowa, *Programy ideowe gotyckich malowideł ściennych*, s. 141; eadem, Wstęp do: *Gotyckie malarstwo ścienne*, s. 8; S. Bylina, *Nowa dewocja*, s. 117.

⁸⁵ T. Dobrzeńcki, „*Imago Pietatis*” – jej treść i funkcja, w: *Funkcja dzieła sztuki. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Szczecin 1970*, red. E. Studniarkowa, Warszawa 1972, s. 73-92; T. Trajdos, *Pomniki sztuki gotyckiej*, s. 812; G. Ryś, *Pobożność ludowa*, s. 179.

⁸⁶ Analiza ikonograficzna tego malowidła na s. 227.

⁸⁷ O kulcie maryjnym w średniowieczu: *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters*, Freiburg 1909 (II wyd. Darmstadt 1972); H. Graef, *Mary. A history of Doctrine nad Devotion*, t. I: *From the Beginnings to the Eve of the Reformation*, London-New York 1963; A. Marenzi, M. Laura, *Aspetti del tema della Verginenella letteratura francese del Medioevo*, Venezia 1968; C. Fernandes-Ladreda, *Imagineria medieval mariana*, Navarra 1988; *Marie; le culte de la Vierge dans le societe medievale*, red. D. Iogna-Prat i in., Paris 1996; *Mary: Art, Culture, Religion trough the Ages*, New

względnie przejawiali franciszkanie obserwanci, którzy dążąc do umasowienia kultu wykorzystywali wszystkie możliwe formy przekazu treści religijnych i udostępniali szerszemu gronu wiernych nowe środki wyrazu czci wobec Matki Bożej, takie jak koronki czy spolszczone godzinki, które stosunkowo szybko zakorzeniły się w pobożności prywatnej, stając się jedną z najpopularniejszych form maryjnej modlitwy⁸⁸.

Charakterystyczne dla kultury religijnej późnego średniowiecza dążenie do szczegółowego przedstawiania ewangelicznych relacji o życiu Jezusa i Jego Matki, uzupełnianych zwykle o wątki apokryficzne znalazło swoje odbicie także na płaszczyźnie kultu maryjnego, który uległ w tym czasie silnej specjalizacji. Ekspozowanie różnych przymiotów świętości Maryi – nadanych Jej przez Boga przywilejów i godności, stało się podstawą do oddawania Jej czci jako Bożej Rodzicielce, Matce Bolesnej (i Współodkupicielce), Najświętszej Dziewicy, Wniebowziętej i Królowej oraz Niepokalanej⁸⁹. Ten ostatni tytuł wpisał się wyraźnie w pobożność franciszkanów obserwantów – zakonu, który stał się głównym propagatorem kultu Niepokalanego Poczęcia NMP wśród szerokich rzesz polskiego społeczeństwa, popularyzując go poprzez kazania, nabożeństwa, pieśni oraz formy plastyczne⁹⁰. Przyczyna tak aktywnego zaangażowania polskich obserwantów w szerzenie kultu Maryi Niepokalanej wynikała z kondycji i charakteru tej wspólnoty, która jako zakon nowy, związany w pierwszych dziesięcioleciach swojego istnienia ze środowiskiem krakowskiej uczelni, i kierujący swoją posługą do szerokich rzesz wiernych, mógł

York 1998. Na temat polskiej religijności maryjnej: C. Deptuła, *Z zagadnień historii kultu maryjnego w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 60(1960), z. 3, s. 392-419; K. Górski, *Problematyka historyczna kultu maryjnego*, „Nasza Przyszłość” 13(1961), s. 245-252; D. Bialic, *Specyfika polskiego kultu maryjnego*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 58(1972), z. 3, s. 70-84; L. Balter, *Specyfika kultu Maryi w Polsce*, „Communio” 1983, nr 5, s. 121-127; A. Witkowska, *The cult of the Virgin Mary in Polish religiousness from the 15th to the 17th century*, w: *The Common Christian Roots of the European Nations. An International Colloquium in the Vatican*, t. 2, Florence 1982, s. 467-478; J. J. Kopeć, *Współczesna maryjność polska i jej związki z modelami religijności XV i XVI wieku*, *RBiL* 30(1983), z. 6, s. 125-144; T. M. Trajdos, *Kult maryjny w kościołach mendikantów średniowiecznego Lwowa*, w: *Ecclesia et civitas*, s. 415-432.

⁸⁸K. Górski, *Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich”*, s. 28; S. Bylina, *Wiara i pobożność zbiorowa*, s. 425.

⁸⁹Szerzej na ten temat: B. M. Przybylski, *Królewskość Matki Bożej*, „Ateneum Kapłańskie” 60(1960), z. 3, s. 364-375; J. Wojtkowski, *Kult Matki Bożej w polskim piśmiennictwie*, s. 293-295; D. Bialic, *Specyfika polskiego kultu maryjnego*, s. 70 n.; L. Balter, *Specyfika kultu Maryi*, s. 124-125.

⁹⁰Bernardyni zajmowali w tym względzie odmienne stanowisko od dominikanów przeciwnych nauce o Niepokalanym Poczęciu NMP, czemu dawali niejednokrotnie wyraz w teologicznych dysputach i kazaniach; por. *Joannis Długossii...Historia Polonicae*, t. III, liber IX, s. 283 (o dominikaninie, który zmarł po wygłoszeniu antyimmakulistycznego kazania); M. Karpluk, *O języku kazań polskich z początku XVI w.*, s. 174; zob. także J. Wojtkowski, *Dogmat Niepokalanego Poczęcia NMP. Marii w średniowiecznej liturgii polskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” VI(1953), nr 1, s. 84 n.; idem, *Wiara w Niepokalane Poczęcie NMP w Polsce w świetle średniowiecznych zabytków liturgicznych. Studium historyczno-dogmatyczne*, Lublin 1958; A. M. Apollonio, *Mariologia francescana: da San Francesco d'Assisi ai Francescani dell'Immacolata*, Roma 1997.

najbardziej efektywnie wypełnić zadanie popularyzacji nie ugruntowanej jeszcze doktryny mariologicznej.

Lansowaną przez bernardynów pobożność cechował także typowo franciszkański kult Bożego macierzyństwa Maryi, podejmujący temat życia Matki Boskiej widzianego w perspektywie losów Jezusa, akcentujący Jej aktywny udział w wydarzeniach zbawczych i wysuwający na pierwszy plan sferę macierzyńskich uczuć, jakich doświadczała w Betlejem i na Golgocie. Chrystocentryczny charakter kultu Maryi jako Bożej Rodzicielki (Matki Radosnej) i Matki Bolesnej określił jego miejsce także w tematyce bernardyńskich kazań, pieśni i form wizualnych, tak iż najpełniejsze rozwinięcie uzyskał on w nurcie bożonarodzeniowym i pasyjnym⁹¹.

Popularnym tematem późnośredniowiecznej pobożności maryjnej, podejmowanym także często przez bernardyńskich poetów, kaznodziejów i malarzy, było Wniebowzięcie Matki Bożej – oparte na przekazach apokryfów *de transitu Mariae*, głęboko zakorzenione w chrześcijańskiej tradycji i obecne w liturgii Kościoła zachodniego od około połowy VII wieku⁹². Dużą rolę w upowszechnieniu tego tematu w literaturze i sztuce XIV i XV w. odegrała legenda o Zaśnięciu i Wniebowzięciu Maryi opracowana na podstawie apokryfów przez Jakuba de Voragine i zamieszczona w jego słynnym dziele *Legenda aurea*, z której korzystali zapewne również bernardyńscy twórcy, zwłaszcza poeci. Wśród polskich utworów dokumentujących popularność kultu Maryi jako Wniebowziętej w późnym średniowieczu ważne miejsce zajmuje *Żywot Pana Jezusa Krysta* Baltazara Opeca z 1522 r., zawierający najpełniejszą z zachowanych literackich wersji apokryficznej legendy o losach Matki Bożej po śmierci Jezusa⁹³.

Z uwagi na wyróżniający bernardyńską pobożność kult Maryi Niepokalanej oraz charakterystyczne dla tej epoki zainteresowanie szczegółami z życia Jezusa i Jego Matki przejawiające się m.in. w ożywionym kulcie Wniebowzięcia, podstawę charakterystyki zakonnych kazań o tematyce maryjnej, wygłaszanych w liturgiczne święta Matki Bożej stanowią dwa teksty – *Sermo de conceptione Virginis Marie* Jakuba

⁹¹ K. Główny, *Chrystocentryzm kultu Maryi*, w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, red. B. Bejze, Warszawa 1978, s. 279-300; L. Balter, *Specyfika kultu Maryi*, s. 126.

⁹² J. Wierusz-Kowalski, *Liturgia Wniebowzięcia*, RBiL 4(1951), nr 1-2, s. 82; J. J. Kopeć, *Bogarodzica*, s. 85-90; o apokryficznych źródłach tego święta także: S. Styś, *Protoewangelia a Maria*, ibidem, s. 9-25; P. Stach, *Miejsce zaśnięcia NMP*, ibidem, s. 59-82; A. Strus, *Legenda, tradycja i historia o zaśnięciu i wniebowzięciu NMP*, ibidem 37(1984), nr 2, s. 127-139; S. C. Mimouni, *Dormition et assumption de Marie: histoire des traditions anciennes*, Paris 1995.

⁹³ M. Adamczyk, *Religijna proza narracyjna*, s. 37-39; T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 607-609; D. Bialic, *Specyfika polskiego kultu maryjnego*, s. 72.

ze Śremu⁹⁴ oraz *De Assumpcione gloriosissime Virginis Marie Klemensa* z Radymna⁹⁵. Analiza tych tekstów pozwala udzielić odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób bracia wyjaśniali słuchaczom najważniejsze prawdy wiary dotyczące osoby Bożej Rodzicielki oraz czym, w przekonaniu kaznodziejów, powinna odznaczać się prawdziwa pobożność maryjna wiernych.

We wstępie kazania na święto Niepokalanego Poczęcia NMP Jakub ze Śremu wzywa słuchaczy do pobożnego przeżywania tej uroczystości, podając jako najważniejszy powód wsparcie udzielane przez Matkę Bożą tym wszystkim, którzy oddają należną Jej cześć. Przeprowadzając podział treści kazania (*divisio*) autor wymienia trzy zagadnienia, które rozwija w dalszej części wykładu (*dilatatio*): 1. obraz (typ) święta Niepokalanego Poczęcia NMP w Starym Testamencie; 2. wielkość tego święta obliguje każdego wiernego do szczególnego kultu Maryi Niepokalanej; 3. forma właściwej celebracji tej uroczystości (*Quomodo festum est celebrandum*). Wobec braku nowotestamentowego przekazu o poczęciu Maryi bez grzechu pierworodnego kaznodzieja wyjaśnia genezę tego święta w oparciu o starotestamentalną historię Judyty, niewiasty judzkiej, która ucięła głowę Holofernesowi, dowódcy wrogich wojsk asyryjskich, realizując w ten sposób Boży zamiar. Przypominając tę historię autor nawiązuje do chrześcijańskiej tradycji upatrującej w Judycie typ Maryi, którą Bóg posłużył się do wypełnienia zbawczej misji swego Syna. W tym kontekście postać Holofernesa jest obrazem samego szatana, który „pozbawiony głowy” przez Maryję nie ma mocy nad Tą, którą Bóg ochronił od pierwotnej zmaży. Objaśnienie dostrzeżonej między tymi wydarzeniami analogii wydaje się być czytelne i zrozumiałe dla słuchaczy: *W ten sposób Dziewica Maria była oddalona od zawinionego grzechu pierworodnego, choć urodzona z rodziców skażonych [zmazą grzechu pierworodnego - A. S.], a jednak przez Boga ustrzeżona, w żadną niestalość nie popadła i łeb diabłu odcięła. (...) Dziewica ochroniona została od grzechu pierworodnego, tak jak Judyta ustrzeżona została od zhańbienia przez Holofernesa*⁹⁶.

Pobożne obchodzenie pamiątki Niepokalanego Poczęcia Maryi, podobnie jak innych uroczystości maryjnych, jest - jak mówi kaznodzieja w dalszej wykładu - obowiązkiem każdego chrześcijanina z dwóch powodów - jako dziękczynienie

⁹⁴ BPB, rkps 15/R, s. 68-70.

⁹⁵ BPB, rkps 10/R, s. 335-338.

⁹⁶ *Eo modo Virgo Maria erat disposita ad contrahendum originali peccatum quia ex infectis parentibus originata ac tamen a Deo preservata in nullas levitatem incidit et caput diaboli contrivit.(...)Virgo preservata est ab originali peccato sic Judith preservata est ab Holofernis polucionem*; BPB, rkps 15/R, s. 70.

składane Bogu za Niepokalaną, która wyprowadziła diabła z równowagi (*demonem confudit*) oraz jako dzień, w którym w szczególny sposób należy prosić Pana o pomoc w walce z siłami szatana: *Prośmy Boga, aby przez Niepokalane Poczęcie Maryi i zachowanie Jej od grzechu obronił nas od mocy szatana i od wszelkiego grzechu śmiertelnego (...?), ponieważ demony boją się Dziewicy*⁹⁷. Ostatnie słowa tej części kazania, będące modlitewną inwokacją skierowaną do Maryi, wyrażają wiarę w orędownictwo Niepokalanej, która przez dar Bożej łaski ma moc wspierać człowieka w jego duchowej walce: *O, igitur Benedicta Virgo pugna tu pro nobis!*

W końcowym rozważaniu kaznodzieja podaje wiernym wskazówki co do godnego przeżywania tego święta, wymieniając trzy elementy składające się na właściwie rozumiany kult Niepokalanego Poczęcia NMP. Kto pragnie oddać należną Maryi z tego tytułu cześć powinien tego dnia rozważać w swoim sercu i kontemplować wielką tajemnicę danego Jej przez Boga przywileju duchowej nieskazitelności. W jego modlitwie nie mogą pojawiać się żadne słowa ani myśli poddające w wątpliwość wiarę w Niepokalane Poczęcie, a zewnętrznym przejawem i jednocześnie prawdziwym owocem tego kultu powinna stać się świętość życia – unikanie wszelkich grzechów, zwłaszcza nierządu i chciwości oraz postępowanie w duchu prawdy, sprawiedliwości i wszelkiej prawości.

Kazanie na Wniebowzięcie NMP Klemensa z Radymna rozpoczyna wezwaniem pochodzące z introitu formularza mszalnego na tę uroczystość: *Gaudeamus omnes in Domino*. Wprowadzając je jako motto swojego wkładu kaznodzieja koncentruje uwagę słuchaczy na najważniejszym aspekcie tego święta – radości z powodu wywyższenia i uwielbienia Bożej Rodzicielki. To uczucie winno stać się udziałem wszystkich wiernych, zarówno sprawiedliwych jak i grzeszników, ponieważ pobożne przeżywanie głównego święta maryjnego - będącego podsumowaniem i niejako zwieńczeniem pozostałych, wyrażających kult świętości Matki Bożej – przynosi każdemu darowanie win i szczególną łaskę. Biorąc przykład z zastępów anielskich i świętych, radujących się i wychwalających Boga za Wniebowzięcie Maryi i nadanie Jej królewskiej godności, zgromadzeni w kościele wierni mają śpiewać wspólnie radosne hymny i pieśni, aby w ten sposób jak najpobożniej uczcić apoteozę Najświętszej Dziewicy. Klemens z Radymna, wspomina także o innym, poza dewocyjnym i kultowym, celu obchodzenia tego święta. Ustanawiając tak radosną uroczystość maryjną Kościół miał

⁹⁷ *Petamus Deum ut per conceptionem et preservationem defendat nos ab impetu demonis et ab omni peccato mortali et fugiet a nobis quia demones tement Virginem*; ibidem, s. 70.

bowiem na względzie również uwolnienie wiernych od duchowego smutku, który jest przeszkodą do pełnienia dobrych dzieł.

W dalszej części swego wykładu kaznodzieja wylicza i objaśnia trzy powody, dla których każdy chrześcijanin powinien tego dnia cieszyć się i chwalić Boga. 1. objawienie się w wydarzeniu Wniebowzięcia chwały i mocy Chrystusa; 2. uhonorowanie Matki przez Syna; 3. Maryja jako *Regina mundi* stała się Pośredniczką między Bogiem i ludźmi. Rozważając tę ostatnią przesłankę, szczególnie ważną w perspektywie życia doczesnego i wiecznego każdego człowieka, Klemens wyraża niezachwianą wiarę w trwałe wstawiennictwo chwalebnej Dziewicy: *Powinniśmy cieszyć się, ponieważ mamy przed majestatem Bożym Pośredniczkę, która za nami ustawicznie przemawia*⁹⁸.

Ważną częścią każdego kazania przeznaczonego na święto Wniebowzięcia NMP była wplatana w tok wykładu legenda o losach Matki Bożej po Wniebowstąpieniu Jezusa. Klemens z Radymna nie podaje całej wersji apokryficznego opowiadania, lecz koncentruje się na szczegółowym przedstawieniu ostatniego, centralnego wydarzenia wyniesienia Maryi do niebieskiej chwały i ukoronowania. Wspomina przy tym wielokrotnie o radości, która stała się udziałem mieszkańców niebieskiego królestwa – aniołów, świętych a także Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego. Zwracając się do potencjalnych czytelników słowami: *dic ut in legenda*, autor wcześniej wylicza jedynie wszystkie wydarzenia, których miała doświadczyć Matka Boża w ostatnim etapie swego ziemskiego życia, i które powinny zostać rozwinięte w każdym kaznodziejskim nauczaniu. Z takiej skrótovej formy zapisu legendy o Zaśnięciu i Wniebowzięciu można wnioskować, iż jej szczegółowa wersja była w zakonie powszechnie znana. Klemens rozwija także wstępną część apokryficznego opowiadania, która wzbogacona o liczne szczegóły chronologiczno-topograficzne stanowiła zapowiedź ciekawej narracji, mogącej wzbudzić żywe zainteresowanie słuchaczy: *Ponieważ Błogosławiona Dziewica nie została zaraz po wniebowstąpieniu swego Syna wzięta przez Niego do nieba, lecz przeżyła Go o 12 lat. Gdy apostołowie rozproszyli się po okolicznych krainach Judei błogosławiona Dziewica przebywała w swoim domku przy Górze Syjon i codziennie nawiedzała miejsca swego Syna, tj. miejsce pojmania i biczowania etc.*⁹⁹. W

⁹⁸ *Debemus gaudere quia coram maiestate divinalia habemus advocatam que pro nobis iugiter intercedit*; BPB, rkps 10/R, s. 336.

⁹⁹ *Quia Benedicta Virgo non statim post ascensionem sui Filii assumpta est ab eo sed XII annis Filio supervixit et apostolis per regiones circa partes Iudee dispersis benedicta Virgo iuxta Montem Sion in*

ramach wprowadzenia do legendy autor wyjaśnia przyczyny, dla których Jezus pozostawił swoją Matkę na ziemi i przyszedł po Nią dopiero po Jej śmierci (zaśnięciu). W tym kontekście zwraca uwagę na eklezjotwórczą rolę Maryi, która żyjąc jeszcze kilkanaście lat w rodzącym się Kościele miała za zadanie pocieszać wiernych smucących się z odejścia Pana, przekazać ewangelistom szczegóły z życia Jezusa i jako *Mater dolorosa* być przykładem dla cierpiących za wiarę chrześcijan. Wśród wymienionych przez Klemensa z Radymna powodów dłuższego pozostania Maryi na ziemi interesujący jest zwłaszcza ostatni, z którego przebija średniowiecza mentalność religijna i wyobraźnia. Powołując się na św. Hieronima kaznodzieja wyjaśnia, iż Jezus musiał wstąpić do nieba przed swoją Matką, aby przygotować Jej chwalebne przyjęcie. Zanotowaną część kazania (autor nie rozwija trzeciej ostatniej części wykładu) kończy modlitwa skierowana do Jezusa, wyrażająca prośbę o łaskę współudziału w szczęściu uwielbionej Maryi dla tych, którzy tu na ziemi trwają w pobożnym kulcie dla Bożej Rodzicielki.

Wszystkie teologiczne i dewocyjne wątki propagowanego przez bernardynów kultu maryjnego odzwierciedlone zostały najpełniej w pochwalno-błagalnych pieśniach ku czci Matki Bożej, będących przedłużeniem i uzupełnieniem tematyki poruszanej w kazaniach głoszonych w maryjne święta. Eksponowane w nich różne aspekty świętości Maryi, Jej przymioty i godności oraz sposób ujęcia tych motywów daje pełny obraz pobożności maryjnej obserwatorów – chrystocentrycznej w wymiarze dogmatycznym i ludowej w swym charakterze¹⁰⁰.

Pierwsza najważniejsza godność Maryi akcentowana w pieśniach bernardyńskich to Matka Boża – tytuł wyrażający podstawowy, związany z tajemnicą Wcielenia, dogmat mariologiczny¹⁰¹. Przywoływany w kolejnych wersach utworów wskazuje jednocześnie na główną przyczynę kultu Maryi, która przez swoje Boże macierzyństwo godna jest najwyższej czci i może skutecznie orędownąć w powierzanych Jej przez ludzi modlitewnych intencjach. Poczęcie i poród Syna Bożego jako centralne wydarzenie w życiu Maryi – powód Jej radości, świętości i chwały – pojawia się w każdym utworze w kontekście dogmatu o Wcieleniu, stając się tym samym

domuncula sua morabatur et quotidie loca Filii sui scilicet capicionis, flagellacionis etc. visitabat; ibidem, s. 336-337.

¹⁰⁰ W. Sawicki, *Motywy maryjne w poezji*, s. 62-65.

¹⁰¹ L. Balter, *Specyfika kultu Maryi*, s. 125; M. M. Talarek, *Polska średniowieczna pieśń maryjna na tle teologii i pobożności maryjnej epoki*, w: *Seminaria staropolskie. Literatura w kontekstach kulturowych*, s. 10-25; R. Mazurkiewicz, „Matka Boga i człowieka”. *Macierzyństwo Maryi w polskim piśmiennictwie średniowiecznym (przegląd ważniejszych motywów)*, „*Salvatoris Mater*” 2(2000), nr 2, s. 157-179.

przedłużeniem tematyki pieśni bożonarodzeniowych. Podobnie jak kolędy, utwory maryjne eksponują ludzki wymiar macierzyństwa Bożej Rodzicielki, której rola nie ograniczyła się jedynie do wydania na świat Boga-Człowieka, ale w naturalny sposób objęła także Jej udział w życiu Syna, na wszystkich etapach Jego ziemskiej misji, od dzieciństwa aż do śmierci na krzyżu. Ważne miejsce zajmują w tym względzie pieśni ukazujące całe życie Maryi w perspektywie losów Jezusa, które stają się doświadczeniem kochającej Matki i powodem Jej radości bądź smutku¹⁰². W swej konstrukcji utwory te nawiązują do schematu koronki do siedmiu radości i siedmiu boleści NMP - szczególnie popularyzowanego przez bernardynów paraliturgicznego nabożeństwa maryjnego, opartego na modlitewnym rozważaniu i kontemplowaniu wydarzeń z życia Jezusa i Maryi¹⁰³. Na tym tle wyróżnia się zwłaszcza anonimowy utwór zaczynający się od słów *Kto chce Pannie Maryi służyć*¹⁰⁴, w którym najwyraźniej uwidacznia się związek tego typu pieśni maryjnych ze wspomnianym nabożeństwem. Jako pierwsze przedstawione zostały w nim wydarzenia z ostatniego etapu życia Jezusa, będące powodem cierpienia i smutku Matki Bożej, przy czym niektóre z nich odnoszą się do przekazów apokryficznych:

*Pierwsza boleść serca Maryjej,
Gdy Jan święty przyszedł do Betanijej,
Mówiąc: „O ciotucho moja,
Żalosna dziś będzie duszyczka twoja.*

(w. 29-32)

Wyszczególniając kolejne etapy męki Chrystusa i ukazując je z perspektywy macierzyńskich uczuć Maryi autor przywołuje jeden z najważniejszych tematów bernardyńskiej pobożności - motyw *compassionis Mariae*:

*Siodmy smutek Maryja miała,
Gdy ciało z krzyża zjęte piastowała,
Nieutulnie narzekając,
Maściami i łzami je oblewając.*

(w. 77-80)

¹⁰² J. Wojtkowski, *Kult Matki Boskiej w polskim piśmiennictwie*, s. 292; W. Sawicki, *Motywy maryjne w poezji*, s. 51; R. Mazurkiewicz, „*Matka Boga i człowieka*”, s. 178.

¹⁰³ także Z. Orawa, *Kult Matki Boskiej Bolesnej*, s. 235 n.; T. Obiedzińska, *Wizerunki kultowe Ukrzyżowanego*, s. 127.

¹⁰⁴ BPB, rkps 20/R, s. 284-290; wyd. W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 276-280. Z tego wydania pochodzą wszystkie cytowane przeze mnie fragmenty.

Stosunkowo mniej uwagi, bo zaledwie trzy zwrotki, poświęcił autor wydarzeniom, które były najradośniejszymi momentami w życiu Bożej Rodzicielki, wymieniając kolejno: Zwiastowanie, Nawiedzenie, Narodzenie Jezusa, Pokłon Trzech Króli, Odnalezienie w świątyni, Wniebowstąpienie Pańskie i Wniebowzięcie NMP. Ten sam motyw i schemat siedmiu radości Maryi wyraża pieśń *Bądź wesoła, Panno czysta* (pt. *Polonico gaudia*)¹⁰⁵ będąca parafrazą łacińskiego utworu *Gaude virgo, mater Christi*, przeznaczonego na święto siedmiu radości NMP¹⁰⁶. Podany tu „zestaw” radosnych momentów w życiu Matki Bożej jest zasadniczo taki sam, jak w utworze *Kto chce Pannie Maryi służyć*, z tą różnicą, iż autor nie wspomina nawiedzenia św. Elżbiety, a dodaje wydarzenie Zmartwychwstania:

*Bądź wesoła, gdyś uźrzała
Synka twego, a on z martwywstał,
Jegoś barzo płakała.*

(w. 13-15)

Do grupy bernardyńskich pieśni opiewających przeżycia Maryi nierozzerwalnie związane z ziemskimi doświadczeniami Jezusa należy także utwór epicki o inc. *O Maryja, kwiatku panieński* (pt. *Pieśń o Pannie Maryjej*)¹⁰⁷. Przedstawiony w nim żywot Matki Bożej, od Jej niepokalanego poczęcia aż do wniebowzięcia, obejmuje wszystkie oparte na przekazie biblijnym i apokryficznym wydarzenia, które interpretowane są przez autora jako bolesne bądź radosne dla Maryi jako matki:

*O Maryja, pociecho ludzka,
W smutek wielki jesteś wpadła,
Gdyś Syna twego straciła,
Potymeś go w trzy dni znalazła.*

(w. 37-40)

Podobnie jak w utworach bożonarodzeniowych i pasyjnych, klimat tych jak i pozostałych pieśni maryjnych charakteryzuje silna uczuciowość, mająca swe źródło w

¹⁰⁵ Charakteryzując kolejne bernardyńskie pieśni maryjne korzystam z wyd. *Teksty o Matce Bożej. Polskie średniowiecze*, t. 12, oprac. R. Mazurkiewicz, Niepokalanów 2000.

¹⁰⁶ Na temat tego utworu W. Rębowski, W. R. Rzepka, W. Wydra, *Zespół pieśniowy ze schyłku XVI wieku z rękopisu biblioteki Klasztoru Panien Klarysek*, „Prace Filologiczne” 45(2000), s. 479-505; W. R. Rzepka, W. Wydra, *O staropolskiej pieśni „Bądź wesoła, Panno czysta...”* (kilka uwag wydawców), w: *Annales Academiae Pedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica* 1, Kraków 2001; R. Mazurkiewicz, *Staroczeskie wzorce i analogie polskich średniowiecznych pieśni maryjnych*, w: *W kręgu literatury, języka i kultury*, s. 46-47; idem, *Polskie średniowieczne pieśni maryjne*, s. 351-353.

¹⁰⁷ Ostatnie wyd. *Teksty o Matce Bożej*, t. 12, s. 149-151; charakterystyka pieśni: J. Wojtkowski, *Kult Matki Boskiej w polskim piśmiennictwie*, s. 254; W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 90.

tkliwej miłości macierzyńskiej Maryi, eksponowanej zwłaszcza przy opisie wydarzeń związanych z narodzeniem i śmiercią Syna – najbardziej radosnego oraz dramatycznego z przeżyć każdej matki. Uczuciową bliskość między Maryją i Jezusem podkreślają liczne zdrobnienia: „Synek”, „Synaczek”, „Dzieciątko”, które w zestawieniu ze zdrobnieniem „Matuchna”, wyrażającym emocjonalną zażyłość wobec Matki Bożej także ze strony podmiotu lirycznego, potwierdzają ludowy, niekiedy sielski, charakter bernardyńskich pieśni¹⁰⁸. Wielokrotnie już wspomniany ten szczególny rys franciszkańskiej pobożności, dążącej do oddziaływania na sferę afektywną masowego odbiorcy, również w przypadku utworów maryjnych wspomaga przekaz treści dogmatycznych. Poprzez wyeksponowanie uczucia łączącego Maryję z Jezusem bardziej zrozumiała staje się dla wiernych tajemnica Bożego macierzyństwa – jedna z najważniejszych prawd teologicznych, będąca punktem wyjścia dla całego kultu maryjnego jako źródło wszystkich innych przywilejów i tytułów przydawanych Bogurodzicy¹⁰⁹.

Druga podkreślana przez autorów pieśni godność Maryi odnosi się do wiary w wieczne dziewictwo Bożej Rodzicielki, które jako szczególny dar Bożej łaski traktowane jest zarazem w kategoriach osobistej zasługi Maryi. Obecna w treści każdego utworu prawda o Jej trwałym dziewictwie wyrażana jest tu przede wszystkim poprzez licznie stosowane określenia typu „Panna”, „Panna czysta”, „Panna przeczysta” bądź bardziej opisowe, jak „dziewicze ciało” (*Już się anjeli wiesielą*, w. 77) czy „Panna nie znająca męża” (*Tać Panna męża nie znała* w pieśni *Świebodność Boga żywego*, w. 43). Autorzy korzystają w tym względzie niekiedy również ze zrozumiałych dla masowego odbiorcy metafor - najczęściej kwiatowych, jak „kwiatek paniński” (np. *O Maryja, kwiatku paniński*) czy „lilia” (np. *jaśniejsza niżli lilija* w pieśni *Anna, niewiasta niepłodna*, w. 62)¹¹⁰.

Wątek dziewictwa pojawia się także w pieśniach o Wniebowzięciu NMP jako jeden z powodów, dla których była Ona godna wywyższenia ponad całe stworzenie i wyniesienia do niebieskiej chwały:

*Nie ma równia między nami,
Wszytcy to widzimy sami,
Przewyższyła płeć anjelską*

¹⁰⁸ W. Sawicki, *Motywy maryjne w poezji*, s. 61, 65 n.

¹⁰⁹ M. M. Talarek, *Polska średniowieczna pieśń maryjna*, s. 25.

¹¹⁰ J. Lewański, *Style piśmiennictwa polskiego*, s. 252.

Swoją czystotą panieńską.

(*Świebodność Boga żywego*, w. 50-53)

Podjmowany często w średniowiecznych traktatach teologicznych i kazaniach temat Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny¹¹¹, będący charakterystycznym motywem propagowanego przez bernardynów kultu maryjnego, nie doczekał się szerszego rozwinięcia w twórczości poetyckiej tego zakonu. Do takich przynajmniej wniosków prowadzi analiza zachowanych tekstów, z których tylko dwa poruszają zagadnienie wolności Maryi od grzechu pierworodnego. Przekazując je wiernym jako niepodważalną prawdę wiary autorzy tych pieśni nadają im dodatkową funkcję katechetyczną. Wątek ten pojawia się w jednej ze zwrotek utworu *O Maryja, kwiatku panieński*:

*O Maryja, tyś córka Boska,
Wszystkich grzesznych radość wielka,
Pierwem grzechem niezmazana,
Od Trojce Świętej zachowana.*

*O Maryja, świata pocieszna,
Z Anny świętej narodzona,*

(w. 5-10)

a także w pieśni na święto Narodzenia NMP – *Anna, niewiasta niepłodna*:

*Anna niewiasta niepłodna,
Sprawi(e)śliwa i nabożna,
Czystą Pannę porodziła,
Którą Maryją wezwała.*

*Duchem Świętym oświecona,
A przez grzechu narodzona,*

(w. 1-4; 13-14)

Cytowane fragmenty obu pieśni potwierdzają jednocześnie oparty na przekazach apokryficznych, zakorzeniony w Tradycji i propagowany zwłaszcza przez bernardynów kult św. Anny jako tej, która dostała Bożej łaski i niepokalanie poczęła w swoim łonie

¹¹¹ Np. Jana z Szamotuł, *Kazania o Maryi Pannie czystej*, ostatnie wyd. *Teksty o Matce Bożej*, t. 12, s. 265-279.

dziecko – przyszłą Matkę Zbawiciela. Pierwsza zwrotka pieśni *Anna, niewiasta nieplodna* uzupełnia przekaz o macierzyństwie św. Anny o dodatkowy szczegół, zaczerpnięty z apokryfów. Cud poczęcia Maryi bez grzechu pierworodnego, dokonany przez Boga w łonie bezpłodnej kobiety jawi się w tym świetle szczególnie wyjątkowo. Poza wspomnianymi fragmentami wiara w Niepokalane Poczęcie Bożej Rodzicielki nie znajduje bezpośredniego odniesienia w pozostałych zabytkach bernardyńskiej pieśni maryjnej. Niektóre utwory zdają się jednak potwierdzać nie wyrażane w tekstach wprost, lecz tkwiące w świadomości autorów przekonanie o nadanym Maryi przywileju wolności od zmyły pierworodnej. W pieśni *Świebodność Boga żywego* zrelacjonowane szczegółowo wydarzenie Wniebowzięcia pozbawione zostało wątku zaśnięcia Maryi i Jej wskrzeszenia przez Chrystusa, przez co autor starał się wykazać, iż Maryja nie mogła podlegać śmierci będącej skutkiem grzechu pierworodnego. Z kolei określenie „Panna czysta” użyte w utworze *Anna, niewiasta nieplodna* w kontekście narodzenia Maryi jako niepokalanej (*Czystą Pannę porodziła*), pozwala doszukiwać się również w innych przykładach tego sformułowania podwójnego znaczenia - czystości dziewiczej bądź rozumianej jako wolność od grzechu pierworodnego. Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak ważny dla duchowości bernardyńskiej i podejmowany w nauczaniu kaznodziejskim temat Niepokalanego Poczęcia NMP w twórczości poetyckiej tego zakonu był zaledwie sygnalizowany. Ujawniająca się w tym względzie ostrożność autorów podyktowana była być może przez fakt trwającej wciąż jeszcze dyskusji teologicznej wokół tego zagadnienia, zdogmatyzowanego dopiero w 1854 r.

Matka Odkupiciela to kolejny tytuł przydawany Maryi w utworach poetyckich, wskazujący jednocześnie na Jej godność Współodkupicielki:

*O Maryja, roż(dz)ko rozkoszna,
Kwiat z siebie śliczny rodząca,
Jezu Krysta Zbawiciela,
Wszystkich ludzi Odkupiciela.*

(*O Maryja, kwiatku paniński*, w. 21-24)

Autorzy pieśni podkreślają przy tym niejednokrotnie, iż rola Maryi jako Współodkupicielki nie ograniczała się tylko do wydania na świat Zbawiciela, ale wyrażała się w całej macierzyńskiej obecności Maryi w życiu Jezusa, przede wszystkim poprzez współdział w Jego zbawczej mecie. Motyw współcierpiącej Matki, wyeksponowany szczególnie w pieśniach pasyjnych, pojawia się także w pochwalno-

błagalnych utworach ku czci Maryi, w których męka Jezusa przedstawiona zostaje w kontekście „boleści” Bożej Rodzicielki:

*Czwarty smutek Panna cierpiała,
Gdy ze swym Synem przed miastem potkała,
Chciała krzyża pomoc nosić,
Ale miała w sercu boleści dosyć.*

(Kto chce Pannie Maryi służyć, w. 61-64)

W ramach propagowanego przez pieśni bernardyńskie kultu maryjnego znalazł się także popularny w kulturze religijnej późnego średniowiecza temat Wniebowzięcia NMP. Związany z pozostałymi aspektami świętości Maryi jako Matki Bożej, Dziewicy, pełnej łaski, Niepokalanej i Współodkupicielki - staje się jej dopełnieniem i zwieńczeniem, ponieważ ukazuje chwałę (apoteozę) Bogarodzicy – wywyższonej, uwielbionej przez Syna i ukoronowanej. Oparty na apokryfach *de transitu Mariae* wątek Wniebowzięcia pojawia się w pieśniach maryjnych, ujmowany zwykle jako ostatnia z siedmiu radości Matki Bożej - najbardziej chwalebne wydarzenie zamykające ziemski etap Jej życia:

*Bądź wiesioła, za nim wzięta,
Gdzie są świętych wielka święta
Anielskiego śpiewania.*

(Bądź wiesioła, Panno czysta, w. 19-21)

Pełne rozwinięcie tego tematu odnajdujemy w dwóch bernardyńskich utworach przeznaczonych na święto Wniebowzięcia NMP: *Już się anjeli wiesielą* autorstwa Władysława z Gielniowa i anonimowej kompozycji *Świebodność Boga żywego*¹¹² a także w zachowanej fragmentarycznie (trzy pierwsze zwrotki) pieśni *Anjeli słodko śpiewali* o trudnej do ustalenia proveniencji¹¹³. Mają one formę upoetyzowanej legendy

¹¹² Ostatnie wyd. *Teksty o Matce Bożej*, t. 12, s. 157-160; R. Mazurkiewicz, *Polskie średniowieczne pieśni maryjne*, s. 250-255 (transliteracja i transkrypcja); analiza utworu: ibidem, s. 242-288; idem, „Świebodność Boga żywego”. *Średniowieczna pieśń o Wniebowzięciu Maryi*, „Salvatoris Mater” 2(2000), nr 4, s. 224-260; W. Wydra, *Ze średniowiecznej liryki polskiej: Świebodność Boga żywego – nieznany zabytek poezji bernardyńskiej*, w: idem, *Polskie pieśni średniowieczne. Studia o tekstach*, Warszawa 2003, s. 93-101 (transliteracja i transkrypcja tekstu, s. 94-99).

¹¹³ Tekst tego utworu datowanego na drugą połowę XV w., odnaleziony w tekach C. Walewskiego przez W. Seredyńskiego został przez niego wydany bez informacji dotyczących rękopisu i czasu jego powstania; por. W. Seredyński, *Trzy zabytki języka polskiego z drugiej połowy XV wieku*, „Sprawozdania Komisji Językowej AU” I(1880), s. 159-160; ostatnie wyd. *Teksty o Matce Bożej*, t. 12, s. 122.

o Zaśnięciu i Wniebowzięciu Maryi, przy czym najbardziej szczegółowo opowiedział ją autor *Już się anjeli wiesielą*. Na przedstawioną w 26 zwrotkach relację z ostatniego etapu ziemskiego życia Bożej Rodzicielki złożyły się takie wydarzenia jak: zwiastowanie Maryi przez anioła, iż niebawem spotka się z Synem, pożegnanie Maryi z zebranymi apostołami, śmierć Matki Bożej, której dusza zostaje wzięta przez Syna do raju, pogrzeb Maryi, któremu towarzyszyło nawrócenie świętokradców, wskrzeszenie po trzech dniach ciała Matki Bożej przez Jezusa, oraz ostateczne wzięcie Jej z duszą i ciałem do nieba i chwalebne ukoronowanie. Wprowadzony przez Władysława wątek cudu dokonanego przez Chrystusa wobec Żydów, którzy chcieli przeszkodzić w pogrzebie Matki i spalić Jej ciało, pozwala przypuszczać, iż opracowując tekst tej pieśni autor wzorował się na wersji legendy o Zaśnięciu i Wniebowzięciu zamieszczonej w *Złotej Legendzie* Jakuba de Voragine¹¹⁴:

*Jezus Matkę swą obronił,
Żydy ślepotą zaraził;
Biskupowi ręce (z)schnęły,
A ku mara(m) są przylnęły.*

*Ale gdy grzech swój poznali,
A do Piotra są wołali;
Biskup z ludem uzdrowieni,
Matuchnę Bożą wielbili.*

(w. 61-68)

W pieśni *Świebodność Boga żywego* zawarta została krótsza wersja opowiadania *de transitu Mariae*, która oprócz wielu detali obecnych w przekazie Władysława z Gielniowa pozbawiona została dwóch podstawowych wątków apokryficznych - zaśnięcia i wskrzeszenia Maryi przez Jezusa¹¹⁵. Ponadto samo wydarzenie Wniebowzięcia potraktowane zostało tutaj bardziej schematycznie, bez wyszczególnienia w nim pierwszego etapu - wzięcia najpierw do nieba jedynie duszy Maryi, który według przekazu apokryfów miał miejsce tuż po Jej śmierci. Porównując obie asumpcjonistyczne kompozycje można więc zauważyć, iż autor *Świebodności* rezygnując z dokładnego odzwierciedlenia legendy dąży przede wszystkim do

¹¹⁴ W. Wydra, *Ze średniowiecznej liryki polskiej*, s. 101.

¹¹⁵ R. Mazurkiewicz, „*Świebodność Boga żywego*”, s. 238.

wyeksponowania aspektu świętości Bożej Rodzicielki i pełni chwały jakiej dostąpiła uwielbiona przez Syna i wywyższona ponad wszelkie stworzenie:

*Podź Panno wyższej krolować,
Nie mogę się tobie równać,
Tyś Matka Syna Bożego
Stworzyciela niebieskiego.*

(w. 53-56)

Te jak i inne utwory podejmujące wątek *Assumptionis Mariae* odznaczają się nastrojem podniosłej radości wypływającej z ostatecznego triumfu Maryi – Jej chwalebnego przejścia do wiecznej szczęśliwości niebiańskiej u boku Chrystusa Zmartwychwstałego. Uczucia tego doświadcza nie tylko Matka Boża, ale także wszyscy pozostali świadkowie tego wydarzenia – zastępy aniołów i apostołowie – których wesele winno stać się także udziałem wszystkich wiernych, obchodzących święto Wniebowzięcia NMP:

*Już się anjeli wiesielą,
Na niebie słodko śpiewają,
Bo Maryja w niebo jidzie,
Radujcie się wszyscy ludzie.*

(*Już się anjeli wiesielą*, w. 1-4)

Większość poetyckich obrazów Wniebowzięcia uzupełnia scena koronacji Maryi na Królową nieba i ziemi, przedstawiana jako uwieńczenie chwalebnego życia Maryi - jako nagroda za Jej Boże macierzyństwo, współudział w zbawczym dziele Syna, dziewictwo oraz duchową doskonałość:

*Łaskawie Matkę prowadził
Jezus, którą jest powyższył;
Nad anjoły ją posadził,
Koronę na głowę włożył.*

(*Już się anjeli wiesielą*, w. 89-92)

Tytuł „Królowej”, uznany przez św. Bernardyna ze Sieny jako najbardziej adekwatny do godności Bożej Rodzicielki i najpełniej wyrażający relację między Maryją a modlącymi się do Niej ludźmi, pojawia się w całej literaturze religijnej tego okresu i to

nie tylko w kontekście Wniebowzięcia¹¹⁶. Autorzy pieśni jak również kazań, traktatów teologicznych i dzieł ascetycznych o tematyce maryjnej, przywołując królewską godność Bożej Rodzicielki podkreślają przede wszystkim nadaną Jej przez Syna władzę, wyrażającą się w Jej wstawiennictwie i rozdawnictwie łask. Daje się to wyraźnie zauważyć zwłaszcza w pieśniach maryjnych, w których autorzy kierują prośby do Maryi jako Królowej.

Z zagadnieniem królewskiej władzy Matki Bożej wiąże się ostatni z maryjnych tytułów, jaki można odczytać z bernardyńskich pieśni – Orędowniczki i Szafarki Łask – godność powiązana ściśle z wszystkimi pozostałymi aspektami świętości Maryi, przysługująca Jej jako Matce Boga, Dziewicy, Niepokalanej, Współodkupicielce, Wniebowziętej, a przede wszystkim Królowej nieba i ziemi¹¹⁷. Każdy utwór pochwalny ku czci Maryi przyjmuje jednocześnie charakter modlitwy błagalnej, kierowanej do Tej, która wysłuchuje prośb swoich „poddanych”, oręduje za nimi u Boga i ma moc pośredniczyć w rozdawnictwie Bożych łask. Wezwania do Maryi jako Wszechpośredniczki, kierowane przez autorów w imieniu własnym i wszystkich wiernych, pojawiają się najczęściej w ostatnich zwrotkach pieśni; niekiedy przyjmują także formę wstępnej inwokacji poprzedzającej narracyjne opowiadania o chwalebnym życiu Matki Bożej, o Jej „radościach” i „smutkach”. Wśród zachowanych zabytków znaleźć można utwory o typowo modlitewnym charakterze, w których wydarzenia z życia Maryi są jedynie osnową dla wyrażenia licznych prośb kierowanych do Szafarki Łask¹¹⁸. Forma ta uwidoczniła się najwyraźniej w pieśni *Anna, niewiasta niepłodna*, w której temat Narodzenia NMP potraktowany został jako punkt wyjścia do wielozwrotkowej pochwalno-błagalnej litanii adresowanej do orędującej u Boga Maryi:

K tobie, Krolewno Niebieska

Woła tłuszcza krześcijańska;

Nakarmi nas utrudzone,

Na tem świecie udręczone.

Nasza rzeczniczko, Maryja,

Wysłuchaj nas lutościwa,

(w. 37-40; 49-50)

¹¹⁶ B. M. Przybylski, *Królewskość Matki Bożej*, s. 364 n.; T. M. Talarek, *Polska średniowieczna pieśń maryjna*, s. 41-42.

¹¹⁷ J. Wojtkowski, *Kult Matki Boskiej w polskim piśmiennictwie*, s. 296; R. Mazurkiewicz, „*Matka Boga i człowieka*”, s. 175-177; G. Ryś, *Pobożność ludowa*, s. 114-115.

¹¹⁸ W. Sawicki, *Motywy maryjne w poezji*, s. 51.

Wiara w pośrednictwo Matki Bożej wyrażona została w pieśniach również poprzez zastępujące imię Maryi takie określenia jak: „nadzieja”, „pociecha ludzka”, „uciecha”, „rzeczniczka”, „radość grzesznych”, „świata pocieszenie” czy „pewność”. Autorzy stosują w tym względzie także różne środki stylistyczne, zwłaszcza metafory. Na szczególną uwagę zasługuje metafora z pieśni *Anna, niewiasta nieplodna*, w której można się doszukać wyraźnych analogii do stosowanego przez Bernarda z Clairvaux porównania Matki Bożej do akweduktu udostępniającego przepływ wody niebiańskiej – strumienia Bożej łaski¹¹⁹:

*Studnia rajska jeś Maryja,
Studnia rajska rzeki działa;
Od ciebie dobroci płyną,
Które wszytcy święci mają.*

(w. 69-72)

W tym kontekście warto wspomnieć o całym bogactwie sformułowań pojawiających się w pieśniach na określenie Maryi, które zestawione razem potwierdzają ludowy wymiar zarówno samych utworów jak i propagowanej przez bernardynów dewocji maryjnej. Nie wymieniając wszystkich „imion” przydawanych przez poetów Bożej Rodzicielce, warto wspomnieć choćby te, licznie zgromadzone w utworze *O Maryja, kwiatku panieński* i nadające mu charakter swego rodzaju litanii: „kwiatek panieński”, „córka Boska”, „świata pocieszenie”, „wesela pełna”, „ródzka rozkoszna”, „gwiazda morska”, „Panna przeczysta”, „Panna śliczna”, „pociecha ludzka”, „zorza jasna”, „rzeczniczka ludzka”, „Matuchna Boża”, i „łaski pełna”.

W charakterystyce bernardyńskiej pobożności maryjnej należy wspomnieć także o innej, paraliturgicznej formie upowszechniania tego kultu, jaką stanowiły maryjne patrocinia nadawane kościołom franciszkanów obserwantów¹²⁰. Spośród 26 (licząc „epizod” Słupcy) klasztorów braci powstałych do początku XVI w. aż 13 z nich

¹¹⁹ M. M. Talarek, op. cit., s. 48; R. Mazurkiewicz, „Świebodność Boga żywego”, s. 257.

¹²⁰ C. Deptuła, *Z zagadnień historii kultu maryjnego*, s. 397. Z podstawowej literatury dotyczącej wezwań kościelnych w średniowieczu należy wymienić: G. Zimmermann, *Patrozinwahl und Frömmigkeit im Mittelalter*, „Würzburger Diözesangeschichtsblätter” 20(1958), s. 24-126; ibidem 21(1959), s. 5-124; P. Jounel, *Dedicazione delle chiese e degli altari*, w: *Arte e liturgia. L'arte sacra a trent'anni dal concilio*, Torino 1993, s. 318-349; G. Karolewicz, *Z badań nad wezwaniami kościołów*, „Roczniki Humanistyczne” 22(1974), z. 2, s. 214-231, idem, *Wezwania kościołów klasztornych*, w: *Zakony męskie w Polsce w 1772 r.*, red. L. Bieńkowski, J. Kłoczowski, Z. Sułowski, Lublin 1972, s. 91-113; A. Witkowska, *Titulus ecclesiae. Wezwania współczesnych kościołów katedralnych w Polsce*, Warszawa 1999; B. Kumor, *Najstarsze patrocinia kościelne w diecezji krakowskiej do końca XVI w.*, „Analecta Cracoviensia” 32(2000), s. 33-41; J. Rajman, *Badania nad statystyką i rozmieszczeniem patrociniów w krakowskim zespole osadniczym u schyłku średniowiecza*, w: *Ecclesia et civitas*, s. 49-52; idem, *Średniowieczne patrocinia krakowskie*, Kraków 2002.

dedykowało swoją świątynię Matce Bożej (jako jedynej patronce bądź współpatronce), co można odczytać jako kolejną przesłankę potwierdzającą silne zakorzenienie tematyki maryjnej w duchowości tego zakonu. W liczbie tej znalazły się cztery kościoły pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP (Poznań, Warta, Opatów i Sambor), dwa Nawiedzenia NMP (Koło i Tykocin) oraz jeden pod wezwaniem Zwiastowania NMP (Skepe). Pozostałe przyjęły tytuły: M. B. Anielskiej (Kościan), Matki Bożej przy Żłóbku (Kobylin), NMP Śnieżnej (Tarnów) i NMP Bramy Niebieskiej (Połock)¹²¹. Pod szczególną opiekę Maryi powierzony został także kościół braci w Świętej Katarzynie i Bydgoszczy, przy czym wezwanie Matki Boskiej (bez szczegółowego tytułu) było jednym z trzech patrociniów jakie przyjęto dla tych świątyń – w Św. Katarzynie występowało obok Św. Trójcy i św. Katarzyny Aleksandryjskiej, w Bydgoszczy – obok św. Hieronima i Franciszka¹²².

Kult Maryi we wszystkich aspektach Jej świętości przejawiał się także w przedstawieniach plastycznych bernardyńskich świątyń, co poświadcza jeden z najcenniejszych gotyckich zabytków o tematyce maryjnej – obraz *Wniebowzięcia Matki Boskiej* z kościoła klasztornego w Warcie, eksponowany obecnie w katedrze włocławskiej¹²³.

W kontekście ikonografii maryjnej osobnego potraktowania domaga się propagowany przez bernardynów kult słynącej łaskami figury Matki Bożej w Skępem, będący jednym z przykładów nowego i charakterystycznego dla religijności późnego średniowiecza zjawiska oddawania szczególnej czci cudownym wizerunkom Maryi¹²⁴. O roli Skępego jako miejsca kultowego i ośrodka pielgrzymkowego, pozostającego pod opieką bernardyńskiego klasztoru, zdecydowało prywatne objawienie, jakie otrzymał w czasie zarazy 1495 r. kuśnierz Jan z Pobiedzisk nieopodal Skępego, obok

¹²¹ O typologii wezwań maryjnych (dogmatyczne, ewangeliczne, dewocyjne, etc.) zob. A. Witkowska, *Titulus ecclesiae*, s. 57-58. Na temat świąt towarzyszących tym patrociniom: J. J. Kopeć, *Bogardzica*, s. 64-154, 241-281.

¹²² A. Pabin, *Bydgoszcz*, s. 35. Nowy kościół w Św. Katarzynie, konsekrowany w 1539 r., otrzymał już rozszerzone patrocinium – Św. Trójcy, Niepokalanego Poczęcia NMP, św. Katarzyny i św. Urszuli z Towarzyszkami; podają za K. Grudzińskim, *Święta Katarzyna*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 371; por. A. Witkowska, *Titulus ecclesiae*, s. 55.

¹²³ Analiza ikonograficzna tego obrazu przedstawiona została na s. 230-231; zob. także Z. Kliś, *Wniebowzięcie Maryi w sztuce średniowiecznej*, „*Salvatoris Mater*” 8(2000), nr 4, s. 222-223.

¹²⁴ S. Bylina, *Nowa dewocja*, s. 122; W. Schenk, *Pielgrzymki Polaków do sanktuariów maryjnych i świętych Pańskich (X-XVI wiek)*, „*Częstochowskie Studia Teologiczne*” 7(1979), s. 241-273; T. M. Trajdos, *Kult wizerunków maryjnych na ziemiach ruskich Korony i Litwy drugiej połowy XIV i pierwszej połowy XV w. w społecznościach katolickiej i prawosławnej*, „*Studia Claromontana*” 5(1984), s. 127-147.

przydrożnego kamienia¹²⁵. Na miejscu tego objawienia, wskazanym przez Maryję jako *loca sacra*, biskup chełmski Mikołaj Kościelecki wraz z bratankiem, również Mikołajem, właścicielem Skępego, wybudowali drewnianą kapliczkę Zwiastowania NMP, do której coraz liczniej przybywała okoliczna ludność, szukająca Bożej pomocy w okresie trwającej epidemii. Ważnym etapem w rozwoju związanego z tym miejscem kultu pątniczego było umieszczenie w kaplicy figury Matki Bożej, którą w 1496 r. wystawili Kościeleccy, jako *votum* wdzięczności za uzdrowienie dziewczynki z ich rodu (być może bratanicy biskupa Mikołaja)¹²⁶. Drewniana, gotycka rzeźba, wyobrażająca Maryję jako młodą kobietę ze złożonymi na piersiach rękami, z wyrytą na cokole datą 1496, została nabyta przez Kościeleckich u jednego z poznańskich snycerzy. Wieść o objawieniu się Matki Bożej w Skępem i dokonujących się za Jej przyczyną cudownych uzdrowieniach rozszerzała się bardzo szybko, a wzmagający się ruch pielgrzymkowy, obejmujący głównie ludność z terenu Mazowsza i Ziemi Dobrzyńskiej, wiązał się z koniecznością stworzenia właściwych warunków dla rozwoju tego miejsca jako ośrodka kultu maryjnego, przede wszystkim w zakresie powiększenia sakralnej przestrzeni oraz zapewnienia pątnikom odpowiedniej opieki duszpasterskiej. Tego zadania podjęli się bernardyni, sprowadzeni przez biskupa Mikołaja Kościeleckiego w 1498 r., którzy organizując od podstaw sanktuarium Matki Bożej i sprawując nad nim nieustanną pieczę, traktowali je jako jedną z ważnych form upowszechnianej przez zakon pobożności maryjnej¹²⁷. Znaczenie miejsca sakralnego posiadającego cudowny wizerunek Matki Bożej jako instrumentu pogłębiania dewocji masowej wynikało z faktu, iż był on dostępny ogółowi wiernych, niezależnie od społecznego statusu, a przez plastyczne wyobrażenie Bożej Rodzicielki odpowiadał religijnym potrzebom człowieka późnego średniowiecza, poszukującego bezpośredniego, wizualnego kontaktu z *sacrum* oraz oczekującego w swoim życiu „namacalnych” dowodów nadprzyrodzonego działania Boga.

¹²⁵ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 283-284; M. Maciszewska, *Skępe. Początki klasztoru bernardyńskiego i ośrodka kultu maryjnego*, s. 299.

¹²⁶ M. Maciszewska, *Poznańska Matka Boska ze Skępego*, KMP 1994, nr 3-4, s. 168, 172; eadem, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 40, 117.

¹²⁷ M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 118.

5. Nurt hagiograficzny (kult świętych)

Obrazu bernardyńskiej pobożności masowej dopełnia nurt hagiograficzny, obejmujący zarówno kult uznanych przez Kościół świętych i błogosławionych, jak i tych, których świętość życia, choć nie potwierdzona oficjalnie, była obecna w świadomości wiernych jako wzór doskonałego wypełniania rad ewangelicznych¹²⁸. Upowszechniając kult świętych Kościoła powszechnego, polskiego, a przede wszystkim własnych franciszkańskich, bernardyni kontynuowali wielowiekową tradycję chrześcijańską opartą na wierze w orędownictwo *sanctorum*, którzy jako gorliwi realizatorzy Chrystusowej nauki otrzymali od Boga przywilej pośrednictwa między Nim a wiernymi¹²⁹. Skłonna do uproszczeń wiara ludowa wypaczała zwykle tę relację widząc w osobie świętego główne źródło uproszonych łask i darów czy sprawcę cudownych uzdrowień¹³⁰. I w tym kontekście franciszkańscy obserwanci włączali się w duszpasterski program Kościoła, stawiając przed sobą zadanie upowszechniania właściwie rozumianego kultu świętych jako czci oddawanej za pośrednictwem *sanctorum* samemu Bogu – jednemu prawdziwemu i wszechmocnemu dawcy wszelkich łask. Drugim ważnym elementem bernardyńskiej pobożności skupionej wokół tematu świętych był jej wymiar katechetyczny, najwyraźniej uwidaczniający się w kazaniach *de sanctis*, których bohaterowie - pełni cnót i Bożych łask, podejmujący właściwe wybory życiowe i odznaczający się heroiczną postawą – przedstawiani byli przede wszystkim jako wzór do naśladowania dla wiernych w ich dążeniu do świętości¹³¹.

Poza podstawowymi formami liturgicznymi (święta, formularze mszalne i modlitwy brewiarzowe) kult świętych przejawiał się także na innych płaszczyznach religijnej aktywności bernardynów, skierowanej do masowego odbiorcy – w nabożeństwach paraliturgicznych, w kazaniach, pieśniach i przedstawieniach plastycznych. Szczególnym wyrazem czci oddawanej najważniejszym dla

¹²⁸ E. Nowicka, *Wzór osobowy świętego w średniowieczu*, w: *Moralność i społeczeństwo. Księga jubileuszowa poświęcona Marii Ossowskiej*, Warszawa 1969, s. 265-285; por. także P. Geary, *Humiliation of Saints*, w: *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, red. S. Wilson, Cambridge 1983, s. 123-140.

¹²⁹ A. Vauchez, *Święty*, w: *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, Warszawa-Gdańsk 1996, s. 415-417.

¹³⁰ J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, s. 206; S. Bylina, *Wiara i pobożność*, s. 429; G. Ryś, *Pobożność ludowa*, s. 126, 168.

¹³¹ J. Związek, *Wizerunek świętego w XV wieku w świetle kazań*, w: „*Felix saeculum Cracoviae*” – *krakowscy święci XV wieku. Materiały sesji naukowej. Kraków 24.04.1997*, red. K. Panuś, K. R. Prokop, Kraków 1998, s. 27-51.

franciszkańskiej wspólnoty świętym i jednocześnie istotną formą propagowania ich kultu w szerokim zasięgu było nadawanie ich imion (patrociniiów) klasztorным kościołom, kaplicom i powstającym przy nich bractwom¹³². W mniejszym wymiarze funkcję tę mogły spełniać także imiona zakonne braci, często przyjmujących za swoich patronów wyniesione na ołtarze świetlane postacie franciszkańskiej wspólnoty z jej założycielem na czele. Należy przy tym zaznaczyć, iż wezwania klasztornych świętyń i bractw oraz przekazane przez zakonną historiografię imiona braci kultywujących pamięć o swoich świętych poprzednikach, to obok tekstów liturgicznych oraz kolekcji *sermones de sanctis* najtrwalsze ślady podejmowanego i upowszechnianego przez bernardynów w średniowieczu kultu świętych. Ważne miejsce w grupie bernardyńskich źródeł hagiograficznych zajmują również *Miracula beati patris Simonis Lypnycensis* z lat 1482-1520¹³³, spisywane u grobu zmarłego w Krakowie, w opinii świętości, sławnego kaznodziei i stanowiące cenny przekaz do badań nad religijnością ludową późnego średniowiecza¹³⁴. Pozostałe dokumentujące ten nurt źródła literackie (pieśni) oraz ikonograficzne, pochodzące z obszaru polskiej prowincji franciszkanów obserwantów zachowały się w szczątkowej postaci i trudno na ich podstawie charakteryzować ten nurt bernardyńskiej pobożności. Zastanawiający jest w tym względzie zwłaszcza brak większej liczby zabytków polskich pieśni ku czci świętych, szczególnie jeśli tych kilka zachowanych utworów zestawimy ze stosunkowo licznymi, związanymi z kręgiem bernardyńskim, pieśniami o tematyce bożonarodzeniowej, pasyjnej i maryjnej.

Szczególne miejsce w bernardyńskiej dewocji zajął kult św. Anny, matki Maryi, który gorliwie propagowany przez zakon w różnych formach jego duszpasterskiej

¹³² Szerzej na ten temat: H. Manikowska, *Le culte des saints patrons des villes dans l'archidiocèse de Gniezno au Bas Moyen-Âge*, w: *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen-Âge et à l'époque moderne. Approche comparative*, red. M. Derwich, M. Dimitriev, Wrocław 1999, s. 161-181; zob. także A. Witkowska, *Titulus ecclesiae*, s. 58; G. Karolewicz, *Wezwania kościołów klasztornych*, s. 91 n.

¹³³ APB, rkps I-e-1, s. 41v-53v.; opis: H. E. Wyczawski, *Katalog Archiwum Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie*, cz. 2: *Rękopisy*, Lublin 1962, s. 137, 194-195. Jak wykazała analiza paleograficzna tego rękopisu, był on spiswany kolejno przez 12 skryptorów, z grona których udało się zidentyfikować czterech: Władysława z Gielniowa (z lat 1486-1487), Wojciecha z Kazimierza (z r. 1488), Mateusza z Warszawy (w 1500 r.) i Mikołaja z Sokolnik (w latach 1515-1517); podaję za A. Witkowską, *Bernardyński ośrodek pielgrzymkowy na Stradomiu w XV wieku*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. I, cz. 1, s. 388, przyp. 18.

¹³⁴ Badania nad tym zagadnieniem prowadziła A. Witkowska, *Bernardyński ośrodek pielgrzymkowy*, s. 385-395; eadem, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa*, s. 171-226; eadem, *Zbiory krakowskich miracula z XV i początku XVI wieku*, w: *Mente et litteris. O kulturze i społeczeństwie wieków średnich*, red. H. Chłopocka i in., Poznań 1984, s. 299-312 (o miraculach Szymona z Lipnicy: s. 304-307); zob. także: eadem, *Funkcje praktyk wotywnych w religijności ludowej późnego średniowiecza*, w: *Sztuka i ideologia XV wieku*, s. 97-110.

działalności stał się jednym z najważniejszych wątków pobożności ludowej późnego średniowiecza¹³⁵. Odwołujący się do przekazów apokryficznych, traktowany był zwykle jako integralna część kultu Niepokalanego Poczęcia NMP. To zespolenie obu tematów potwierdza wyraźnie zachowany tekst *Godzinek Wacława* (powstałych prawdopodobnie w kręgu bernardyńskim), których drugą część – godzinki o św. Annie *i wszystkim jej plemieniu* – poprzedzają godzinki o Matce Bożej rozważające tajemnicę Jej Niepokalanego Poczęcia¹³⁶. Związek ten uwidacznia się także w pieśniach maryjnych, w których św. Anna ukazywana jest zwykle jako ta, która poczęła i porodziła wolną od zmały grzechu przyszłą Matkę Boga:

*Anna, niewiasta nieplodna,
Sprawi(e)dliva i nabożna,
Czystą Pannę porodziła,
Ktorą Maryją wezwala.*

(*Anna, niewiasta nieplodna*, w. 1-4)

*Pierwem grzechem niezmazana,
Od Trojce Świętej zachowana.*

*O Maryja, światu pocieszna,
Z Anny świętej narodzona.*

(*O Maryja, kwiatku panieński*, w. 7-10)¹³⁷

Poza wymienionymi fragmentami, postać św. Anny pojawia się także w innych utworach, np. w kolędzie o inc. *Póđmy do jasłek nowych Jezusa milego*, w której przywołana zostaje tylko w kontekście jej macierzyństwa, bez związku z zagadnieniem duchowej doskonałości Maryi:

*Może dzisiaj każdy człek nabożność ukazać,
Przed obrazek Jezusków jabłuszka pokładać
I przed obraz Panny,
Córki świętej Anny.*

(w. 209-212)¹³⁸

¹³⁵ W. Schenk, *Z dziejów liturgii w Polsce*, s. 180; o kulcie św. Anny w średniowieczu: E. Schaumkell, *Der Kultus der heiligen Anna am Ausgange des Mittelalters*, Freiburg-Leipzig 1893; B. Kleinschmidt, *Die heilige Anna, ihre Verehrung in geschichte und Volkstum*, Düsseldorf 1930; B. Z. Piechota, *Kult liturgiczny św. Anny na Śląsku w świetle średniowiecznych rękopisów liturgicznych*, „Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego” 2(1970), s. 99-130.

¹³⁶ *Teksty o Matce Bożej*, t. 12, s. 67-70 (fragmenty); por. J. Wojtkowski, *Kult Matki Boskiej w polskim piśmiennictwie*, s. 225-232.

¹³⁷ *Teksty o Matce Bożej*, t. 12, s. 112, 149.

O tym, iż kult św. Anny należał do najważniejszych i najszerzej propagowanych wątków bernardyńskiej dewocji świadczy dedykowanie jej dwóch klasztornych kościołów – w Warszawie i Kaliszu¹³⁹ – a także tworzenie bractw, których głównym zadaniem było oddawanie szczególnej czci św. Annie jako matce Maryi Niepokalanej. W pierwszej połowie XVI w. działało ono już w Wilnie (najpóźniej od 1500 r.), Kownie (od 1508 r.), we Lwowie (najpóźniej od 1531 r.) i być może również w Poznaniu (od 1521 r.?)¹⁴⁰. Oddawanie czci matce Maryi przejawiało się także w sferze gotyckiej plastyki zakonnych świątyń, jednak wśród przekazów ikonograficznych pochodzących z terenów polskiej prowincji franciszkanów obserwantów zachował się tylko jeden zabytek dokumentujący kult św. Anny – grupa *Świętej Anny Samotrzcę* pochodząca z pierwotnego wystroju kościoła na Stradomiu¹⁴¹. W przedstawieniu siedzących obok siebie Maryi i Jej matki, podtrzymujących z obu stron małego Jezusa, rzeźbiarz wyraził charakter religijności masowej późnego średniowiecza, eksponującej ludzki wymiar ziemskiego życia Chrystusa.

Obok kultu św. Anny, związanego bezpośrednio z propagowanym przez obserwantów kultem Niepokalanego Poczęcia NMP, pierwszorzędne miejsce w hagiograficznym nurcie pobożności bernardynów zajmowali święci zakonu – św. Franciszek, Antoni z Padwy, Bonawentura – a także zmarli w opinii świętości inicjatorzy duchowej odnowy wspólnoty – św. Bernardyn ze Sieny (zm. 1444, kan. 1450 r.) oraz Jan Kapistran (zm. 1456, kan. 1690 r.)¹⁴². Analizując wezwania bernardyńskich kościołów można zauważyć, iż pierwszorzędne miejsce w panteonie czczonych przez obserwantów świętych zajmował św. Franciszek, założyciel zakonu, oraz jego reformator i twórca nowej wspólnoty – św. Bernardyn ze Sieny. Imię tego ostatniego przyjęto jako patrocinium klasztoru krakowskiego – pierwszej placówki obserwantów na ziemiach polskich. Stało się ono także jednym z wezwań kościoła klasztorowego w Poznaniu, Wschowie, Lwowie, Kaliszu i Łowiczu oraz pierwszego

¹³⁸ *Kolędy polskie*, s. 82.

¹³⁹ Przyjęcie takiego patrocinium dla warszawskiego kościoła było przejawem osobistej czci jaką swojej patronce oddawała fundatorka klasztoru ks. mazowiecka Anna, wdowa po Bolesławie III, a kult św. Anny rozwinął się tu dopiero pod koniec XVI w. Kaliska świątynia miała dwóch patronów – św. Annę i św. Bernardyna; W. Murawiec, *Bernardyni warszawscy*, s. 31; idem, *Kalisz*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 107.

¹⁴⁰ K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 156-157; o bractwach bernardyńskich szerzej: s. 261-266.

¹⁴¹ I. Ramotowska, *Ikonografia św. Anny Samotrzcę w polskiej sztuce gotyckiej*, s. 136. Analiza ikonograficzna zabytku przedstawiona została na s. 231 n.

¹⁴² J. Grudziński, *Bernardyn ze Sieny*, w: EK, t. 2, kol. 314; M. Daniluk, *Jan Kapistran*, ibidem, t. 7, kol. 797.

(murowanego) kościoła w Wilnie. Spośród czterech świątyń benedykowanych św. Franciszkowi (Poznań, Wschowa, Wilno i Bydgoszcz) dwie posiadają jako drugiego patrona także św. Bernardyna (Poznań i Wschowa)¹⁴³, w czym można zapewne upatrywać świadomego działania władz prowincji, podkreślających w ten sposób ciągłość minoryckiej tradycji. Innym przejawem upowszechniania kultu św. Bernardyna było zakładanie bractw pod jego wezwaniem. Najstarsza potwierdzona źródłowo to *confraternitas* lwowska, powołana w 1462 r. przez prowincjała Bonawenturę Bawara¹⁴⁴.

Do grona świętych franciszkanów, wspominanych przez bernardynów w liturgiczno-duszpasterskiej działalności, zaliczano także rodzimych braci, którzy odznaczeni byli za życia heroizmem cnót i postawą wiernego naśladowania drogi św. Franciszka, a potwierdzeniem ich świętości były łaski otrzymywane przez wiernych upraszających ich wstawiennictwa i pielgrzymujących do ich grobów. Wśród świetlanych postaci pierwszego pokolenia bernardynów, których kult pośmiertny szerzył się w całym zakonie, a zwłaszcza w klasztorach, w których spędzili ostatni etap swojego życia, wymieniamy w pierwszym rzędzie: bł. Szymona z Lipnicy (zm. 1482, beat. 1685 r.) zmarłego w Krakowie¹⁴⁵, św. Jana z Dukli (zm. 1484, beat. 1733, kan. 1997 r.) związanego przede wszystkim z klasztorem lwowskim¹⁴⁶ i bł. Władysława z Gielniowa (zm. 1505, beat. 1750 r.) pochowanego w Warszawie¹⁴⁷. W gronie tym należy umieścić także postać sługi Bożego Rafała z Proszowic (zm. 1534 r.) - wyróżniającego się świętością życia młodszego przedstawiciela bernardyńskiej wspólnoty, który zmarł w Warcie podczas wizytacji klasztoru i tam pochowany zapisał się na trwałe w pamięci lokalnego społeczeństwa¹⁴⁸. Kult rozwijający się tuż po śmierci braci i doznawane za ich pośrednictwem łaski, zwłaszcza w postaci cudownych uzdrowień, stanowiły każdorazowo podstawę do wszczęcia przez zakon procesu

¹⁴³ Druga (murowana) świątynia bernardynów w Wilnie, konsekrowana w 1520 r. miała tylko jedno patrocinium – św. Franciszka, natomiast kościół bydgoski nosił wezwanie Matki Boskiej, św. Hieronima i św. Franciszka; K. Grudziński, *Wilno*, w: *Klasztory bernardyńskie*, s. 434; A. Pabin, *Bydgoszcz*, s. 35.

¹⁴⁴ K. Kantak, *Bernardyni*, t. I, s. 156; por. s. 261 n.

¹⁴⁵ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 232-234; R. Gustaw, K. Grudziński, *Błogosławiony Szymon z Lipnicy*, Kalwaria Zebrzydowska 1988; W. F. Murawiec, *Szymon z Lipnicy i jego środowisko krakowskie*, s. 77-79.

¹⁴⁶ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 246-250; H. E. Wyczawski, W. F. Murawiec, *Św. Jan z Dukli*, Kalwaria Zebrzydowska 1997, s. 75 n.

¹⁴⁷ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 292 n.; Z. T. Kozłowska, *Władysław z Gielniowa*, s. 217-218; W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 39-41.

¹⁴⁸ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 357-358; APB, sygn. W-20, s. 76; K. Grudziński, *Rafała z Proszowic*, w: *Hagiografia polska*, t. II, s. 261-368. O wszystkich tych postaciach ostatnio także S. Dziedzic, *Święty szlak Almae Matris*, Kraków 2003, s. 122-130.

beatyfikacyjnego, mającego na celu usankcjonowanie nieformalnego dotąd kultu. Propagowany poprzez różne formy duszpasterskiej działalności braci, zwłaszcza w kaznodziejstwie, służył również celom dydaktycznym. Świętość życia Szymona z Lipnicy, Jana z Dukli, Władysława z Gielniowa czy Rafała z Proszowic, o której niektórzy wierni mogli zaświadczyć osobiście, była niejednokrotnie przedmiotem rozważań kaznodziejów, bądź przygodnych opowiadań kwestujących poza miastem zakonników jako wiarygodny przykład realizacji Chrystusowej nauki. Szeroki, ogólnozakonny zasięg upowszechniania kultu cieszących się opinią świętości bernardynów potwierdzają przeprowadzone przez A. Witkowską badania krakowskiego ośrodka kultu Szymona z Lipnicy, które wskazują, iż stosunkowo liczną grupę wśród pielgrzymów przybywających w XV w. do grobu tego zakonnika stanowiła ludność wiejska, głównie mieszkańcy miejscowości położonych niedaleko małopolskich klasztorów bernardyńskich¹⁴⁹.

Franciszkanie obserwanci włączali się także aktywnie w rozwijający się w XV w. kult rodzimych świętych¹⁵⁰ – patronów Kościoła polskiego, jak również tych, których w szczególny sposób czciła lokalna społeczność. Szczególną rolę odegrał w tym względzie zwłaszcza klasztor w Kazimierzu Biskupim, ufundowany w 1514 r. przez biskupa poznańskiego Jana Lubrańskiego w celu ożywienia i rozszerzenia kultu Pięciu Braci Męczenników, trwającego tu już od pięciu wieków i zakorzenionego w miejscowej tradycji, wskazującej na Kazimierz jako siedzibę i miejsce męczeńskiej śmierci benedyktyńskich mnichów: św. Jana, Mateusza, Izaaka, Krystyna i Benedykta. Kościelno-klasztorny kompleks bernardynów - zbudowany na miejscu, w którym według tradycji miała znajdować się cела brata eremity Jana – otrzymał wezwanie św. Jana Chrzciciela (patrona biskupa Lubrańskiego) oraz Pięciu Braci Męczenników, które ostatecznie utrwaliło się jako jego główne patrocinium¹⁵¹. Warto przy tym zaznaczyć, iż bernardyński klasztor w Kazimierzu Biskupim był jedynym w okresie przedtrydenckim

¹⁴⁹ Jak podaje A. Witkowska, udział ludności miejskiej i wiejskiej w kulcie pątniczym na Stradomiu jest bardziej wyrównany niż w przypadku pozostałych sanktuariów XV-wiecznego Krakowa. „Jakkolwiek i tu nadal przeważają pielgrzymki miejskie, obecność wsi, w porównaniu z pozostałymi kultami [krakowskimi – A. S.] wzrasta tu dwukrotnie; *Bernardyński ośrodek pielgrzymkowy*, s. 393; por. eadem, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa*, s. 163.

¹⁵⁰ Por. J. Kłoczowski, *Europa słowiańska*, s. 303, idem, *Chryścianizm elit i mas*, s. 161.

¹⁵¹ H. Wyczawski, *Klasztor bernardynów w Kazimierzu Biskupim 1514-1896*; w: *Dzieje kultu Pięciu Braci w Polsce i Europie*, red. A. Szymkowski, Kazimierz Biskupi 2002, s. 114.; M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 116.

konwentem polskiej prowincji franciszkanów obserwantów posiadającym wezwanie polskich patronów¹⁵².

Choć brak bezpośrednich przekazów potwierdzających szczególne miejsce św. Stanisława Biskupa w panteonie czczonych przez bernardynów świętych, w literackiej spuściźnie polskich franciszkanów obserwantów, obok tekstów kazań przeznaczonych na liturgiczne święto Biskupa Męczennika, znajduje się również jeden zabytek poetycki, który można uznać (nie bez zastrzeżeń) za świadectwo czynnego udziału bernardynów, zwłaszcza krakowskich, w kulcie jednego z głównych patronów Polski. Jest to XV-wieczna pieśń-legenda o św. Stanisławie, zaczynająca się od słów *Chwała tobie, Gospodynie*, powstała być może w kręgu zakonnym, której pierwsze trzy zwrotki skopiował autor rękopisu powstałego w latach 1425-1488, należącego obecnie do zbiorów Biblioteki Kórnickiej¹⁵³. Nie analizując całości tekstu tego jedynego zachowanego średniowiecznego polskiego utworu ku czci św. Stanisława, warto zwrócić uwagę na pojawiający się w nim wątek narodowy, wyeksponowany przez autora w kontekście rodowego pochodzenia biskupa:

*Wesel się, Polska Korona,
Iż masz takiego patrona:
Wielebnego Stanisława,
Który wyszedł rodem z Szczepanowa.*

(w. 5-8)

Rozwinięta i przekazywana przez kręgi kościelne legenda o chwalebnym życiu i męczeńskiej śmierci biskupa Stanisława znajdowała swoje odniesienie także w bernardyńskich kazaniach, co wskazuje na zaangażowanie zakonu w kult krakowskiego męczennika w ramach kilkusetletniej tradycji. Podobnie jak w pieśni *Chwała tobie, Gospodynie*, również we wstępnej części kazania *De sancto Stanislao episcopo Cracoviensis*, pochodzącego z anonimowej kolekcji *Sermones de sanctis et quadragesimales*, daje się zauważyć akcentowaną przez autora kwestię patriotyczno-

¹⁵² P. Lipski, *Kult świętych Pięciu Braci Męczenników według kroniki bernardyńskiej konwentu kazimierskiego (1514-1683)*, w: *Dzieje kultu Pięciu Braci*, s. 91. Ważnym etapem w rozwoju kultu Pięciu Braci, przyjmującego zarówno liturgiczne i pozaliturgiczne formy czci, było sprowadzenie w 1525 r. z Poznania do kościoła klasztorowego części relikwii świętych i umieszczenie ich w ołtarzu głównym. 11 listopada 1536 r., w wigilię śmierci Pięciu Braci, relikwie te zostały uroczystie przeniesione do kaplicy św. Anny i złożone na ołtarzu w metalowej trumience; ibidem, s. 94.

¹⁵³ Bibl. Kórń, rkps 801, s. 114. Pełna wersja tej pieśni pt. *Pieśń o Stanisławie, patronie polskim* znana jest dopiero z XVII-wiecznego wydania *Polskich pieśni starożytnych*; ostatnie wyd. W. Wydra, W. R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska*, s. 265-267; por. J. Starnawski, *Drogi rozwojowe hagiografii polskiej*, s. 115 n.

narodowościową. Uzasadniając wielkość i znaczenie święta św. Stanisława, w pierwszej kolejności zwraca uwagę na rodzime pochodzenie męczennika, poprzez które liturgiczne święto Kościoła staje się świętem narodu polskiego – *festum gentis polonorum*¹⁵⁴. O tym, iż temat męczeństwa biskupa Stanisława był żywo obecny w kaznodziejskim, i nie tylko, przekazuje bernardynów świadczy również pochodzący z tego samego zbioru tekst kazania na dzień św. Marii Magdaleny. We wstępie wykładu, powołując się na legendę o św. Stanisławie, autor ukazuje analogię między sytuacją niegodnej Bożej łaski, lecz zrehabilitowanej Marii Magdaleny a pozycją narodu polskiego, który również niezasłużenie został uhonorowany przez Boga w postaci świętego biskupa-męczennika¹⁵⁵.

Ostatnią, stosunkowo najmniej liczną, grupę świętych, których kult zaznaczał się wyraźniej w liturgiczno-duszpasterskiej działalności zakonu, tworzą postacie świętych Kościoła powszechnego, którym miejscowa ludność, z przyczyn osobistych lub lokalnej tradycji, oddawała szczególną cześć. Należy tu wymienić przede wszystkim świętych patronujących bernardyńskim kościołom, wśród których przeważali patroni fundatorów – św. Andrzej (Poznań - biskup Andrzej z Bnina, Lwów – starosta ruski Andrzej Odrowąż), św. Barbara (Przeworsk – Barbara, żona starosty lwowskiego Rafała Jarosławskiego), św. Jan Chrzciciel (Kazimierz Biskupi – biskup Jan Lubrański). Taką formą kultu – wezwanie kościoła i towarzysząca mu uroczystość odpustowa – otaczany był przez klasztor w Kownie również św. Jerzy – jeden z patronów Rusi, św. Paweł w Lublinie, św. Bartłomiej i Ludwik Biskup w Łowiczu, św. Hieronim w Bydgoszczy oraz św. Katarzyna Męczenniczka w Radomiu i Św. Katarzynie). Kult tej świętej rozwinął się zwłaszcza w ostatnim z tych klasztorów, mającym charakter eremu (powstałym w 1477 r. w miejscu dawnej pustelni benedyktynów z pobliskiego opactwa na Św. Krzyżu), z uwagi na znajdujące się w kościele relikwie świętej oraz słynącą cudami drewnianą figurę św. Katarzyny¹⁵⁶.

W charakterystyce nurtu bernardyńskiej pobożności skupionej wokół tematu świętych na osobną uwagę zasługują teksty kazań *de sanctis*, na podstawie których można odtworzyć lansowany przez braci model świętego - człowieka podążającego drogą *imitationis Christi*, obdarzonego łaską czynienia cudów i będącego dla wiernych

¹⁵⁴ BPB, rkps 11/R, s. 27.

¹⁵⁵ BPB, rkps 11/R, s. 41.

¹⁵⁶ Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 204, 249; K. Grudziński, *Święta Katarzyna*, s. 371; M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie*, s. 115-116.

przykładem właściwej postawy chrześcijańskiej¹⁵⁷. Analizowane teksty *sermones* pozwalają również określić schemat kaznodziejskiego opowiadania hagiograficznego, podporządkowanego dydaktycznym funkcjom tego przekazu i odpowiadającego religijnej wrażliwości ludowej, zwłaszcza w jej zainteresowaniu sferą cudowności.

W bernardyńskich kazaniach *de sanctis*, podobnie jak w tekstach przeznaczonych na pozostałe święta i okresy liturgiczne, uwidacznia się przede wszystkim ich wymiar moralizatorski i katechetyczny. Sylwetki bohaterów przedstawiane są bowiem w taki sposób, aby zwrócić uwagę odbiorców na te cechy osobowe i wydarzenia w życiu postaci, które są potwierdzeniem ich duchowej doskonałości bądź dążenia do wiernego naśladowania Chrystusa. Wyjątkowe miejsce w gronie świętych Pańskich – gorliwych realizatorów chrześcijańskiej nauki zajął św. Franciszek – pierwszy święty, wobec którego użyty został epitet *alter Christus*, stosowany w literaturze hagiograficznej na określenie wiernego naśladowcy Chrystusa¹⁵⁸. Na szczególny w tym względzie charakter postaci założyciela zakonu Braci Mniejszych zwracali również autorzy bernardyńskich kazań, ukazując jego życie w perspektywie ziemskich losów Jezusa, tak iż przed oczami słuchaczy rysował się obraz św. Franciszka jako „drugiego Chrystusa”. Jako przykład może posłużyć tu *Sermo de s. Francisco (sermo popularis)* Klemensa z Radymna, bodaj najdłuższy ze wszystkich znajdujących się w tej kolekcji tekstów, w którym hagiograficzna opowieść o Biedaczynie z Asyżu skonstruowana została na zasadzie rozbudowanego porównania św. Franciszek – Chrystus. Punktem wyjścia do prowadzonej przez cały wykład analogii między wydarzeniami z życia obu postaci oraz ich duchową postawą jest zaczerpnięte z Ks. Daniela (Dn 3, 1-97) opowiadanie o trzech pobożnych młodzieńcach, którzy nie chcąc złożyć bałwochwalczej ofiary Nabuchodonozorowi, zostali wrzuceni do ognia, lecz nie zginęli. Koncentrując się na interpretacji słów wypowiedzianych przez króla babilońskiego: *Lecz widzę czterech mężów rozwiązanych, przechadzających się pośród ognia i nie dzieje się im nic złego; wygląd czwartego przypomina syna Bożego* (Dn 3, 92) kaznodzieja wyjaśnia, iż owe cztery postacie są typami wielkich ludzi Kościoła – autorów głównych reguł zakonnych - św. Bazylego, Augustyna, Benedykta i Franciszka, którzy wolni od ziemskich przywiązań i grzechów, kroczą bezpiecznie „pośrodku ognia”, tj. po świecie pozostającym w mocy diabła: *ambulantis in medio ignis, id est in mundo qui totus in*

¹⁵⁷ J. Związek, *Wizerunek świętego*, s. 39 n.

¹⁵⁸ Określenie to pojawiło się po raz pierwszy w *Actus beati Francisci et sociorum eius*, datowanym na około 1327-1340; A. Vauchez, *Święty*, s. 422; M. Walczak, „*Alter Christus*”. *Studia nad obrazowaniem świętości w sztuce średniowiecznej na przykładzie św. Tomasza Becketa*, Kraków 2001, s. 9.

*maligno positus est (...). Et non sunt corrupti a mundo*¹⁵⁹. Wymieniając św. Franciszka na końcu, autor wyraźnie wskazuje na jego szczególną pozycję w gronie świętych Pańskich jako tego, który najbardziej upodobił się do swego Mistrza: *Et species quarti similis filio Dei, id est species quarti s. Francisci similis filio Dei in vita et in imitacione Jesu Christi*. Podkreśleniu wyjątkowej roli św. Franciszka w życiu Kościoła służy także przywołana w dalszej części wykładu apokaliptyczna wizja walki dobra ze złem, do której autor przyrównuje religijną sytuację XIII-wiecznej Europy. W tym obrazie Biedaczyna z Asyżu ukazany zostaje w roli anioła przychodzącego od wschodu słońca (tzn. od Chrystusa) i wołającego donośnym głosem (tzn. nauczającego w kazaniach).

Nie analizując kolejno wszystkich elementów przeprowadzanej przez Klemensa z Radymna analogii między życiem Chrystusa a losem Jego najwierniejszego naśladowcy, warto zatrzymać się choćby na jednym przedstawionym przez kaznodzieję wydarzeniu, które doskonale ilustruje stosowaną przez niego metodę obrazowania podobieństwa obu postaci. Analogicznym do Ofiarowania Jezusa w świątyni i prorocтва starca Symeona wydarzeniem w życiu św. Franciszka miało być błogosławieństwo i przepowiednia, jakiej udzielił mu jako niemowlęciu anioł, przybyły do domu jego rodziców pod postacią pielgrzyma. Relacjonując szczegółowo tę historię, Klemens powołuje się na starą zakonną legendę, przekazaną ponoć przez niejakiego brata Mikołaja z Asyżu, którego matka była krewną (sąsiadką?) matki św. Franciszka. W zakończeniu długiego opowiadania o życiu „drugiego Chrystusa” pojawia się najważniejszy element parenetyczny tego kazania – wezwanie do naśladowania św. Franciszka w postawie współczucia i miłosierdzia (*in miseracione*), nawrócenia (*in conversacione* – wezwanie do pokuty), w wyrzeczeniu się dóbr doczesnych (*in abdicacione s. mundanorum*), w rozważaniu męki Pańskiej (*in meditacione passionis Christi*) oraz w ścisłym przestrzeganiu Bożych przykazań (*in observacione mandatorum*)¹⁶⁰.

Podobnie jak św. Franciszek również pozostali bohaterowie bernardyńskich kazań *de sanctis* mają, w zamierzeniu kaznodziejów, pełnić funkcję wzorcowych postaw chrześcijańskich i przykładów skutecznej pracy nad wpisaniem w ludzką naturę słabości. Przedstawiany mniej lub bardziej szczegółowo żywot danej postaci staje się zwykle podstawą do rozważania znamienych dla tego świętego cnót, które powinni naśladować wierni. W tym kontekście kazanie o św. Antonim z Padwy staje się więc

¹⁵⁹ BPB, rkps 10/R, s. 390.

¹⁶⁰ Ibidem, s. 398.

przede wszystkim pouczeniem o poszukiwaniu prawdziwej mądrości Bożej, oparte na legendzie kazanie o św. Krzysztofie to nauka o wierności Bogu i wytrwałości w wierze (*quia placeat Deo cnservacio nostra*)¹⁶¹, a przedstawiona przez kaznodzieję postać św. Marii Magdaleny to wzór postawy szczerej pokuty i nawrócenia. Podobne przesłanie niesie *Sermo pro festo Omnium Sanctorum*, oparte na rozważaniu ośmiu błogosławieństw (Mt 5, 3-12). Omawiając kolejno wszystkie cnoty i postawy, do których wzywał Jezus w swym Kazaniu na Górze, kaznodzieja odwołuje się każdorazowo do przykładu świętych – doskonałych realizatorów ewangelicznych wskazań, w pełni zasługujących na miano błogosławionych. Kończącą wypowiedź Chrystusa wykorzystał autor jako podsumowanie całego wykładu, przekazując w ten sposób wiernym trzy wskazówki dotyczące praktykowania zalecanych przez Jezusa postaw: 1. *cierpieć niewinnie prześladowania*; 2. *znosić cierpliwie złorzeczenia ludzi*; 3. *znosić, gdy mówią kłamliwie wszystko złe [na was]*¹⁶².

Nieco inną wymowę ma *Sermo de s. Stanislao episcopo Cracoviensis*, będące kaznodziejską apologią św. Stanisława. Zaczerpnięte z Ewangelii św. Jana zdanie: *Dobry pasterz daje życie swoje za owce* (J 10, 11) staje się mottem wykładu i punktem wyjścia do przedstawienia sylwetki biskupa jako doskonałego duszpasterza krakowskiej „owczarni” – prawdziwego naśladowcę najwyższego Pasterza. W takim ujęciu wyliczone przez kaznodzieję cnoty, którymi miał się odznaczać św. Stanisław składają się na wzorzec dobrego biskupa: *Taki był błogosławiony Stanisław: nienaganny (bez skazy), umiarkowany (roztropny), przyozdobiony (wspaniały), światły, obyczajny (czysty), gościnny dla ubogich a nie dla krewnych, uczony, nie mszczący się, nieskłonny do walki, lecz opanowany, niechciwy ani nie kłótlivy*¹⁶³.

Obok wymiaru dydaktycznego bernardyńskie kazania *de sanctis* charakteryzują się również wyraźnie eksponowaną sferą cudowności, która bliska wrażliwości ludowej staje się tutaj również elementem wspierającym przekaz podstawowych treści religijnych (katechetycznych i dewocyjnych). Składają się na nią przede wszystkim cuda dokonywane przez świętych, za życia i po śmierci, przedstawiane przez kaznodziejów jako szczególny przywilej dany im przez Boga w nagrodę za świętość

¹⁶¹ BPB, rkps 10/R, *De sancto Cristoforo martire*, s. 312.

¹⁶² 1. *persecuciones pati innocenter*; 2. *maledictiones hominum sustinere innocenter*; 3. *sustinere cum dicunt omne malum mendaciter*; BPB, rkps 11/R, s. 84.

¹⁶³ *Talis erat benedictus Stanislaus: irreprehensibilis, sobrius, orantus, prudens, pudicus, hospitalis pauperibus non consanguineis, doctor, non vindentus, non percussor sed modestus, non cupidus nec litigiousus*; BPB, rkps 11/R, s. 30.

życia¹⁶⁴. Pojawiające się w tych hagiograficznych opowiadaniach *miracula*, odnotowywane zwłaszcza licznie w kazaniach o franciszkańskich świętych, mają być dla wiernych także zachętą do naśladowania postaw *sanctorum*, oddawania im czci oraz zanoszenia do nich próśb z wiarą w moc ich orędownictwa. Drugą płaszczyzną cudowności wyznaczają w bernardyńskich *sermones* legendy o świętych, w których świat realny, rzeczywistość historyczna, miesza się z kaznodziejską konfabulacją, mającą swoje źródło w tradycji zakonnej oraz w literackich i oralnych przekazach średniowiecznej kultury religijnej, także ludowej. Za przykład może posłużyć w tym miejscu kazanie o św. Krzysztofie Klemensa z Radymna, oparte na popularnej i rozwiniętej w średniowieczu wschodniej legendzie o olbrzymie z rodu kananejskiego, który postanowił służyć najmocniejszemu na ziemi władcy¹⁶⁵.

Na podstawie przeprowadzonej analizy źródeł literackich i ikonograficznych, dokumentujących charakter bernardyńskiej dewocji można wysunąć wniosek, iż była to XIII-wieczna pobożność franciszkańska przeniesiona i dostosowana do realiów, kultury religijnej i mentalności człowieka późnego średniowiecza. Zaznaczająca się w duchowości św. Franciszka i kolejnych mistyków zakonu koncentracja na kulcie Chrystusa-Człowieka znajdowała również odzwierciedlenie w kultowej i kaznodziejsko-duszpasterskiej rzeczywistości obserwantów w postaci wysuniętej na pierwszy plan tematyki pasyjnej. Jej uzupełnieniem stał się szeroko rozwinięty, i również typowo minorycki, nurt bożonarodzeniowy, eksponowany głównie w kolędach i jasełkowych inscenizacjach. Oba te nurty, mające za przedmiot szeroko pojęte człowieczeństwo Jezusa, determinowały zakres i sposób ujęcia pozostałych wątków dewocyjnych, co potwierdza wyeksponowany przez bernardynów kult Maryi jako Bożej Rodzicielki i Matki Bolesnej oraz św. Anny jako matki Maryi Niepokalanej. Przez pryzmat kultu *Vir dolorum* postrzegana była w duchowości tego zakonu również problematyka kultu Ciała i Krwi Pańskiej, o czym świadczą wątki eucharystyczne wplatane umiejętnie w bernardyńskie kazania, pieśni i przedstawienia plastyczne o tematyce pasyjnej (niekiedy także bożonarodzeniowej). Propagowaną przez obserwantów dewocję cechuje także realizm i naturalizm opisu oraz silna uczuciowość,

¹⁶⁴ A. Vauchez, *Święty*, s. s. 418 n; J. Związek, *Wizerunek świętego*, s. 29; G. Ryś, *Pobożność ludowa*, s. 168.

¹⁶⁵ BPB, rkps 10/R, s. 309-313; D. H. Farner, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford, s. 78-79; D. Attwater, C. R. John, *Dykcjonarz świętych*, Wrocław 1997, s. 254; *Księga imion i świętych*, oprac. H. Fros, F. Sowa, t. 3, Kraków 1998, s. 542-543.

przeradzająca się niekiedy w egzaltację, która w nurcie pasyjnym przybierała postać doloryzmu, z kolei w utworach i wizualizacjach (ikonograficznych i dramatyczno-teatralnych) mających za przedmiot dzieciństwo Jezusa wyrażała się w ambiwalentnym nastroju matczynej radości i cierpienia, tkliwości i czułości, który można określić jako „idylliczno-dolorystyczny”.

ZAKOŃCZENIE

Powracając do postawionej we wstępie pracy tezy o specyficznym charakterze religijności polskich franciszkanów obserwantów w średniowieczu można stwierdzić, iż znajduje ona uzasadnienie w licznych i różnorodnych przekazach źródłowych. Wyłania się z nich bowiem spójny obraz metod oddziaływania braci oraz propagowanych przez nich treści katechetycznych i dewocyjnych, które zebrane razem składają się z kolei na bernardyński „typ idealny” człowieka pobożnego późnego średniowiecza, dostępny wszystkim wiernym, niezależnie od ich poziomu intelektualnego i możliwości percepcji. Realizowany i proponowany przez polskich obserwantów model religijności, był programem oryginalnym. Zakorzeniony we włoskim nurcie obserwanckim, przenosił bowiem charakterystyczne dla niego formy i motywy dewocyjne w rzeczywistość polskiego społeczeństwa późnośredniowiecznego, odwołując się przy tym do słowiańskiej kultury i mentalności. O popularności i sile oddziaływania nowej pobożności obserwanckiej w Polsce świadczy fakt, iż w ciągu kilkudziesięciu lat powstało 25 klasztorów bernardyńskich, które objęły swoją misją duszpasterską wszystkie ziemie Korony i Litwy. W tym wymiarze ujawnia się również masowy charakter religijności tego zakonu oraz jego program.

Nowa wspólnota franciszkańska, powstała w atmosferze narastających w Kościele zachodnim w XIV- XV w. tendencji reformatorskich, u podłoża których leżał postulat szeroko rozumianej aktywności religijnej całej *societatis christianae*, odgrywała w tym okresie jedną z pierwszych, o ile nie pierwszorzędną, rolę w zakresie duszpasterstwa masowego. Wykształcone, głównie pod względem praktycznym, kadry bernardyńskich kaznodziejów i spowiedników, wśród których znajdowali się niekiedy także (przynajmniej w pierwszym pokoleniu) dawni studenci i absolwenci krakowskiej uczelni, odwoływały się nie tylko do tradycyjnych środków religijnej dydaktyki, takich jak kazanie czy pouczenie penitencjalne, ale dołączały do tego „repertuaru”, bądź w niektórych przypadkach jedynie upowszechniały, nowe instrumenty katechizacyjnego przekazu, jak pieśni w języku polskim, inscenizacje jasełkowe oraz różne formy paraliturgicznych nabożeństw. Tym, co charakteryzowało model bernardyńskiej

religijności pod względem stosowanych, tradycyjnych i nowatorskich, form transmisji treści była wyraźnie akcentowana ich funkcja dydaktyczna, której podporządkowane zostały wszystkie inne elementy, takie jak języku utworów, ich budowa czy stylistyka.

W zakresie podstawowej funkcji *officium praedicationis* także polscy obserwanci uprawiali typ kaznodziejstwa ludowego, głównie o charakterze pokutnym, ubogacając swoje wykłady licznymi exemplami, które zrozumiałe dla masowego odbiorcy i odpowiadające jego percepcji świata, a przy tym interesujące w treści, były szczególnie ważnym narzędziem bernardyńskiej dydaktyki predykacyjnej. W programie duszpasterskim braci, jak i całego Kościoła polaterrańskiego, konsekwencją skutecznie prowadzonej działalności kaznodziejskiej miała być spowiedź wiernych. Jak wskazują na to niektóre źródła zakonne (np. *Interrogaciones de decem preceptis* z rękopisu kórnickiego), towarzyszące temu sakramentowi pouczenie penitencjalne było nastawione przede wszystkim na tępienie niewłaściwych praktyk i wszelkiego rodzaju *superstitiones*, będących pozostałością przedchrześcijańskiej kultury ludowej.

Typowo bernardyńskim, bowiem upowszechnianym głównie przez braci, instrumentem chrześcijańskiej dydaktyki były pieśni „nowe”, dla których, wydaje się, najtrafniejszym określeniem jest pojęcie „śpiewanej katechezy”. Nowatorstwo tych utworów, jak wykazały badania W. Wydry, przejawiało się zarówno w formie i stylistyce (wykonywane w języku polskim, wierszowane i rozbudowane fabuły o prostej, zwykle mnemotechnicznej kompozycji), sposobie ich funkcjonowania (śpiewane wspólnie z ludem po kazaniach) jak i w tematyce, skupionej na losach Jezusa i Maryi, odtwarzanych w oparciu o przekazy biblijno-apokryficzne. Konsekwentne stosowanie w tej dziedzinie zakonnej twórczości rodzimego języka to przy tym kolejny bezpośredni dowód, iż program duszpasterski braci zakładał masowy zasięg jego oddziaływania.

Drugim, obok słowa mówionego, źródłem poznania dla warstw *illiteratorum* były przedstawienia obrazowe, wykorzystywane również przez polskich franciszkanów obserwatorów do transmisji określonych treści katechetyczno-dewocyjnych. Jak wynika z nielicznych przekazów źródłowych¹, przejawiali oni także i w tym względzie stosunkowo dużą oryginalność, szczególnie w wizualizacjach dramatyczno-teatralnych. Do funkcjonującej od dawna w liturgii Kościoła zachodniego dramatyzacji obrzędów

¹ Przede wszystkim zapis oryginalnej wersji *Mandatum* w bernardyńskim *Graduale de tempore* z około 1520 r. (BPP, rkps 18/RL, s. 38-40) oraz relacja Kallimacha dokumentująca wystawianie w 1476 r. w kościele obserwatorów we Lwowie inscenizacji jasełkowych; *Philippi Callimachi Vita et mores Gregorii Sanocei*, Warszawa 1963, ed. I. Lichońska, Varsoviae, 1963, rozdz. 43.

Wielkiego Czwartku (*Mandatum*), wprowadzili bowiem wiele nowych elementów, które nadały jej charakter bardziej ekspresyjny, żywiołowy a przy tym bliższy ideałom franciszkańskim. Jednak tym, co w sposób szczególny wyróżnia aktywność braci na polu tego rodzaju wizualizacji to spopularyzowanie (prawdopodobnie także wprowadzenie) nowego gatunku teatralnego jakim były jasełka – inscenizacje o tematyce bożonarodzeniowej, zakorzenione we włoskiej XIII-wiecznej tradycji franciszkańskiej, nawiązujące w stylistyce do języka i kultury ludowej, przez co zrozumiałe i bezpośrednio przemawiające do wyobraźni masowej widowni.

Popularyzując z kolei różne, w wielu przypadkach nowe, praktyki dewocyjne, zwłaszcza nabożeństwa przeznaczone do odprawiania indywidualnego lub wspólnotowego, takie jak koronki czy psalterze maryjne, bernardyni odpowiadali wprost na wyraźną w tym okresie, i to we wszystkich warstwach późnośredniowiecznego społeczeństwa, potrzebę wzmocnienia indywidualnej aktywności religijnej wiernych i większego ich zaangażowania w sferę oficjalnego kultu Kościoła, choćby jedynie na płaszczyźnie paraliturgicznej.

W wymiarze stosowanych technik i form średniowieczne duszpasterstwo polskich obserwatorów jawi się więc jako realizujące założony model czy wzorzec duszpasterskiej „taktyki”, w której wszystkie instrumenty – kazania, pouczenia spowiednicze, pieśni, wizualizacje oraz praktyki dewocyjne – a więc szeroko rozumiane „słowo, obraz i dźwięk” – splatają się, współgrają i wzajemnie dopełniają.

Program bernardyńskiej religijności można dostrzec także w charakterze popularyzowanych przez zakon nurtów dewocyjnych, odpowiadających XIII-wiecznej duchowości franciszkańskiej, zorientowanej na kult Chrystusa-człowieka. Oś tematyczną wszystkich form przekazu wyznacza bowiem nurt pasyjny – koncentracja na rozważaniu męki Chrystusa, mającego na celu kolejno *meditatio*, *compassio* i *imitatio* postawy Męża Boleści w życiu każdego pobożnego chrześcijanina. Tej tematyce podporządkowane były pozostałe nurty dewocji, a więc szczególnie eksponowany (głównie w kolędach i jasełkach) kult dzieciństwa Jezusa i towarzyszący mu kult Maryi jako Bożej Rodzicielki i *Mater Dolorosa*, a także charakterystyczny dla duchowości tej wspólnoty kult św. Anny jako tej, która zrodziła Niepokalaną. Upowszechniany w mniejszym zakresie nurt eucharystyczny, wpisujący też w wątki pasyjne i bożonarodzeniowe, przejawiał się przede wszystkim w postaci exemplów o cudach eucharystycznych, wzbogacających przekaz kazań o warunkach godnego przyjmowania Najświętszego Sakramentu. Składają się one pośrednio na przesłankę

źródłową o domniemywanym przeze mnie zaangażowaniu bernardyńskich kaznodziejów w realizację „programu eucharystycznego”, diskutowanego w tym okresie w kręgach elit religijnych i intelektualnych środkowej Europy, w ramach kształtującej się w tym okresie nowej dewocji.

W analizie zakonnych przekazów i zawartych w nich motywów oraz wątków dewocyjnych możemy dostrzec kolejny ważny element bernardyńskiego modelu religijności masowej. Jest afektywno-wyobrażeniowy charakter wszystkich nurtów lansowanej przez obserwantów pobożności, który wyraża się zwłaszcza w tematyce pasyjnej, w postaci silnie eksponowanego doloryzmu, a także w „idylliczno-dolorostycznym” nastroju utworów bożonarodzeniowych. W połączeniu z dostrzeganą tendencją do przedstawień realistycznych, czy wręcz naturalistycznych, wskazuje on na fakt, iż nowy zakon minorycki starał się dostosować duchowość franciszkańską do realiów, mentalności i wrażliwości człowieka schyłku średniowiecza oraz do potrzeb ówczesnego Kościoła. Przedstawiony w tej pracy, głównie w V rozdziale, charakter bernardyńskiej dewocji pozwala na stwierdzenie, iż polscy franciszkanie obserwanci stali się głównymi propagatorami szeroko rozumianej *devotio moderna*, dostępnej wszystkim wiernym, także warstwom *illiteratorum*.

Niniejsza rozprawa stanowi jedynie zarys podejmowanej problematyki, próbę syntetycznego ujęcia zagadnienia, które w wielu aspektach wymaga dalszych szczegółowych analiz, zwłaszcza w zakresie wykorzystanych tutaj jedynie w niewielkim stopniu bernardyńskich kolekcji kazań. Na dalsze studia czekają również niektóre nie rozwinięte, bądź nie podjęte przeze mnie kwestie, jak choćby próba odpowiedzi na pytanie, czy działalność duszpasterska bernardynów na południowo-wschodnich rubieżach Królestwa Polskiego, a więc na ziemiach Rusi Koronnej i Litwy, z uwagi na różnice kulturowe i występujące na tym obszarze najsilniej zjawisko religijnej różnorodności przybierała inną, charakterystyczną tylko dla tego terenu, postać, zwłaszcza w wymiarze stosowanych przez braci form nauczania. Otwarte pozostaje również pytanie o społeczny zasięg oddziaływania bernardynów, które wiąże się z wciąż nie rozstrzygniętą kwestią, w jakim zakresie polscy obserwanci łączyli zadania kwestarskie z misją kaznodziejską. Dalsze pogłębione badania przyniosą zapewne znacznie pełniejszą odpowiedź na pytanie, o to, jaki wzorzec pobożności proponowali bernardyni człowiekowi schyłku średniowiecza.

WYKAZ SKRÓTÓW

- ABMK - „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, Lublin 1959 -
- EK - *Encyklopedia katolicka* 1-9, Lublin 1973 -
- KMP - „Kronika Miasta Poznania”, Poznań 1923 -
- KZSP - *Katalog zabytków sztuki w Polsce* I-XXII, Warszawa 1951 -
- MPH - *Monumenta Poloniae historica* I-VI, Lwów 1864-1893
- MPV - *Monumenta Poloniae Vaticana* I-VIII, Kraków 1913-1950
- PSB - *Polski słownik biograficzny*, Kraków 1935 -
- RBiL - „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, Kraków 1948 -
- RH - „Roczniki Historyczne”, Poznań 1925 -
- SO - „Slavia Occidentalis”, Poznań 1921 -
- SPPF - *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, red. H. E. Wyczawski, Warszawa 1981

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA RĘKOPIŚMIENNE

BIBLIOTEKA PROWINCJI OO. BERNARDYNÓW W KRAKOWIE (BPB):

3/R, *Sermones de passione Domini* (tyt. utw.):

Respice in me..., s. 6-10

Reduc me in memoriam..., s. 11-17

4/RL, *Sermones* (tyt. utw.):

Respice in me..., s. 25-33

7/R, *Sermones de tempore* (tyt. utw.):

De communione sermo primus, s. 158-172

10/R, Clemens de Radymno, *Sermones* (tyt. utw.):

Dominica sexta pos Penthecostes, s. 87-90

De sancto Anthonio sermo, s. 175-180

De sancto Cristoforo martire, s. 309-313

De sancta Anna sermo per legendam, s. 313-317

De Assumpcione gloriosissime Virginis Marie, s. 335-338

In festo exaltacionis Sancte Crucis, s. 358-362

De sancto Francisco. Sermo popularis, s. 390-398

11/R, *Sermones de sanctis et quadragesimales* (tyt. utw.):

De sancta Lucia, s. 13-19

De sancto Stanislao episcopo Cracoviensis, s. 27-30

De Visitacione Marie, s. 30-37

Marie Magdalene, s. 40-45

Pro festo sancti Laurencii, s. 63-69

In festo sancti Michaelis, s. 75-80

Pro festo Omnium Sanctorum, s. 80-84

In die Cinerum, s. 94-100

13/R, *Sermones dominicales et de tempore* (tyt. utw.):

In festo Natalis Domini, s. 32-36

Sermo de Circumcisione Domini, s. 41-46

Dominica infra octavas Epiphaniae, s. 51-56

15/R, Jacobus de Srzem, *Sermones dominicales et de sanctis* (tyt. utw.)

Dominica prima Adventus, s. 49-53

De conceptione Virginis Marie, s. 68-70

ARCHIWUM PROWINCJI OO. BERNARDYNÓW W KRAKOWIE (APB):

[korzystałam pośrednio]

W-20, *Catalogus fratrum mortuorum Ordinis Minorum de Observantia Beati Francisci in Provincia Polona conscriptus...*, 1453-1683

S-ka-1, *Chronologia conventus Casimiriensis...*, 1507-1869

XVI-1, *Archivum conventus Varthensis ordinis Minorum Observantium ad Beatissimam V. M. Assumptam reassumptum anno Domini 1726*

XXII-h-1, *Regestrum Fraternitatis s. Bernhardini* (Spis członków bractwa św. Bernardyna we Lwowie), 1462-1568

W-33, *Topographica ac chronologica conventuum Majoris Poloniae descriptio...*

W-53, *Topographica de conventu Lovicensi Fratrum Minorum Regularis Observantiae...*, 1470-1806

BIBLIOTEKA NARODOWA W WARSZAWIE:

mf. 47510, *Katalog bibliotek bernardynów w Dukli, Fradze, Gwoźdźcu, Przeworsku i Tarnowie*

ŹRÓDŁA DRUKOWANE

- Album studiosorum Universitatis Cracoviensis*, t. I (ab anno 1400 ad annum 1489), ed. P. Żegota, B. Ulanowski, Cracoviae 1887
- Brückner A., *Średniowieczna pieśń religijna polska*, Kraków 1923
- Calendarii Cracoviensis Notae historicae ad annorum dierumque ordinem redactae*, wyd. W. Bruchnalski, MPH VI, Kraków 1893, s. 645-677
- Cantica medii aevi Polono-Latina*, wyd. W. Kowalewicz, t. I: *Sequentiae*, Varsoviae 1964, *Bibliotheca Latina Medii et Recentioris Aevi*, vol. XIV
- Capitula necnon Constitutiones FF. Minorum Observantium (Bernardinorum) Provinciae Poloniae 1453 (1467)-1628 (Additamentum I: Constitution Ludovici de la Torre)*, wyd. K. Kantak, „*Collectanea Theologica*” XV(1934), z. 4, s. 449-493
- Cornula sive Koronka*, wyd. H. Kowalewicz, w: idem, *Z opowiadań średniowiecznych. Michael de Clepardia, Sermo de luxuria cum exemplo de abbate a diabolo recepto. Frater Severinus, Cornula sive Koronka*, Warszawa 1974, s. 27-150 (oprac. muzyczne M. Perz)
- I. A. Caligarii nuntii apostolici in Polonia epistolae et acta (1578-1581)*, wyd. L. Boratyński, MPV IV, Cracoviae 1915
- Joannis Długossii...Historia Polonicae, liber XII*, ed. A. Przeździecki, w: *Opera omnia*, t. XIV, Cracoviae 1878
- Joannis Długossii...Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis*, ed. L. Łętowski, t. I-III, w: *Opera omnia*, ed. A. Przeździecki, t. VII-IX, Cracoviae 1863-1864
- Kolędy polskie. Średniowiecze i wiek XVI*, red. J. Nowak-Dłużewski, Warszawa 1966
- Kronika Bernardynów bydgoskich*, wyd. K. Kantak, „*Roczniki PTPN*” 33(1906), s. 1-333
- Kronika Bernardynów poznańskich*, wyd. K. Kantak, KMP 3(1925), s. 161-180, 203-215
- Kroniki Bernardynów poznańskich*, oprac. S. B. Tomczak i J. Wiesiołowski, Poznań 2002
- Księga promocji Wydziału Sztuk Uniwersytetu Krakowskiego z XV wieku*, wyd. A. Gąsiorowski, współ. T. Jurek, I. Skierska, W. Swoboda, Kraków 2000
- Liturgiczne łacińskie dramatyzacje Wielkiego Tygodnia XI-XVI w.*, oprac. J. Lewański, Lublin 1999
- Memoriale Ordinis Fratrum Minorum a fr. Joanne de Komorowo compilatum*, wyd. X. Liske i A. Lorkiewicz, MPH V, Lwów 1888, s. 64-406
- Muszyński M., *Glosy, zapiski i niektóre teksty polskie w starych drukach i rękopisach Biblioteki Kórnickiej do roku 1550. Cz. II*, „*Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej*” 9-10(1968), s. 224-243
- Philippi Callimachi Vita et mores Gregorii Sanocei*, Warszawa 1963, ed. I. Lichońska, Varsoviae, 1963
- Polska poezja świecka XV wieku*, oprac. M. Włodarski, Wrocław 1997
- Polskie pieśni katolickie od najdawniejszych czasów do końca XVI wieku*, wyd. M. Bobowski, Kraków 1893
- Polskie pieśni pasyjne. Średniowiecze i wiek XVI*, oprac. M. Korolko, Warszawa 1977
- Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, wyd. S. Wierczyński, W. Kuraszkiewicz, Warszawa 1962
- Spominki minorytów samborskich*, wyd. A. Bielowski, MPH III, Lwów 1878, s. 252
- Spominki lubelskie*, wyd. A. Bielowski, MPH III, s. 254-255
- Spominki przeworskie*, wyd. A. Bielowski, MPH III, s. 272-278
- Statuta nec non liber promotionum philosophorum ordinis in Universitate Studiorum Jagellonica ab anno 1402 – ad annum 1849*, ed. J. Muczkowski, Cracoviae 1849

- Średniowieczna pieśń religijna polska*, oprac. M. Korolko, Wrocław 1980
Teksty o Matce Bożej, t. 12: *Polskie średniowiecze*, oprac. R. Mazurkiewicz,
 Niepokalanów 2000
 Wydra W., *Polskie dekalogi średniowieczne*, Warszawa 1973

OPRACOWANIA ŹRÓDŁOWE

- Filaber A., *Kolędy polskie w rękopisach XV i początku XVI wieku*, w: *Muzyka religijna w Polsce. Materiały i studia*, red. J. Pikulik, Warszawa 1975, t. I, z. 1, s. 15-57
 Grudziński K., *Najstarsze zabytki rękopiśmienne języka polskiego w zbiorach bernardyńskich (do połowy XVI w.)*, ABMK 4(1962), s. 357-362
 Grudziński K., *Średniowieczne rękopisy archiwalno-biblioteczne w zbiorach prowincji OO. Bernardynów w Krakowie*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. I, cz. 2, s. 65-71
 Kowalewicz H., *Pieśń „Cesarzowno wszech naświętsza” i łaciński pierwowzór pieśni „Maryja, Panno szlachetna”. Nieznane zabytki polskiej i łacińskiej poezji bernardyńskiej*, „Pamiętnik Literacki” 53(1962), z. 2, s. 463-474
 Kowalewicz H., *Nieznana pieśń Ładysława z Gielniowa „contra pestem”*, w: *Ars historica. Prace z dziejów powszechnych i Polski*, red. M. Biskup i in., Poznań 1976, s. 539-543
 Kowalewicz H., *Ładysława z Gielniowa wierszowany traktat „Taxate penitencie”*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 4(1979), s. 167-173
 Kowalewicz H., *Zasób, zasięg terytorialny i chronologia polsko-łacińskiej liryki średniowiecznej*, Poznań 1967
 Lenart E., *Przedtrydenckie rękopisy liturgiczne w Bibliotece Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie. Studium źródłoznawczo-liturgiczne*, ABMK 48(1984), s. 133-179
 Lenart E., *Katalog bernardyńskich rękopisów liturgicznych w Polsce od XV do XVIII wieku*, ABMK 53(1986), s. 103-274
 Mazurkiewicz R., *„Świebodność Boga żywego”. Średniowieczna pieśń o Wniebowzięciu Maryi*, „Salvatoris Mater” 2(2000), nr 4, s. 224-260
 Mazurkiewicz R., *Staropolskie „officium defunctorum” (Wigilie za umarłe ludzie duszom w czyśćcu barzo pomocne)*, „Slavia Occidentalis” 57(2000), s. 79-106
 Mazurkiewicz R., *Polskie średniowieczne pieśni maryjne*, Kraków 2002
 Wiśłocki W., *Pieśń bernardyńska o należytem przestrzeganiu dziesięciorga przykazań bożych, wiersz polski z początku XVI w.*, „Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Filologicznego AU”, 10(1884), s. 134-143
 Wydra W., *Nie znane znane utwory Władysława z Gielniowa*, SO 35(1978), s. 95-107
 Wydra W., *Teksty kolędowe z pierwszej połowy w. XVI zapisane w inkunabule bernardyńskich krakowskich. Czy „scenariusz” żakowskich igr bożonarodzeniowych?*, „Pamiętnik Literacki” 69(1978), z. 3, s. 149-171
 Wydra W., Rzepka W. R., *Teksty polskie z pierwszej połowy XVI wieku (z Rękopisu nr 19/R Biblioteki Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie). Cz. I-III*, „Slavia Occidentalis” 35(1978), s. 113-123 (cz. I); 36(1979), s. 131-154 (cz. II); 37(1980), s. 127-138 (cz. III)
 Wydra W., Rzepka W. R., *Pieśni Władysława z Gielniowa nowo odnalezione*, „Studia Polonistyczne” 6(1979), s. 167-191

- Wydra W., *Trzy staropolskie pieśni religijne z ineditów Bolesława Erzepkiego*, „Studia Polonistyczne” 10(1983), s. 211-226
- Wydra W., Rzepka W. R., *Bernardyński zespół tekstów katechizacyjnych z początku XVI wieku*, „Slavia Occidentalis” 44(1987), s. 125-130
- Wydra W., *Władysław z Gielniowa. Z dziejów średniowiecznej poezji polskiej*, Poznań 1992
- Wydra W., Rzepka W. R., *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, Wrocław 1995 (wyd. II, uzupeł.)
- Wydra W., *Ze średniowiecznej liryki polskiej: Świebodność Boga żywego – nieznany zabytek poezji bernardyńskiej*, w: idem, *Polskie pieśni średniowieczne. Studia o tekstach*, Warszawa 2003, s. 93-101

WYKAZ WAŻNIEJSZEJ LITERATURY

- Adamczyk M., *Religijna proza narracyjna do końca XVI wieku*, w: *Proza polska w kręgu religijnej inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, Lublin 1993, s. 7-40
- Angenendt A., *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997
- Apollonio A. M., *Mariologia francescana: da San Francesco d'Assisi ai Francescani dell'Immacolata*, Roma 1997
- Balter L., *Specyfika kultu Maryi w Polsce*, „Communio” 1983, nr 5, s. 121-127
- Bartłomiej z Bydgoszczy i jego dzieło, red. H. Popowska-Taborska, Warszawa 1979
- Bartoszewicz A., *Klasztory bernardyńskie na ziemiach polskich w świetle ksiąg miejskich z XV i pierwszej połowy XVI wieku*, w: *Klasztor w mieście średniowiecznym i nowożytnym. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej w Turawie, 6-8.05.1999*, red. M. Derwich i A. Pobóg-Lenartowicz, Wrocław-Opole 2000, s. 559-566
- Berg D., *Die Werke Bernardins von Siena als Quelle der historischen Volkskunde*, w: *Saxonia Franciscana*, red. D. Berg, cz. 2: *Spiritualität und Geschichte*, Werl 1993, s. 119-128
- Bialic D., *Specyfika polskiego kultu maryjnego*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 58(1972), z. 3, s. 70-84
- Bielak W., *Wpływ devotio moderna na formację polskiego duchowieństwa. Szkic zagadnienia*, w: *Średniowieczny Kościół polski. Z dziejów duszpasterstwa i organizacji kościelnej*, red. M. T. Zahajkiewicz, S. Tylus, Lublin 1999, s. 23-59
- Bielak W., *Devotio moderna w polskich traktatach duszpasterskich powstałych do połowy XV wieku*, Lublin 2002
- Błażkiewicz H., *Szkoła franciszkańska*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, s. 289-366
- Bonmann O., *Die Persönlichkeit des hl. Johannes Kapistran (1386-1456)*, „Franciscan Studies” 21(1983), s. 205-217
- Borawska T., Górski K., *Umysłowość średniowiecza*, Warszawa 1993
- Borkowska U., *Bracia Mniejsi i prawosławie*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. I, cz. 1, Lublin 1983, s. 397-406
- Borkowska U., Daniluk M., *Devotio moderna*, w: EK, t. 3, kol. 1220-1221
- Borzyszkowski M., *Wczesny humanizm w Czechach a devotio moderna w Niderlandach*, „Studia Warmińskie” 7(1967), s. 559-562
- Bracha K., *Pierwsze przykazanie w katechezie późnośredniowiecznej w świetle komentarzy do Dekalogu*, w: *Nauczanie w dawnych wiekach. Edukacja w średniowieczu i u progu ery nowożytnej. Polska na tle Europy*, red. W. Iwańczak, K. Bracha, Kielce 1997, s. 119-134
- Bracha K., *Teolog, diabeł i zabobony. Świadectwo traktatu Mikołaja Magni z Jawora „De superstitionibus” (1405 r.)*, Warszawa 1999
- Bracha K., *O cudzie hostii i ekscesach antyżydowskich. Wokół egzemplum w kazaniu „De corpore Christi” z tzw. kolekcji Piotra z Miłostawia (XV w.)*, w: *Ecclesia et civitas. Kościół i życie religijne w mieście średniowiecznym*, red. H. Manikowska i H. Zaremska, Warszawa 2002, s. 483-491
- Brojer W., *Anioł w wyobraźni chrześcijan do końca XIII wieku*, w: *Wyobraźnia średniowieczna*, red. T. Michałowska, Warszawa 1996, s. 155-176
- Brooke C. R., *Popular Religion in the Middle Ages. Western Europe 1000-1300*, London 1984

- Bruchnalski W., *Łacińska i polska poezja w Polsce średniowiecznej*, w: idem, *Między średniowieczem a romantyzmem*, oprac. J. Starnawski, Warszawa 1975, s. 31-94
- Brückner W., *Liturgie und Legende. Zur theologischen Theorienbildung und zum historischen Verständnis von Eucharistie-Mirakeln*, „Jahrbuch für Volkskunde” 19(1996), s. 139-168
- Bylina S., *Czeska myśl reformatorska w drugiej połowie XIV wieku i jej echa na Śląsku*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 21(1978), nr 3-4, s. 63-83
- Bylina S., *Licetum-illicitum. Mikołaj z Jawora o pobożności masowej i zabobonach*, w: *Kultura elitarna a kultura ludowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław 1978, s. 137-153
- Bylina S., *Laicy w życiu kościelnym Czech u schyłku XIV w. w świetle źródeł wizytacyjnych*, „Sobótka” 36(1981), nr 1, s. 95-101
- Bylina S., *Nowa dewocja, postawy wiernych i kult maryjny w Europie środkowej późnego średniowiecza*, „Studia Claromontana” 5(1984), s. 110-126
- Bylina S., *Kazania w Polsce średniowiecznej*, „Kieleckie Studia Historyczne” 10(1992), s. 13-35
- Bylina S., *Spowiedź jako instrument katechezy i nauki współżycia społecznego w Polsce późnego średniowiecza*, w: *Społeczeństwo Polski średniowiecznej*, red. S. K. Kuczyński, t. V, Warszawa 1992, s. 255-265
- Bylina S., *Kościół a kultura ludowa w Polsce późnego średniowiecza*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 1993, s. 197-215
- Bylina S., *Katecheza ludności wiejskiej w Polsce późnego średniowiecza*, w: *Nauczanie w dawnych wiekach*, s. 103-118
- Bylina S., *Wiara i pobożność zbiorowa*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, red. B. Geremek, Warszawa 1997, s. 403-450
- Bylina S., *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999
- Bylina S., *Nurty odnowy wewnętrznej a problem częstej komunii w Europie Środkowej w XIV-XV wieku*, w: *Scriptura custos memoriae. Księga pamiątkowa ofiarowana Brygidzie Kürbis*, Poznań 2001, s. 91-102
- Bylina S., *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa 2002
- Cempura H., *Franciszkańskie „Mandatum” w średniowiecznych rękopisach w Polsce*, „Musica Medii Aevi” 3(1969), s. 113-128
- Chaunu P., *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250 -1550)*, Warszawa 1989
- Chélini J., *Dzieje religijności w Europie zachodniej w średniowieczu*, Warszawa 1996
- Delumeau J., *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 1-2, Warszawa 1986
- Delumeau J., *Strach w kulturze Zachodu XIV-XVIII w.*, Warszawa 1986
- Delumeau J., *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, Warszawa 1994
- Delumeau J., *Wyznanie i przebaczenie. Historia spowiedzi*, Gdańsk 1997
- Deptuła C., *Z zagadnień historii kultu maryjnego w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 60(1960), z. 3, s. 392-419
- Derwich M., *Benedyktynski klasztor Św. Krzyża na Łysej Górze w średniowieczu*, Warszawa-Wrocław 1992
- Di Fonzo W., Odoardi J., Pompei A., *Bracia Mniejsi Konwentualni. Historia i życie 1209-1976*, Niepokalanów 1988
- Dinzelbacher P., *Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion. Einführung und Bibliographie*, w: *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, Paderborn 1990, s. 9-28

- Dobrowolski P. T., *Alter Paulus: wzorzec kaznodziei w literaturze mendykanckiej XIII-XV w.*, „Roczniki Historyczne” 54(1988), s. 163-185
- Dobrowolski P. T., *Fides ex auditu: uwagi o funkcji kazania w późnym średniowieczu*, „Przegląd Historyczny” 81(1990), z. 1-2, s. 27-58
- Dobrowolski P. T., *Wincenty Ferrer. Kaznodzieja ludowy późnego średniowiecza*, Warszawa 1996
- Dobrowolski T., *Życie, twórczość i znaczenie społeczne artystów polskich i w Polsce pracujących w okresie późnego gotyku (1440-1520). Z pogranicza historii, teorii i socjologii*, Wrocław 1965
- Dobrzeński T., *Średniowieczne źródła „Piety”*, w: *Treści dzieła sztuki*, red. W. Witwińska, Warszawa 1969, s. 11-31
- Dobrzeński T., *„Imago Pietatis” – jej treść i funkcja*, w: *Funkcja dzieła sztuki. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Szczecin 1970*, red. E. Studniarkowa, Warszawa 1972, s. 73-92
- Dobrzeński T., *Wybrane zagadnienia ikonografii pasyjnej w sztuce polskiej*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. D. Wojtyska, J. J. Kopeć, Lublin 1981, s. 131-151
- Dola K., *Wzorzec kapłana w kazaniach wrocławskich św. Jana Kapistrana*, „Analecta Cracoviensia” 27(1995), s. 111-121
- Drabina J., *Wierzenia, religie, wspólnoty wyznaniowe w średniowiecznej Polsce i na Litwie i ich koegzystencja*, Kraków 1994
- Dziechcińska H., *Oglądanie i słuchanie w kulturze dawnej Polski*, Warszawa 1987
- Elżanowska M., *Władysław z Gielniowa – poeta polskiego średniowiecza*, w: *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieznanski, J. Pelc, Lublin 1994, s. 143-169
- Elżanowska M., *Pieśni bernardyńskie z kancjonałów Puławskiego i Kórnickiego*, w: *Mediewistyka literacka w Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 2003, s. 209-222
- Engelking A., *Magiczna moc słowa w polskiej kulturze ludowej*, w: *Języka a kultura*, t. 1, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, Wrocław 1991, s. 157-166
- Gadomski J., *Gotyckie malarstwo tablicowe Małopolski 1460-1500*, Warszawa 1988
- Gąsiorowski A., *Immatrykulowani i promowani. Jednorocznicy studenci akademii krakowskiej w XV wieku*, w: *Nihil superfluum esse. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Jadwidze Krzyżaniakowej*, red. J. Strzelczyk, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 479-491
- Gąsiorowski A., *O mieszczanach studiujących na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, w: *Aetas media aetas moderna. Studia ofiarowane Henrykowi Samsonowiczowi*, red. H. Manikowska, A. Bartoszewicz, W. Fałkowski, Warszawa 2000, s. 653-663
- Geary P., *Humiliation of Saints*, w: *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, red. S. Wilson, Cambridge 1983, s. 123-140
- Geremek B., *Exemplum i przekaz kultury*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław 1978, s. 53-76
- Geremek B., *Fabula, konwencja i źródło. Utwór literacki w badaniu kultury średniowiecznej*, w: *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, red. Z. Stefanowska, J. Sławiński, Warszawa 1978, s. 114-145
- Geremek B., *Poziomy kultury: przekaz ustny i kultura literacka*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, s. 366-380
- Gidžiūnas V., *De vita et apostolatu Fratrum Minorum Observantium in Lithuania saec. XV et XVI*, „Archivum Franciscanum Historicum” 68(1975), s. 298-345, dokończenie: ibidem, 69(1976), s. 23-106

- Gładysz B., *O łacińskich oficjach rymowanych z polskich źródeł średniowiecznych*, „Pamiętnik Literacki” 30(1933), s. 313-351
- Głów K., *Chrystocentryzm kultu Maryi*, w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, red. B. Bejze, Warszawa 1978, s. 279-300
- Głuch G., *Dominikańscy spowiednicy i kaznodzieje Jagiellonów*, w: *Dominikanie w środkowej Europie w XIII-XV wieku. Aktywność duszpasterska i kultura intelektualna*, red. J. Kłoczowski, J. A. Spież, Poznań 2002 s. 239-258
- Gotyckie malarstwo ściennie w Polsce*, red. A. Karłowska-Kamzowa, Poznań 1984
- Górska-Gołaska K., *Kult Pięciu Braci Męczenników w Kazimierzu Biskupim. Rozwój towarzyszącej mu legendy*, „Roczniki Historyczne” 61(1995), s. 111-140
- Górski K., *Dzieje życia wewnętrznego w Polsce*, w: idem, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980, s. 20-83
- Górski K., *Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich” na tle prądów religijnych XV i początku XVI wieku*, w: idem, *Studia i materiały*, s. 152-170
- Górski K., *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986
- Górski K., *Duchowość polska w XV wieku*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza*, s. 161-175
- Graciotti S., *Włoskie tradycje i synkretyzm kultur w polskiej „Koronie” z początku XVI wieku*, w: ibidem, *Od Renesansu do Oświecenia*, t. 1, Warszawa 1991, s. 159-168
- Grzeszczuk B., *Chrześcijaństwo polskiego średniowiecza. Na materiale literatury sakralnej i parareligijnej*, w: *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy. Materiały z konferencji 11-14 maja 1999*, red. E. Woźniak, Łódź 2000, s. 47-74
- Guriewicz A., *Makrokosmos i mikrokosmos. Wyobrażenia przestrzenne w średniowiecznej Europie*, „Historyka” 3(1972), s. 23-51
- Guriewicz A., *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976
- Guriewicz A., *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1987
- Guriewicz A., *Kultura elitarna i kultura ludowa w średniowiecznej Europie*, w: *Biedni i bogaci. Studia z dziejów społeczeństwa ofiarowane Bronisławowi Geremkowi*, Warszawa 1992, s. 207-211
- Guriewicz A., *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*, Warszawa 1997
- Hofer J., *Johannes von Kapestrano. Ein Leben im Kampf und die Reform der Kirche*, Roma-Heidelberg 1965
- Hojdis B., *O artyzmie i funkcjonalności sześciu polskich pieśni Władysława z Gielniowa*, „Studia Polonistyczne” XX(1994), s. 51-57
- Hojdis B., *O współlistnieniu słów i obrazów w kulturze polskiego średniowiecza*, Gniezno-Poznań 2000
- Holzapfel P. H., *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Freiburg 1909
- Huizinga J., *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1998
- Janocha M., *Ewolucja liturgii mszalnej w XIV i XV wieku w Polsce w świetle źródeł ikonograficznych*, w: *Sztuka około 1400. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki. Poznań, listopad 1995*, t. 2, Warszawa 1996, s. 297-317
- Janonienè R., *Nowe odkrycia malarstwa ściennego w wileńskim kościele św. św. Franciszka i Bernardyna*, w: *Sztuka około 1500 roku. Materiały z Sesji Historyków Sztuki*, Warszawa 1997, s. 123-128
- Jesionek-Biskupska B., *Chrystus i Maryja w pieśniach bernardyńskich XV i XVI wieku*, w: *Seminaria staropolskie. Literatura w kontekstach kulturowych*, red. R. Krzywy, Warszawa 1997, s. 51-76
- Kaliszuk J., *Kult Trzech Króli w miastach Królestwa Polskiego w XV wieku*, w: *Ecclesia et civitas*, s. 433-438

- Kantak K., *Sylwetki bernardynów poznańskich. Klemens z Radymna 1527-1553*, KMP 5(1927), s. 80-95
- Kantak K., *Sylwetki bernardynów poznańskich. Jan Szklarek*, KMP 6(1928), s. 314-328
- Kantak K., *Sylwetki bernardynów poznańskich. Innocenty z Kościana*, KMP 7(1929), s. 39-51
- Kantak K., *Z liturgii bernardyńskiej przedtrydenckiej*, „Mysterium Christi” 2(1931), nr 7, s. 322-327, nr 8, s. 360-365 (dokończenie)
- Kantak K., *Z poezji bernardyńskiej w. XV i XVI*, „Pamiętnik Literacki” 28(1931), s. 414-423
- Kantak K., *Bernardyni polscy*, t. I: 1453-1572, Lwów 1933
- Kantak K., *Sylwetki bernardynów poznańskich. Celestyn z Poznania i inkunabuły po nim pozostałe*, KMP 13(1935), s. 104-112
- Kantak K., Szablowski J., Żarnecki J., *Kościół i klasztor bernardynów w Krakowie*, Kraków 1938
- Karbowiak A., *Studia statystyczne z dziejów Uniwersytetu Jagiellońskiego 1433/34-1509/10*, „Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce” 12(1910), s. 1-82
- Karłowska-Kamzowa A., *Programy ideowe gotyckich malowideł ściennych w Polsce*, w: *Gotyckie malarstwo ścienne w Europie środkowo-wschodniej*, red. A. Karłowska-Kamzowa, Poznań 1977, s. 137-149
- Karłowska-Kamzowa A., *Malarstwo gotyckie Europy środkowo-wschodniej*, Warszawa 1982
- Karłowska-Kamzowa A., *Nauczanie obrazowe na ziemiach polskich w XIV i XV wieku na przykładzie malowideł ściennych*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, s. 257-264
- Karolewicz G., *Wezwania kościołów klasztornych*, w: *Zakony męskie w Polsce w 1772 r.*, red. L. Bieńkowski, J. Kłoczowski, Z. Sułowski, Lublin 1972, s. 91-113
- Karolewicz G., *Z badań nad wezwaniem kościołów*, „Roczniki Humanistyczne” 22(1974), z. 2, s. 214-231
- Karpluk M., *O języku kazań polskich z początku XVI w.*, w: *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, s. 171-186
- Kęłowski J., *Ze studiów nad sztuką Wita Stwosza, św. Anna Samotrzecia*, „Zeszyty Naukowe UAM, Historia Sztuki” 1(1959), s. 71-116
- Kęłowski J., „Natura” i „styl” w sztuce późnego gotyku. *Opozycja formuły naturalizm – nienaturalizm*, w: *Sztuka i ideologia XV wieku*, red. P. Skubiszewski, Warszawa 1978, s. 259-270
- Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, red. H. E. Wyczawski, Kalwaria Zebrzydowska 1985
- Klinkhammer I., *Ein wunderbares Beten. So entstand der Rosenkranz*, Leutesdorf 1981
- Kliś Z., *Wniebowzięcie Maryi w sztuce średniowiecznej*, „Salvatoris Mater” 8(2000), nr 4, s. 214-223
- Kłak T., *Geneza różańca w chrześcijaństwie*, „Homo Dei” 44(1975), nr 4, s. 299-304
- Kłoczowski J., *Zakony na ziemiach polskich w wiekach średnich*, w: *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. I, Kraków 1966, s. 373-582
- Kłoczowski J., *Bracia Mniejsi w Polsce średniowiecznej*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. I, cz. 1, s. 13-108
- Kłoczowski J., *Europa słowiańska w XIV-XV wieku*, Warszawa 1984
- Kłoczowski J., *Kryzysy i reformy w chrześcijaństwie zachodnim XIV-XVI w.*, w: idem, *Chrześcijaństwo i historia. Wokół nurtów reformy chrześcijańskiej VIII-XX w.*, Kraków 1990, s. 124-144

- Kłoczowski J., *Chryścianizm elit i mas w Europie środkowowschodniej XV w.*, w: idem, *Chrześcijaństwo i historia*, s. 145-168
- Kłoczowski J., *Średniowieczne okręgi klasztorne dominikanów mazowieckich*, w: *Kultura staropolska – kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi*, Warszawa 1997, s. 149-154
- Kłoczowski J., *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998
- Kłoczowski J., *Problem mendykantów i kaznodziejstwa w Polsce średniowiecznej*, w: *Ludzie, Kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna) ofiarowane Stanisławowi Bylinie*, red. W. Iwańczak, S. K. Kuczyński, Warszawa 2001, s. 145-149
- Kłoczowski J., *Dominikanie w środkowo-wschodniej Europie i ich kultura intelektualna oraz pastoralna w wiekach średnich*, w: *Dominikanie w środkowej Europie w XIII-XV wieku*, s. 153-172
- Kłoczowski J., *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003
- Kolankowski L., *Polska Jagiellonów*, Olsztyn 1991
- Kopeć J. J., *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza*, Warszawa 1975
- Kopeć J. J., *Dzieje nabożeństwa drogi krzyżowej w Polsce*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 21(1974), z. 4, s. 37-65
- Kopeć J. J., *Nurt pasyjny w średniowiecznej religijności polskiej*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, s. 38-60
- Kopeć J. J., *Współczesna maryjność polska i jej związki z modelami religijności XV i XVI wieku*, RBiL 30(1983), z. 6, s. 125-144
- Kopeć J. J., *Droga krzyżowa. Dzieje nabożeństwa i antologia współczesnych tekstów*, Poznań 1987 (wyd. II)
- Kopeć J. J., *Bogarodzica w kulturze polskiej XVI wieku*, Lublin 1997
- Kopeć J. J., *Nabożeństwa pasyjne. Historia i współczesne dostosowanie pastoralne*, w: *Kult Męki Pańskiej. Historia i teraźniejszość*, red. H. D. Wojtyśka, Olsztyn 2001, s. 75-104
- Korolko M., *O kunszcie oratorskim staropolskiego kaznodziejstwa*, w: *Kultura żywego słowa w dawnej Polsce*, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1989, s. 56-98
- Korolko M., *Między retoryką a teologią. O kunszcie estetycznym staropolskich kazań (rekonesans)*, w: *Proza polska w kręgu religijnej inspiracji*, s. 41-59
- Kostowski J., *„Capistranus triumphans”. Z badań nad wczesną ikonografią świętych Bernardyna ze Sieny i Jana Kapistrana na północ od Alp*, „Biuletyn Historii Sztuki” 57(1995), nr 1-2, s. 119-130.
- Kostowski J., *Świątynie klasztorne bernardynów jako wyraz idei Kościoła Walczącego i Triumfującego. Ich architektura i wyposażenie*, w: *Ecclesia et civitas*, s. 81-103
- Kowalewicz H., *Polska twórczość sekwencyjna wieków średnich*, w: *Średniowiecze. Studia o kulturze*, red. J. Lewański, t. II, Wrocław 1965, s. 132-302
- Kowalewicz H., *Średniowieczne exempla polsko-lacińskie*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa*, s. 283-290
- Kozłowska Z. T., *Władysław z Gielniowa, poeta warszawski z XV wieku*, w: *Warszawa średniowieczna*, red. A. Gieysztor, z. 2, Warszawa 1975, s. 217-225
- Kruszelnicki Z., *Z zagadnień ikonografii sztuk plastycznych w średniowieczu*, w: *Katolicyzm średniowieczny*, red. J. Keller, Warszawa 1977, s. 375-433
- Krzyżaniakowa J., *Mateusz z Krakowa. Działalność z Pradze w latach 1355-1394*, „Roczniki Historyczne” 29(1963), s. 9-57

- Krzyżaniakowa J., *Zmierzch średniowiecznej i narodziny nowożytnej Europy*, w: *Polska a świat zachodni na przełomie średniowiecza i nowożytności*, red. F. Mincer, Zielona Góra 1995, s. 9-24
- Krzyżaniakowa J., *Profesorowie krakowscy na uniwersytecie w Pradze*, w: *Cracovia - Polonia - Europa, Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Jerzemu Wyrozumskiemu*, red. W. Bukowski i in., Kraków 1995, s. 505-527
- Krzyżaniakowa J., *Praskie środowisko intelektualne w okresie przedhusyckim*, w: *Czechy i Polska. Na szlakach ich kulturalnego rozwoju*, red. J. Wyrozumski, Kraków 1998, s. 21-41
- Kultura artystyczna dworu królewskiego i katedry. Katedra Krakowska – biskupia, królewska, narodowa*. Katalog Wystawy Jubileuszowej, t. I, Kraków 2000
- Kumor B., *Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym*, „Prawo Kanoniczne” 10(1967), z. 1-2, s. 289-356
- Kutzner M., *Architektura polskich późnogotyckich klasztorów franciszkanów obserwantów (zwanymy bernardynami)*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. I, cz. 2, s. 273-319
- Labuda A. S., *Obraz i słowo w późnym średniowieczu (na przykładzie wrocławskiego ołtarza św. Barbary)*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza*, s. 227-255
- Labuda A. S., *Malarstwo tablicowe w Wielkopolsce. Szkice do dziejów kształtowania się środowiska artystycznego na przełomie średniowiecza i czasów nowych*, w: *Malarstwo gotyckie w Wielkopolsce. Studia o dziełach i ludziach*, red. A. S. Labuda, Poznań 1994, s. 59-119
- Lapis D., Lapis B., *Beginki w Polsce w XIII-XV wieku*, „Kwartalnik Historyczny” 79(1972), z. 2, s. 521-544
- Le Goff J., *Człowiek średniowiecza*, w: *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, Warszawa-Gdańsk 1996, s. 9-50
- Lenart E., *Franciszkański ryt*, w: *EK*, t. V, kol. 572-574
- Lewański J., *Dramat i dramatyzacje liturgiczne w średniowieczu*, „Musica Medii Aevi”, I(1965), s. 96-174
- Lewański J., *Średniowieczne gatunki dramatyczno-teatralne*, z. 1: *Dramat liturgiczny*, Wrocław 1966
- Lewański J., *Style piśmiennictwa polskiego w XV wieku*, w: *Sztuka i ideologia XV wieku*, s. 241-257
- Lewański J., *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu w Polsce*, Warszawa 1981
- Lipski P., *Kult świętych Pięciu Braci Męczenników według kroniki bernardyńskiej konwentu kazimierskiego (1514-1863)*, w: *Dzieje kultu Pięciu Braci Męczenników w Polsce i Europie (Dzieje Kazimierza Biskupiego, cz. 2)*, red. A. Szymkowski, Kazimierz Biskupi 2002, s. 87-111
- Litak S., *Bractwa religijne w Polsce przedrozbiorowej XIII-XVIII w. Rozwój i problematyka*, „Przegląd Historyczny” 88(1997), z. 3-4, s. 499-523, 594-595
- Longère J., *La prédication médiévale*, Paris 1983
- Łatak K., *Kanonicy regularni laterańscy na Kazimierzu w Krakowie do końca XVI wieku*, Ełk 1999
- Łempicki S., *Pater Capistrano w Polsce*, „Studia Franciszkańskie” 3(1988), s. 243-250
- Łukarska B., *Wizerunek Chrystusa Ukrzyżowanego i współcierpiącej Maryi w późnośredniowiecznych tekstach polskich*, w: *W kręgu literatury, języka i kultury. Tom jubileuszowy z okazji trzydziestolecia Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie*, red. A. Majkowska, M. Lesz-Duk, Częstochowa 2001, s. 57-69
- Łuszczki L., *De sermonibus s. Joannis a Capistrano. Studium historico-criticum*, Romae 1961

- Maciszewska M., *Poznańska Matka Boska ze Skepego*, KMP 1994, nr 3-4, s. 164-173
- Maciszewska M., *Skepe. Początki klasztoru bernardyńskiego i ośrodka kultury maryjnego*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa 1995, s. 297-306
- Maciszewska M., *Klasztory bernardyńskie w miastach Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego w latach 1453-1514. Procesy fundacyjne i lokalizacja*, w: *Klasztor w mieście*, s. 567-576
- Maciszewska M., *Klasztor bernardyński w społeczeństwie polskim 1453-1530*, Warszawa 2001
- Maciszewska M., *Klasztor bernardyński w pejzażu przedmieść późnośredniowiecznych miast i miasteczek Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego*, w: *Ecclesia et civitas*, s. 129-139
- Mályusz E., *Zakon paulinów i devotio moderna*, w: *Mediaevalia. W pięćdziesiątą rocznicę pracy naukowej Jana Dąbrowskiego*, Warszawa 1960, s. 263-283
- Manselli R., *L'Osservanza francescana: dinamica, della sua formazione e fenomenologia*, „Berliner Historische Studien” 14(1989), s. 185-187
- Marczewski J. R., *Duszpasterska działalność Kościoła w średniowiecznym Lublinie*, Lublin 2002
- Markowski M., *Dzieje wydziału teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397-1525*, Kraków 1996
- Marxen-Wolska E., „*Wniebowzięcie Matki Boskiej*” z *Warty*, „Biuletyn Informacyjny Konserwatorów Dzieł Sztuki” 2(1992), vol. 3, s. 10-14
- Martin H., *Confession et contrôle social à la fin du Moyen Âge*, w: *Groupe de la Bussière. Pratiques de la confession*, Paris 1983, s. 117-136
- Mazurek J. A., *Bernardyni w Poznaniu 1455-1655*, „Studia Franciszkańskie” 4(1991), s. 245-288
- Mazurkiewicz R., „*Matka Boga i człowieka*”. *Macierzyństwo Maryi w polskim piśmiennictwie średniowiecznym (przegląd ważniejszych motywów)*, „Salvatoris Mater” 2(2000), nr 2, s. 157-179
- Mezey L., *Die Devotio moderna der Donauländer Böhmen, Österreich, Ungarn*, „Mediaevalia Bohemica” 3(1970), s. 177-192
- Michałowska T., *Świat poetycki: granice wyobraźni. O poezji polskiej XV wieku*, w: *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, red. T. Michałowska, Wrocław 1989, s. 135-167
- Michałowska T., *Między słowem mówionym a pisanym. (O poezji polskiej późnego średniowiecza)*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, s. 83-124
- Michałowska T., *Średniowiecze*, Warszawa 2002
- Mimouni S. C., *Dormition et assomption de Marie: histoire des traditions anciennes*, Paris 1995
- Modzelewski Z., *Estetyka średniowiecznego dramatu liturgicznego*, „Roczniki Humanistyczne” 12(1964), z. 1, s. 5-69
- Moorman J., *A history of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford 1968
- Murawiec W., *Bernardyni warszawscy. Dzieje klasztoru św. Anny w Warszawie 1454-1864*, Kraków 1973
- Murawiec W., *Jan z Kapistrano, kaznodzieja podróżujący i reformator*, „Studia Franciszkańskie” 3(1988), s. 273-294
- Murawiec W. F., *Szymon z Lipnicy i jego środowisko krakowskie*, w: *Felix saeculum Cracoviae – krakowscy święci XV wieku. Materiały z sesji naukowej, Kraków 24.04.1997 r.*, red. K. Panuś, K. R. Prokop, Kraków 1998, s. 71-79

- Myśliwski G., *Człowiek średniowiecza wobec czasu i przestrzeni (Mazowsze od XII do połowy XVI wieku)*, Warszawa 1999
- Nieznanowski S., *Średniowieczna liryka religijna. Rekonesans badawczy*, w: *Polska liryka religijna*, red. S. Sawicki, P. Nowaczyński, Lublin 1983, s. 9-36
- Nimmo D. B., *Reform and Division in the Franciscan Order from Saint Francis to the Foundation of the Capuchins*, Roma 1987
- Nimmo D. B., *The Franciscan Regular Observance. The Culmination of Medieval Franciscan Reform*, „Berliner Historische Studien” 14(1989), s. 197-205
- Nowacki J., *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. II, Poznań 1964
- Nowicka E., *Wzór osobowy świętego w średniowieczu*, w: *Moralność i społeczeństwo. Księga jubileuszowa poświęcona Marii Ossowskiej*, Warszawa 1969, s. 265-285
- Nowicka-Jeżowa A., *Tradycja średniowieczna w religijności katolickiej XVI wieku (próba spojrzenia ogólnego)*, w: *Nurt religijny w literaturze*, s. 187-219
- Obiedzińska T., *Topografia wizerunków Ukrzyżowanego w średniowiecznej i renesansowej kulturze Polski*, w: *Nurt religijny w literaturze*, s. 83-141
- Obruśnik A. E., *Bernardyńskie środowisko artystyczne w drugiej połowie XV i na początku XVI wieku*, Kraków 1995
- Obruśnik A. E., *Obrazy asumpcjonistyczne malarstwa małopolskiego drugiej połowy XV i początku XVI wieku*, Kalwaria Zebrzydowska 2002
- Okoń J., *Wstęp do: Staropolskie pastoralki dramatyczne. Antologia*, Wrocław 1989
- Olczakówna M., *Tradycje franciszkańskie w polskim dramacie*, „Roczniki Humanistyczne” 20(1972), z. 1, s. 13-21
- Oliński P., *Mieszczanin w trosce o zbawienie. Uwagi o memoratywnych funkcjach fundacji mieszczańskich w wielkich miastach pruskich*, w: *Ecclesia et civitas*, s. 347-359
- Orawa Z., *Kult Matki Boskiej Bolesnej w Polsce*, „Homo Dei” 29(1960) nr 2, s. 234-243
- Ożóg K., *Klasztorna geografia średniowiecznego Krakowa*, w: *Klasztor w mieście*, s. 217-234
- Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364-1764*, red. K. Lepszy, t. I, Kraków 1964
- Pagaczewski J., *Jaselka krakowskie*, „Rocznik Krakowski” 5 (1902), s. 94-137
- Panuś K., *Kaznodziejstwo w katedrze krakowskiej*, cz. 1, Kraków 1995
- Panuś K., „*Exemplum*” w historii kaznodziejstwa, „*Analecta Cracoviensia*” 29(1997), s. 299-319
- Panuś K., *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1: *Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Kraków 1999
- Pazera W., *Kaznodziejstwo w Polsce: od początku do końca epoki baroku*, Częstochowa 1999
- Pietrzyk Z., *Jan ze Stobnicy zwany Stobniczką*, w: *Złota księga Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, red. J. Miklaszewska, J. Mizera, Kraków 2000, s. 71-74
- Pikulik J., *Franciszkańskie "Ordinarium Missae" w średniowiecznej Polsce*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 10(1971), z. 2, s. 111-130
- Pikulik J., *Polska pieśń religijna w XV wieku*, „*Analecta Cracoviensia*” XVI(1984), s. 79-94
- Potkowski E., *Książka rękopiśmienna w kulturze Polski*, Warszawa 1984
- Potkowski E., *Krytyka i reforma. Teksty publicystyki kościelnej w Polsce XV wieku*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, s. 177-196
- Rajman J., *Średniowieczne patrocinia krakowskie*, Kraków 2002

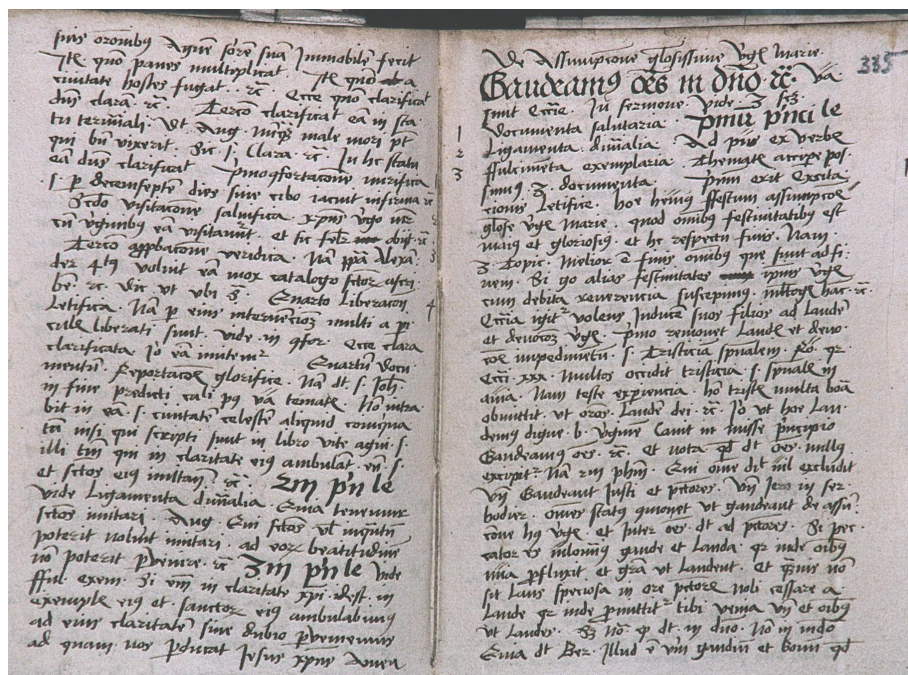
- Ramotowska I., *Ikonoграфия św. Anny Samotrzeć w polskiej sztuce gotyckiej*, „Ikonotheke. Prace Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Warszawskiego” 3(1991), s. 119-150
- Rechowicz M., *Po założeniu Wydziału Teologicznego w Krakowie (wiek XV)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 1, Lublin 1974, s. 93-148
- Roest B., *A history of Franciscan education (c. 1210-1517)*, Brill-Leiden-Boston 2000
- Rubin M., „*Corpus Christi*”. *The Eucharist in late Medieval Culture*, Cambridge 1994
- Ryś G., *Pobożność ludowa na ziemiach polskich w średniowieczu. Próba typologii*, Szczecin 1995
- Sarnowska K., *Bibliotheca Bernardina*, w: *Z życia i pracy bydgoskiej Książnicy. Księga pamiątkowa Biblioteki Miejskiej w Bydgoszczy: 1903-1963*, red. J. Wiśniewski, Bydgoszcz 1965, s. 69-79
- Samsonowicz H., *Dzieje miast i mieszczaństwa do schyłku XV wieku*, w: *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, red. M. Bogucka, H. Samsonowicz, Wrocław 1986, s. 22-320
- Samsonowicz H., *Życie miasta średniowiecznego*, Poznań 2001
- Sawicki W., *Motywy maryjne w poezji średniowiecz i renesansu*, w: idem, *Z pogranicza literatury i religii. Szkice*, Lublin 1979, s. 43-81
- Schenk W., *Kult liturgiczny św. Stanisława Biskupa na Śląsku w świetle średniowiecznych rękopisów liturgicznych. Studium historyczno-liturgiczne*, Lublin 1959
- Schenk W., *Z dziejów liturgii w Polsce*, w: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, Lublin 1969, s. 139-218
- Scherschel R., *Der Rosenkranz – das Jesusgebet des Westens*, Freiburg-Basel-Wien 1979
- Schlotheuber E., *Bildung und Bücher. Ein Beitrag zur Wissenschaftsidee der Franziskanerobservanten*, „Saxonia Franciscana” 10(1998), s. 419-434
- Schmitt J. C., *Franciszkańskie zbiory exemplów. Udoskonalenie technik intelektualnych (XIII-XV w.)*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. I, cz. 2, s. 93-104
- Schmitt J. C., *Der Mediävist und die Volkskultur*, w: *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, s. 29-40
- Schneyer J. B., *Geschichte der katholischen Predigt*, Freiburg 1969
- Szczaniecki P., *Śłużba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy św.*, Poznań 1962
- Secomska K., „*Wniebowzięcie*” w kościele parafialnym w Warcie. *Analiza ikonograficzna*, w: *Malarstwo gotyckie w Wielkopolsce*, s. 121-162
- Sinka T., *Polska pieśń w liturgii*, „*Nasza Przyszłość*” 60(1983), s. 235-273
- Skierska I., *Miasto w Kościele. Obowiązek mszalny w wielkich miastach średniowiecznej Polski*, w: *Ecclesia et civitas*, s. 389-413
- Skierska I., *Obowiązek mszalny w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2003
- Skoczek J., *Kwestia języka kazań lwowskich w XIII-XVI w.*, Lwów 1927
- Skubiszewski P., *O myśleniu alegorycznym w średniowieczu*, w: *Granice sztuki*, red. J. Białostocki, Warszawa 1972, s. 49-57
- Słoń M., *Wspólnoty religijne w XV-wiecznym Lwowie*, w: *Studia nad dziejami miast i mieszczaństwa w średniowieczu*, red. M. Bogucka, t. I, Toruń 1996, s. 117-130
- Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, red. H. E. Wyczawski, Warszawa 1981
- Smoleń W., *Królewskość Maryi w sztuce polskiej*, „*Ateneum Kapłańskie*” 60(1960), z. 3, s. 376-391
- Sołtan A., *Warszawskie środowisko umysłowe w XV i początku XVI wieku*, w: *Warszawa średniowieczna*, z. 2, s. 199-215
- Stach P., *Miejsce zaślnięcia NMP*, RBiL 4(1951), nr 1-2, s. 59-82

- Starnawski J., *Drogi rozwojowe hagiografii polskiej i łacińskiej w wiekach średnich*, Kraków 1993
- Starnawski J., *Polska poezja maryjna XVI wieku*, w: idem, *Wieki średnie i wiek renesansowy. Studia*, Łódź 1996, s. 144-149
- Stępień P., „Żołtarz Jezusów” Władysława z Gielniowa – tylko adaptacja czy arcydzieło liryki religijnej?, „Pamiętnik Literacki” 84(1994), z. 3, s. 86-103
- Stopka K., Banach A. K., Dybiec J., *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 2000
- Stoś J., *Mistrz Jakub z Paradyża i „devotio moderna”. Główne problemy refleksji filozoficzno-teologicznej Jakuba z Paradyża i ich związek z devotio moderna*, Warszawa 1997
- Strus A., *Legenda, tradycja i historia o zaśnieciu i wniebowzięciu NMP*, RBiL 37(1984), nr 2, s. 127-139
- Swieżawski S., *Filozofia w Europie XV w.*, w: *Filozofia polska XV w.*, red. R. Palacz, Warszawa 1972, s. 435-490
- Swieżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 3, Warszawa 1978; t. 4, Warszawa 1979
- Swieżawski S., *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, Kraków 1990
- Swieżawski S., *Dobro i tajemnica*, Warszawa 1995
- Swieżawski S., *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa 2002
- Szabó L., *Geneza kultu maryjnego paulinów węgierskich w XIV i XV w.*, „Studia Claromontana” 3(1982), s. 232-253
- Szelińska W., *Rola książki w życiu umysłowym Polski w XV w.*, w: *Dawna książka i kultura. Materiały z międzynarodowej sesji naukowej z okazji pięćsetlecia sztuki drukarskiej w Polsce*, red. S. Grzeszczuk, A. Kawecka-Gryczowa, Wrocław 1975, s. 193-206
- Szoplík A., *Działalność zakonów żebrzących na Mazowszu i Kujawach w XV wieku*, „Rocznik Mazowiecki” 8(1984), s. 191-215
- Szostek T., *Exempla i autorytety w kazaniach Jakuba z Paradyża i Mikołaja z Błonia*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa*, s. 291-308
- Szostek T., *Obraz świata w exemplach średniowiecznych*, w: *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, s. 233-247
- Szostek T., *Świat zwierzęcy w średniowiecznych exemplach kaznodziejskich*, w: *Wyobrażenia średniowieczna*, s. 273-284
- Szostek T., *Exemplum w polskim średniowieczu*, Warszawa 1997
- Šmahel F., „Intra et extra muros”. Społeczna rola franciszkanów obserwatorów i klarysek na ziemiach czeskich od połowy XIV do końca XV wieku, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. I, cz. 1, s. 275-325
- Talarek M. M., *Polska średniowieczna pieśń maryjna na tle teologii i pobożności maryjnej epoki*, w: *Seminaria staropolskie*, s. 7-49
- Teichmann L., *Die franziskanische Observanzbewegung in Ost- und Mitteleuropa und ihre politisch-nationale Komponente im böhmisch-schlesischen Raum*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte” 49(1991), s. 205-218
- Tomczak S. B., *Biblioteka bernardynów w Poznaniu od początku fundacji do XVII w.*, „Studia Franciszkańskie” 4(1991), s. 317-332
- Trajdos T. M., *Kult wizerunków maryjnych na ziemiach ruskich Korony i Litwy drugiej połowy XIV i pierwszej połowy XV w. w społecznościach katolickiej i prawosławnej*, „Studia Claromontana” 5(1984), s. 127-147
- Trajdos T. M., *Kościół dominikanów lwowskich w średniowieczu jako ośrodek kultowy*, „Nasza Przyszłość” 87(1997), s. 39-72

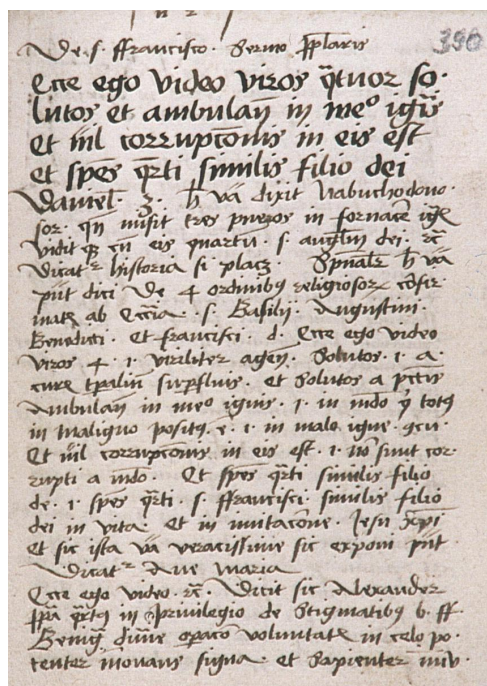
- Trajdos T., *Pomniki sztuki gotyckiej w Polsce*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, s. 766-856
- Trajdos T. M., *Dobroczyńcy mendykantów średniowiecznego Lwowa*, w: *Spółeczeństwo Polski średniowiecznej*, t. 8, Warszawa 1999, s. 219-254
- Trajdos T. M., *Tercjarki w średniowiecznym Lwowie*, w: *Nihil superfluum esse*, s. 509-519
- Trajdos T. M., *Kult maryjny w kościołach mendykantów średniowiecznego Lwowa*, w: *Ecclesia et civitas*, s. 415-432
- Ullmann W., *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, Łódź 1985
- Vaucher A., *Święty*, w: *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, Warszawa-Gdańsk 1996, s. 391-430
- Walczak M., „Alter Christus”. *Studia nad obrazowaniem świętości w sztuce średniowiecznej na przykładzie św. Tomasza Becketa*, Kraków 2001
- Walicki M., *Renesansowy tryptyk z Warty*, „Studia Muzealne” 2(1957), s. 71-111
- Wąs G., *Franciszkanie w społeczeństwie Śląska w średniowieczu i dobie nowożytnej*, w: *Klasztor w społeczeństwie średniowiecznym i nowożytnym. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej w Turawie, 8-11.05.1996*, red. M. Derwich, A. Pobóg-Lenartowicz, Opole-Wrocław 1996, s. 105-126
- Wąs G., *Klasztory franciszkańskie w miastach śląskich i górnośląskich XIII-XVI wieku*, Wrocław 2000
- Węgrzyn-Klisowska W., *Widowiska i gry pasyjne w średniowiecznych klasztorach śląskich*, w: *Klasztor w społeczeństwie*, s. 291-293
- Wielgosz Z., *Spółeczeństwo i kultura w mieście wielkopolskim doby odrodzenia. Kościan w XV i XVI w.*, w: *Munera Poznaniensia. Księga pamiątkowa UAM dla uczczenia 600-lecia założenia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, red. G. Labuda, Poznań 1965, s. 111-156
- Wielgosz Z., *Klasztor w miejskim środowisku Kościana (XV-XVI wiek)*, w: *Nihil superfluum esse*, s. 556-562
- Wierusz Kowalski J., *Historia kultu katolickiego w dobie średniowiecza*, w: *Katolicyzm średniowieczny*, red. J. Keller, Warszawa 1977, s. 339-374
- Wiesiołowski J., *Kolekcje historyczne w Polsce średniowiecznej XIV-XV wieku*, Wrocław 1967
- Wiesiołowski J., *Klasztory średniowiecznego Poznania*, w: *Początki i rozwój Starego Miasta w Poznaniu do XV w.*; red. W. Błaszczak, Poznań 1973, s. 411-429
- Wiesiołowski J., *Problemy społeczne klienteli bernardynów poznańskich na przełomie XV/XVI wieku*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. I, cz. 1, s. 337-367
- Wiesiołowski J., *Fundacje paulińskie XIV i XV wieku na tle ruchu fundacyjnego klasztorów w Polsce*, „Studia Claromontana” 6(1985), s. 145-159
- Wiesiołowski J., *Miasto w przestrzeni społecznej późnego średniowiecza*, w: *Spółeczeństwo Polski średniowiecznej*, t. III, Warszawa 1985, s. 305-386
- Wiesiołowski J., *Socjotopografia późnośredniowiecznego Poznania*, Poznań 1997
- Wiesiołowski J., *Środowiska kościelne i kultura*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, s. 256-307
- Winter E., *Frühhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirschenreformbestrebungen im 14. Jahrhundert*, Berlin 1964
- Wiśniowski E., *Bractwa religijne na ziemiach polskich w średniowieczu*, „Roczniki Humanistyczne” 17(1969), z. 2, s. 51-81
- Wiśniowski E., *Uwagi na temat szkół parafialnych w Polsce na przełomie XV/XVI wieku*, w: *Nauczanie w dawnych wiekach*, s. 13-21
- Witczak T., *Literatura średniowiecza*, Warszawa 1990

- Witkowska A., *The cult of the Virgin Mary in Polish religiousness from the 15th to the 17th century*, w: *The Common Christian Roots of the European Nations. An International Colloquium in the Vatican*, t. 2, Florence 1982, s. 467-478
- Witkowska A., *Bernardyński ośrodek pielgrzymkowy na Stradomiu w XV wieku*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. I, cz. 1, s. 383-395
- Witkowska A., *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa. Z badań nad miejską kulturą religijną*, Lublin 1984
- Witkowska A., *Zbiory krakowskich miracula z XV i początku XVI wieku*, w: *Mente et litteris. O kulturze i społeczeństwie wieków średnich*, red. H. Chłopocka i in., Poznań 1984, s. 299-312
- Witkowska A., *Titulus ecclesiae. Wezwania współczesnych kościołów katedralnych w Polsce*, Warszawa 1999
- Witkowska A., *Przestrzeń sakralna późnośredniowiecznego Krakowa*, w: *Ecclesia et civitas*, s. 37-48
- Wojciechowska B., *Treści edukacyjne jasełek na ziemiach polskich w XV i pierwszej połowie XVI w.*, w: *Nauczanie w dawnych wiekach*, s. 135-142
- Wojciechowska B., *Na granicy dwóch światów. Rozdroża i sakralizacja przestrzeni w przekazach średniowiecznych*, w: *Ludzie, Kościół, wierzenia*, s. 509-518
- Wojtkowski J., *Wiara w Niepokalane Poczęcie NMP w Polsce w świetle średniowiecznych zabytków liturgicznych. Studium historyczno-dogmatyczne*, Lublin 1958
- Wojtkowski J., *Kult Matki Bożej w polskim piśmiennictwie XV wieku*, „*Studia Warmińskie*” III(1966), s. 221-299
- Wojtkowski J., *Kult Matki Boskiej Bolesnej w polskim średniowieczu*, w: *Kult Męki Pańskiej*, s. 119-129
- Wolny J., *Z dziejów katechezy*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1, s. 149-209
- Wolny J., *Kaznodziejstwo*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1, s. 275-308
- Wolny J., *Exempla z kazań niedzielnych Peregryna z Opola*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa*, s. 243-282
- Woronczak J., *Tropy i sekwencje w literaturze polskiej do połowy XVI wieku*, „*Pamiętnik Literacki*” 43(1952), z. 1-2, s. 335-374
- Woronczak J., *Języki literatury średniowiecznej i sposób istnienia utworów*, w: idem, *Studia o literaturze średniowiecza i renesansu*, Wrocław 1993, s. 20-26
- Woronczak J., *Typy przekazu tekstów średniowiecznych*, w: ibidem, s. 11-19
- Wójcik R., *O mnemotechnicznym przygotowaniu kazania o św. Stanisławie w „Opusculum de arte memorativa” Jana Szklarka*, w: *Mediewistyka literacka w Polsce*, s. 140-157
- Wyczawski H., *Bractwo św. Bernardyna*, „*Caritas*” 3(1947), nr 27, s. 312-314
- Wyczawski H. E., *Błogosławiony Jan z Dukli. Życie i cześć pośmiertna*, Kraków 1957
- Wyczawski H. E., *Krótką historia zakonu Braci Mniejszych*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 581-631
- Wyczawski H. E., Murawiec W. F., *Święty Jan z Dukli*, Kalwaria Zebrzydowska 1997
- Wyczawski H. E., *Klasztor bernardynów w Kazimierzu Biskupim 1514-1896*, w: *Dzieje kultu Pięciu Braci Męczenników*, s. 113-119
- Wydra W., *Z pogranicza poezji, historii i mnemotechniki. Wierszowane katalogi papieży, cesarzy i królów polskich w Kodeksie Kuropatnickiego*, w: *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, s. 191-202
- Wydra W., *W sprawie autorstwa pieśni Kto chce Pannie Maryi służyć...*, „*Studia Polonistyczne*” XX(1994), s. 165-167

- Wydra W., *Miejsce Władysława z Gielniowa w kształtowaniu się średniowiecznej poezji religijnej*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, s. 69-82
- Wydra W., *Piśmiennictwo bernardyńskie do roku 1555. Próba charakterystyki*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. II, cz. 1, Niepokalanów 1998, s. 306-319
- Wydra W., *O czeskim wzorze pieśni „Krystus zmartwych wstał je” i trzech okresach w dziejach średniowiecznej polskiej pieśni religijnej*, w: idem, *Polskie pieśni średniowieczne. Studia o tekstach*, Warszawa 2003, s. 15-29
- Wydra W., *Założenia i trudności edytora polskiej poezji średniowiecznej*, w: *Mediewistyka literacka w Polsce*, s. 110-118
- Zahajkiewicz M. T., *Teoria duszpasterstwa*, w: *Dzieje teologii katolickiej*, t. 1, s. 211-247
- Zahajkiewicz M. T., *„Tractatus sacerdotalis” Mikołaja z Błonia na tle teologii przełomu wieku XIV i XV*, Lublin 1979
- Zahajkiewicz M. T., *Miejsce zakonów w duszpasterstwie średniowiecznych miast*, w: *Klasztor w mieście*, s. 309-314
- Zalewska K., *Alegoria chwały Marii. Związki malarstwa i modlitwy w obrazie z kościoła Bernardynów we Wrocławiu*, w: *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, s. 299-306
- Zalewska K., *„Corona beatissime Virginis Marie”. Das mittelalterliche gemalte Marientraktat aus der Bernhardinerkirche in Breslau*, „Zeitschrift für Kunstgeschichte” 55(1992), z. 1, s. 57-65
- Zalewska K., *Modlitwa i obraz. Średniowieczna ikonografia różańcowa*, Warszawa 1999
- Zaremska H., *Żywi wobec zmarłych. Brackie i cechowe pogrzeby w Krakowie w XIV i pierwszej połowie XVI w.*, „Kwartalnik Historyczny” 81(1974), z. 4, s. 733-749
- Zaremska H., *Bractwa w średniowiecznym Krakowie. Studium form społecznych życia religijnego*, Wrocław 1977
- Zaremska H., *Procesje Bożego Ciała w Krakowie w XIV-XVI wieku*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa*, s. 25-40
- Zaremska H., *Miasto: struktury społeczne i styl życia*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, s. 189-238
- Zaremska H., *Szkoły: nauczanie szkolne i uniwersyteckie*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, s. 308-365
- Zaremska H., *Grzech i występek: normy i praktyka moralności społecznej*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, s. 533-576
- Zielińska U., *Ikonografia I. obrazu Wniebowzięcia z Warty*, „Ikonothea” 3(1991), s. 83-118
- Związek J., *Wizerunek świętego w XV wieku w świetle kazań*, w: *„Felix saeculum Cracoviae” – krakowscy święci XV wieku. Materiały sesji naukowej. Kraków 24.04.1997*, red. K. Panuś, K. R. Prokop, Kraków 1998, s. 27-51
- Zyglewski Z., *Klasztorne fundacje możnowładztwa koronnego w okresie jagiellońskim. Zarys problematyki*, w: *Klasztor w społeczeństwie*, s. 127-141
- Zyglewski Z., *Średniowieczne donacje mieszczan na rzecz klasztorów kujawskich*, w: *Klasztor w mieście*, s. 103-110



5. Początek kazania na Wniebowzięcie NMP (*De Assumptione gloriosissime Virginis Marie*) Klemensa z Radymna, rkps Biblioteki Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie 10/R, *Sermones* (tyt. utw.), s. 335



6. Początek kazania o św. Franciszku (*De sancto Francisco. Sermo popularis*) Klemensa z Radymna, rkps Biblioteki Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie, sygn. 10/R, *Sermones* (tyt. utw.), s. 390



7. *Chrystus frasobliwy*, rzeźba z kościoła OO. Bernardynów w Krakowie



8. *Św. Anna Samotrzeć*, rzeźba z warsztatu Wita Stwosza w kościele
OO. Bernardynów w Krakowie

Fot. nr 1-6 wyk. A. Stanek, nr 7,8 J. Żarnecki