

GENEZA KAZAŃ JANA FRANKENSTEINA *SCIO QUID FACIAM*

Postać Jana Frankensteina (w literaturze występującego także jako Jan z Ząbkowic) kaznodziei, profesora teologii, regensa dominikańskiego *Studium Generale* w Krakowie, prowincjała polskiej prowincji dominikańskiej, inkwizytora wrocławskiego, przeora konwentu św. Wojciecha we Wrocławiu, uczestnika soboru w Bazylei, wikariusza generalnego odpowiedzialnego za reformę obserwancką klasztorów dominikańskich na Śląsku, jest od dłuższego czasu znana polskiej historiografii¹.

Spśród najróżniejszych aspektów Janowej biografii rzeczą zasługującą na szczególną uwagę historyków pozostaje jego spuścizna pisarska.

¹ P. Kielar, *Studia nad kulturą szkolną i intelektualną dominikanów prowincji polskiej w średniowieczu. VIII. Jan z Ząbkowic, dominikanin (†1446) magister teologii* [w:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222-1972*, red. J. Kłoczowski, t. 1, Warszawa 1975, s. 423-456; B. Chmielowska, *Jana Frankenstein traktat „De modo peragendi divinum officium in die Parasceue Domini”*, „Przegląd Tomistyczny”, 6-7 (1997), s. 410-442; B. Chmielowska, *Kazanie na rocznicę śmierci cesarza Karola IV*, „Przegląd Tomistyczny”, 10 (2004), s. 127-147; A. Słomczyńska, *Iohannis Frankenstein Commentarium in Oeconomica Aristotelis*, MPP, 32 (1994), s. 101-108; A. Zajchowska, *Między uniwersytetem a zakonem. Biografia i spuścizna pisarska dominikanina Jana z Ząbkowic (†1446)*, Warszawa 2013; A. Zajchowska, *Inkwizytor wrocławski Jan z Ząbkowic i obraz herezji w jego kazaniach „ad clerum”* [w:] *Święty Jacek Odrowąż i dominikanie na Śląsku*, red. A. Barciak, Katowice 2008, s. 172; A. Zajchowska, *Iohannes Frankenstein o.p. (†1446) and his sermones ad clerum (ms I Q 377 from the University Library in Wrocław)*, „Medieval Sermon Studies”, 51 (2007), s. 98-101; A. Zajchowska, *Teolog i jego miejsce w Kościele w świetle krakowskiej mowy rekomendacyjnej „Hermon in nomine tuo” dominikanina Jana z Ząbkowic (†1446)*, [w:] *Mendykanci w średniowiecznym Krakowie*, red. K. Ożóg, T. Gałuszka, A. Zajchowska, Kraków 2008, s. 197-219.

W Bibliotece Uniwersytetu Wrocławskiego przechowywana jest grupa manuskryptów, które, jak głoszą notki proveniencyjne, zostały napisane i należały do Jana Frankensteina. Poszczególne kodeksy były już kilkakrotnie charakteryzowane w literaturze przedmiotu i służyły jako przyczynek do badań nad zyciorysem i spuścizną intelektualną ich autora². Biograficzny lub bibliograficzny charakter omawianych opracowań sprawił jednak, że duża część treści zawartej w rękopisach została pominięta (jako mniej istotna z punktu widzenia prowadzonych badań) i nadal czeka na dogłębne opracowanie. Szczególnie ciekawy pod tym względem jest rękopis o sygnaturze BUWr I Q 377³, zawierający kolekcje ponad stu kazań ułożonych lub wygłoszonych przez Jana i w dużej części jeszcze nieopracowanych. Właśnie analizę genezy dwóch spośród nich pragnę zawrzeć w niniejszym artykule.

Przedmiotem mojej analizy uczyniłem dwa kazania ułożone na czas zarazy, a rozpoczynające się od słów *Scio quid faciam*. Pierwsze spośród nich, dalej zwane *Scio quid faciam*⁴, jest najdłuższym tekstem z całej kolekcji i liczy sobie szesnaście stron rękopisu. Drugie, krótsze, dalej zwane *Scio breuiatus*⁵, ma sześć stron i jest skróconą wersją pierwszego. Pomimo różnicy dziesięciu stron objętości, oba kazania poruszają te same problemy. Niemal identyczne są ich: *thema*, *prothema* i *divisio principalis*. Rozbieżności występują dopiero w rozwinięciu głównego podziału. Choć kolejne poruszane zagadnienia są tożsame (odpowiadają kolejnym częścią *divisio*), to jednak w kazaniu krótszym pominięto dużą część argumentacji – zazwyczaj obszernych cytatów z *auctoritates*: Ojców Kościoła, św. Bernarda z Clairvaux, czy św. Tomasza z Akwinu. Jediną częścią całkiem odmienną w obu tekstach jest końcowe *unitio*.

Dogłębna analiza treści kazań jest tematem na osobny artykuł, toteż będzie mnie interesować jedynie w kwestii wyjaśniającej genezę po-

² P. Kielar, *Studia...*, dz. cyt., s. 423-456; A. Zajchowska, *Między uniwersytetem...*, dz. cyt., s. 59-70; K. Zawadzka, *Biblioteka klasztoru dominikanów we Wrocławiu (1226-1810)*, [w:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222-1972*, red. J. Kłoczowski, t. 2, Warszawa 1975.

³ BUWr I Q 377; więcej o rękopisie A. Zajchowska, *Między uniwersytetem...*, dz. cyt., s. 69-85.

⁴ *Scio quid faciam*, BUWr I Q 377, k. 122v- 127v, 143v- 145v; pisownia wszystkich cytatów łacińskich wierna zapisowi źródła.

⁵ *Scio quid faciam breuiatus*, BUWr I Q 377, k. 149r- 151v.

wstania tekstów. W niniejszym studium zaś szczególnie zajmę się okolicznościami, celem sporządzenia i wygłoszenia kazań, jak też charakterystyką autora i odbiorców tekstów.

Pierwszym problemem badawczym jest jednoznaczne ustalenie autora kazań. Średniowieczna notka proveniencyjna kodeksu BUWr I Q 377 informuje nas iż: *Istud volumen est de relictis reverendi patris et fratris magistri Iohannis de Frankensteyn, sacre theologie professoris, quondam provincialis provincie Polonie Ordinis Fratrum Predicatorum descriptura et collectura manus eiusdem*⁶. Na podstawie tej notki możemy z całą pewnością powiedzieć, iż Jan Frankenstein był skrybą (*descriptura*) i kompilatorem (*collectura*) kodeksu. Nie oznacza to jednak że był także twórcą wszystkich części kolekcji w naszym rozumieniu.

Należy pamiętać, iż w średniowieczu autorstwo tekstu traktowano w sposób znacznie bardziej złożony niż dziś. Jak na to zwraca uwagę A. Zajchowska, za autora uważano nie tylko osobę w naszym rozumieniu tego słowa (tworzącego tekst), ale także kompilatora, komentatora czy też skrybę⁷. Jednoznaczne ustalenie pełnego autorstwa utrudnia praktyka niepodpisywania swoich dzieł, a także zwyczaj używania cudzych tekstów jako własnych. Problem pogłębia jeszcze średniowieczna praktyka zamieszczania w tekstach licznych cytatów z autorytetów (*auctoritates*). Wszystkie te aspekty szczególnie silnie występują w przypadku kaznodziejstwa. Najbardziej powszechne, modelowe zbiory kazań kopiowane, rozpowszechniane i głoszone były bowiem w całej Europie. Czasem w formie niezmienionej, czasem jedynie we fragmentach włączonych w oryginalne teksty. Każde zaś kazanie musiało składać się w dużej części z egzemplów, cytatów z Ojców Kościoła lub świętych, których pojawienie się w tekście zwiększało w oczach ówczesnych perswazyjność kazania, z naszego zaś punktu widzenia często dodatkowo utrudnia jednoznaczne ustalenie autorstwa.

A. Zajchowska zwróciła uwagę iż wkład Frankensteina w kazania rękopisu BUWr I Q 377 różni się w zależności od tekstu. Prócz utworów jednoznacznie przez niego ułożonych (*Si cognovisses et tu sabaudi fleres*⁸, *Volo ut protinus des mihi in disco caput Iohannis Bapti-*

⁶ BUWr I Q 377, k. 1v.

⁷ A. Zajchowska, *Między uniwersytem...*, dz. cyt., s. 46-47.

⁸ BUWr I Q 377, k. 77r- 80v; więcej o atrybucji tekstów z BUWr I Q 377: A. Zajchowska, *Między uniwersytem...*, dz. cyt., s. 70-76.

ste⁹) w zbiorze znajdują się także przepisane dzieła innych osób (*Omnia in gloriam Dei facite* – ułożone przez lektora Pawła¹⁰) czy też kazania składające się jedynie w części z fragmentów zaczerpniętych z cudzych tekstów (*Iohannes ascendebat in templo* – oparte w dużej części na wywodzie św. Tomasza z Akwinu¹¹). Jak natomiast ma się sprawa z kazaniem *Scio quid faciam*?

Dotychczasowe poszukiwania w katalogach rękopisów i internetowych bazach danych innych kopii kazań *Scio quid faciam* nie przyniosły żadnych rezultatów. Wydaje się więc, iż egzemplarze z rękopisu BUWr I Q 377 są jedynymi zachowanymi do naszych czasów. Nie jest to oczywiście przesądzający argument za pełnym autorstwem Jana Frankensteina, jednak brak innych kopii może świadczyć o oryginalności tekstu.

Drugiego ważnego argumentu dostarczają nam same teksty. Brak w nich jakichkolwiek błędów wskazujących na odtwórczą pracę skryby: pomylenia linijek, przekręcenia wyrazów. Nie brak natomiast skreśleń, glos i poprawek dopisywanych na marginesach, świadczących o twórczym poprawianiu wcześniej napisanego kazania.

Trzeci i, jak sądzę, przesądzający argument nieco inaczej wygląda w przypadku obydwu kazań. W *Scio quid faciam* aż 75 procent tekstu (ok. 12 tys. z 16 tys. słów) stanowią zaznaczone przez autora cytaty. Pozostałe 25 procent to przeprowadzanie podziałów tematycznych, przedstawianie kolejnych problemów, bardzo krótka ich charakterystyka i podsumowanie. Tekst dłuższy można by więc nazwać niemalże kompilacją *auctoritatum*, gdzie niemal całość argumentacji prezentuje się cudzymi słowami, sama natomiast koncepcja kazania i wybór tematów wydaje się dziełem autorskim Jana Frankensteina.

Inaczej nieco ma się sytuacja z kazaniem krótszym. Tutaj znacznie mniejszą procentowo część stanowią cytaty. Za *Scio quid faciam* powtórzona natomiast zostaje niemal w pełni część tekstu, którą można uznać za oryginalną. W tej sytuacji *Scio brevius* uznać należy za tekst autorski Jana, odrzucający w dużej mierze zaczerpniętą z autory-

⁹ BUWr I Q 377, k. 178r- 179v, 180r- 181r.

¹⁰ BUWr I Q 377, k. 35v.

¹¹ BUWr I Q 377, k. 139r-140r, 141r-143r; o zawartości tekstów św. Tomasza w kazaniach z rękopisu BUWr I Q 377: A. Z a j c h o w s k a, *Między uniwersytetem...*, dz. cyt., s. 93-103.

tetów argumentację i składający się niemal wyłącznie z przypisanej Frankensteinowi charakterystyki poruszanych problemów.

Drugim problemem badawczym jest określenie adresatów tekstów. W literaturze przedmiotu funkcjonuje kilka hipotez dotyczących odbiorców naszego kodeksu i poszczególnych kazań w nim zawartych. Jako pierwszy scharakteryzował ich P. Kielar, generalizując względem całego rękopisu, iż są nimi dominikanie z klasztoru św. Wojciecha i wierni uczęszczający do tego kościoła¹². Z poglądem tym nie zgodziła się A. Zajchowska, uznając, iż należy podzielić kolekcję na trzy grupy: kazania wygłaszane do kleru diecezjalnego, do dominikanów i do obu tych grup¹³, pomijając przy tym tezę o odbiorcach mieszczańskich.

Zajchowska ponadto jako pierwsza pochyliła się bezpośrednio nad kazaniem *Scio quid faciam*. Uznała, iż obie wersje kierowane były zarówno do kleru zakonnego (dominikanów), jak i diecezjalnego. Za podstawę tezy przyjęła notkę ze spisu treści kazania krótszego (*et ad clerum predicatus*¹⁴), uznając, że brak przymiotnika określającego rodzaj duchowieństwa świadczy o braku rozdziału w zamyśle autora. Zarówno jednak tezy Zajchowskiej, jak i Kielara nie są potwierdzone przez analizę samego tekstu kazań, która to analiza pomoże nam lepiej zrozumieć, do kogo obie wersje mogły być kierowane.

Aby jednak do problemu tego podejść odpowiednio, musimy najpierw zastanowić się nad motywami, które kierowały poczynaniami autora. Jak wiemy, główną sferą działalności Jana Frankensteina w latach trzydziestych piętnastego wieku był ruch reformy Kościoła. Nasz autor był uczestnikiem soboru w Bazylei¹⁵, od 1432 pozostawał oficjalnie wikariuszem generalskim odpowiedzialnym za przeprowadzenie reformy obserwanckiej we wrocławskim konwencie św. Wojciecha¹⁶, później jego reformatorska działalność wyrażała się także w kazaniach głoszonych do kleru świeckiego w katedrze wrocławskiej i obecności przy reformie klasztoru augustianów na Piasku¹⁷. Wszystkie te zajęcia wiązały się nie tylko z pracą organizacyjną, ale także z głoszeniem kazań w celu podniesienia poziomu moralnego ducho-

¹² P. Kielar, *Studia...*, dz. cyt., s. 450.

¹³ A. Zajchowska, *Między uniwersytetem...*, dz. cyt., s. 83-85.

¹⁴ BUWr IQ 377, k. 74r.

¹⁵ A. Zajchowska, *Między uniwersytetem...*, dz. cyt., s. 38-39.

¹⁶ Tamże, s. 37-38.

¹⁷ Tamże, s. 39-42.

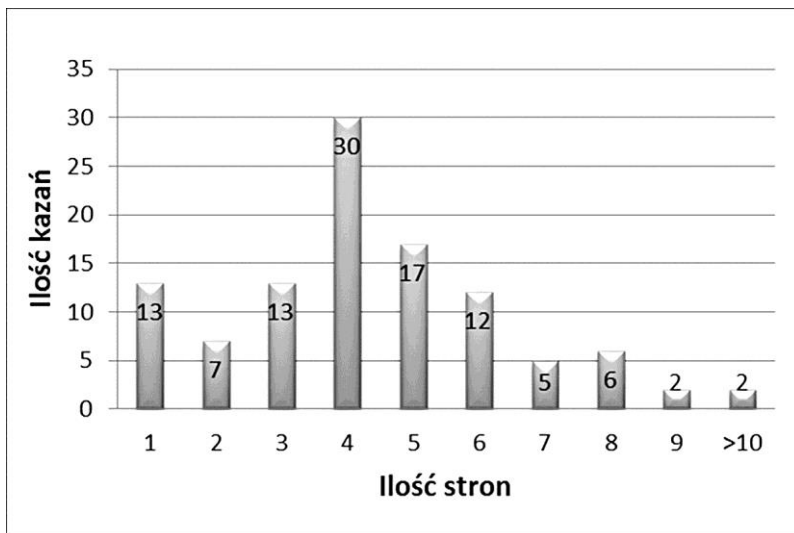
wieństwa. Właśnie z tymi działaniami Jana niewątpliwie należałoby połączyć kazania *Scio quid faciam* i cały rękopis BUWr I Q 377.

Napis na okładce kodeksu informuje nas, iż kazania w nim zawarte głoszone miały być *ad clerum*¹⁸. O przeznaczeniu tekstów dla duchowieństwa świadczy także forma kazań i używane w nich środki stylistyczne. W formie utwory bardziej podobne są do traktatów filozoficznych niż prostych kazań ludowych. Co więcej, zamiast popularnych w tekstach dla ludu egzemplów, autor używa raczej filozoficznej argumentacji zaczerpniętej od Ojców Kościoła i filozofów. Pytaniem pozostaje, czy *Scio quid faciam* miały być kierowany wyłącznie do duchownych? Czy odbiorcami byli zakonnicy, czy też kler świecki? Czy obydwie kazania miały tego samego odbiorcę? W jakim celu powstały obydwie wersje? Kto miał być odbiorcą tekstu pisanego?

Pierwszą i bardzo istotną wątpliwością wynikającą z powyższego akapitu jest pytanie, w jakim celu autor sporządził obie wersje tekstu. *Scio quid faciam* ma szesnaście stron rękopisu, co daje w przybliżeniu szesnaście tysięcy słów. Przyjmując roboczo, że średnio człowiek występujący publicznie wypowiada około 60 słów na minutę, okazuje się, że wygłoszenie całości kazania musiałoby zająć około cztery i pół godziny. Co prawda znamy z XV wieku przykłady kazań dłuższych (jak choćby kazania Jana Kapistrana na krakowskim Rynku), to jednak analiza długości innych tekstów z kolekcji zmusza nas do zastanowienia, czy tak długie kazanie zostało przygotowane do wygłoszenia. Wśród stu siedmiu odnotowanych w spisie treści rękopisu kazań, jedynie dwa mają ponad dziesięć stron objętości (*Scio quid faciam*, *Bene omnia facit*). Oba posiadają swoje skrócone wersje. Jak widać na poniższym wykresie, zdecydowana większość tekstów zamyka się w trzech do sześciu stronach (67% całości), przy czym największa grupa (32%) ma długość czterech stron. Tyle też wynosi średnia objętość wszystkich kazań.

Widać, iż długość kazania *Scio quid faciam* powinniśmy traktować jako anomalię w rękopisie BUWr I Q 377. Znacznie bliżej normy (choć także ją przekraczając) sytuuje się kazanie *Scio breuiatus*. Można z tego wnioskować, że to właśnie krótszy tekst przygotowany został do wygłoszenia.

¹⁸ BUWr I Q 377, k. 1r.



Tezę tę dodatkowo wzmacniają streszczenia ze spisu treści. O ile kazanie dłuższe zostało bardzo dokładnie opisane (z wymienieniem wszystkich wewnętrznych podziałów) i określone jako: *Sermo tempore pestilentie factus*¹⁹, o tyle *Scio breviastus* zostało scharakteryzowane jako: *Sermo sicut precedens breviatus et ad clerum praedicatus*²⁰. Oba streszczenia określić można mianem niezwykłych.

W przypadku pierwszego uderza dokładność przedstawienia wewnętrznych podziałów. W większości kazań notki ze spisu treści charakteryzowały jedynie główną myśl tekstu, gdy tymczasem w *Scio quid faciam* zaprezentowane zostało właściwie całe *divisio*. Podobną sytuację mamy także w kilku innych przypadkach, zwłaszcza tekstów dłuższych niż norma (między innymi wspomnianego wcześniej *Bene omnia facit*²¹).

Z drugiej strony Jan nieczęsto notował z jakiego powodu zostało wygłoszone kazanie i do kogo było kierowane. Zastanawiać może podkreślenie faktu, że krótsze kazanie zostało wygłoszone do kleru jako jednego z dwóch prócz długości czynników odróżniających oba teksty. Zauważamy iż odnośnie *Scio quid faciam* nie zostało użyte sformuło-

¹⁹ BUWr I Q 377, k. 74r.

²⁰ Tamże.

²¹ BUWr I Q 377, k. 73v.

wanie *praedicatus* – „wygłoszone”, ale *factus* – „zrobione, wykonane”. Samo w sobie nie byłoby to dowodem, gdyż *factus* może oznaczać także „dokonane” w rozumieniu przeprowadzenia czynności (wygłoszenia), jednak porównując całe notatki i ich kontekst, możemy przypuszczać, iż autor chciał przekazać, że dłuższe kazanie zostało napisane w czasie zarazy, krótsze zaś wygłoszone do kleru. Skoro więc *Scio quid faciam* nie miało być wygłoszone, to po co powstało? Aby satysfakcjonująco odpowiedzieć na to pytanie, musimy lepiej przyjrzeć się całemu kodeksowi.

Zarówno Zajchowska, jak i Kielar są zgodni, iż rękopis BUWr I Q 377 został zapisany w latach 1440-1443 jako pomoc w pracy kaznodziej-skiej i zawiera kolekcję modelowych kazań *ad clerum* na różne oka-
zje²². Co prawda nie jesteśmy w stanie dokładnie odtworzyć procesu powstawania kodeksu (zagadkowa praktyka przerywania i kończenia tekstów w innym miejscu), jednak niechlujne pismo, chaotyczny układ tekstów, liczne skreślenia, a także zduplikowane lub niedokończone kazania mogą sprawiać na pierwszy rzut oka wrażenie, iż mamy do czynienia z notatnikiem kaznodziei. Tym tropem poszedł Kielar, uznając, że manuskrypt zawiera treści kazań aktualnie w danym czasie wygłaszanych. Dzisiaj możemy być pewni, iż kazania dające się datować według pozakodeksowych informacji (w tym także *Scio quid faciam*) wygłoszone zostały w drugiej połowie lat trzydziestych, czyli przed spisaniem manuskryptu²³. Ta wiedza musi zmienić nieco nasze postrzeżenie tematu genezy kodeksu i zapisanych w nim tekstów.

Pamiętajmy, że Jan Frankenstein w interesującym nas okresie miał już około siedemdziesiąt lat²⁴, co w warunkach średniowiecznych należy uznać za wiek bardzo leciwy. Wydaje się, iż właśnie z wieku autora wynika bardziej niż we wcześniejszych rękopisach niewyraźne pismo. Trudno nam jednoznacznie określić, czy Frankenstein do końca życia był aktywny na polu kaznodziejstwa. Niewątpliwie jednak był on w tym czasie uznanym autorytetem w tej dziedzinie. Wiedząc, jak wielką wagę autor przykładał do podniesienia poziomu intelektualnego i moralnego zakonników, jak też znając jego zdanie na temat

²² P. Kielar, *Studia...*, dz. cyt., s. 449-450; A. Zajchowska, *Między uniwersyte-tem...*, dz. cyt., s. 78-79.

²³ A. Zajchowska, *Między uniwersytem...*, dz. cyt., s. 78- 80.

²⁴ Tamże, s. 25.

przekazywania wiedzy potomnym²⁵, bardzo prawdopodobne wydaje się, iż starzejący się zakonnik postanowił sporządzić swoisty podręcznik kaznodziejstwa. O napisaniu takiego kodeksu przez naszego autora informuje także inskrypcja spod jego zaginionego portretu przekazana przez A. Bzowskiego, R. Groosa i M. Hankego²⁶.

Podręcznik ów opierałby się więc na wygłoszonych wcześniej kazaniach. Autor zamieścił w nim swe najbardziej udane utwory, ponadto dużą liczbę jednostronicowych konspektów (z *prothema* i *divisio principalis*), jak też kilka tekstów dłuższych składających się w ogromnej części z dokładnie opisanych *auctoritates*. Różnice wyrażał w spisie treści, gdzie w opisach najdłuższych utworów dokładnie informował, do jakiej tematyki można odnaleźć w nich argumentację, przy kazaniach krótszych opisywał zaś, na jaką okoliczność zostały przygotowane. Kodeks taki dawał czytelnikowi zarówno przykłady kazań modelowych, jak też szeroką paletę argumentów zaczerpniętych z dzieł Ojców Kościoła i świętych filozofów, a także liczne konspekty (krótkie teksty składające się z samego *initio*), które można było wykorzystać przy sporządzaniu własnego kazania. O użyteczności takiego zbioru świadczą choćby ślady użytkowania (inkatenacja kodeksu).

Hipoteza ta wyjaśnia praktykę wielokrotnego umieszczania w kodeksie kazań o tym samym *verba thematis* i różnej długości. Z sytuacją taką mamy do czynienia także w przypadku kazań *Scio quid faciam*. Należy więc w obu przypadkach odbiorcę wersji pisanej upatrywać w dominikańskim kaznodziei z klasztoru św. Wojciecha, któremu tekst krótszy miał posłużyć jako gotowe kazanie na czas zarazy, dłuższy zaś jako rozszerzenie tematu i przywołanie licznych *auctoritates* przydatnych przy tworzeniu swojego własnego kazania na temat zarazy lub śmierci.

Nieco bardziej skomplikowaną sprawą jest dokładne odtworzenie odbiorców kazania wygłaszanego (*Scio breviatus*). W tej materii należy skonfrontować obecnie występujące w historiografii tezy z treścią źródła. Pierwszym założeniem, jakie należy zweryfikować, jest twierdzenie P. Kielara, iż kazania z rękopisu BUWr I Q 377 (w tym także

²⁵ A. Zająchowska, *Teolog...*, dz. cyt., s. 216.

²⁶ *Martinii Hankii de Silesiis Indigenis eruditissimae post Literarum Culturas cum Christianismi Studiis Anno 965 susceptam, ab anno 1165 ad 1550. Liber singularis, Additi sunt sex indices*, Lipsiae. Sumptibus Christiani Bauchi, Bibliopola Vratislaviensis 1707, s. 129-130; A. Zająchowska, *Między uniwersytetem...*, dz. cyt., s. 24.

Scio quid faciam) kierowane mogły być nie tylko do kleru, ale także do ludzi świeckich.

Na wstępie wspomniałem już, że tezie tej przeczy tytuł z okładki kodeksu (*ad clerum*), a także forma kazania *Scio breuiatus* (bardziej przypominająca w argumentacji i środkach stylistycznych traktat filozoficzny niż kazania ludowe). Nie zgadza się z twierdzeniem także treść *prothema*, traktująca o zależności pomiędzy nauką, wiarą a zbawieniem. Problem ten był w owym czasie szeroko dyskutowany w kręgach akademickich²⁷, co zmusza nas, by właśnie wśród ludzi o najwyższym stopniu wykształcenia filozoficznego szukać odbiorców kazania. Wykształceniem takim mogli poszczycić się niewątpliwie ojcowie dominikanie (których program szkolny porównywalny był z programem uniwersyteckich wydziałów sztuk wyzwolonych), a także niektórzy przynajmniej członkowie kapituły wrocławskiej. Trudno natomiast o tak wysoki stopień wykształcenia posądzać przeciętnego mieszczanina. Argument ten jest o tyle ważny, że *prothema* w średniowiecznym kaznodziejstwie traktowana była jako element kazania służący do nawiązania kontaktu pomiędzy mówcą a słuchaczami²⁸. Odpowiednia więc jej ocena pozwala na wyłowienie informacji zarówno o autorze, jak i odbiorcach dyskursu.

Prócz *prothemy* jeszcze kilka innych fragmentów kazania należy zinterpretować pod kątem hipotezy o świeckim odbiorcy tekstu. Chodzi mianowicie o cztery części *dilatatio* mówiące o: udzielaniu komunii chorym, zwalnianiu umierających z ekskomuniki, skarbach pozostawionych na ziemi po śmierci i testamentach.

W dwóch pierwszych spośród wyżej wymienionych fragmentów autor instruuje słuchaczy, w jaki sposób powinni udzielać komunii chorym i zwalniać umierających z ekskomuniki. Temat, a także forma instrukcji, nie pozostawiają wątpliwości, że odbiorcami były osoby duchowne. Co więcej, należy sądzić, że dokładne informacje na te tematy nie tylko nie mogły zainteresować świeckich słuchaczy, ale wręcz nie były przeznaczone dla ich uszu.

²⁷ S. Swieżawski, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998, s. 50-51.

²⁸ K. Panuś, *Kaznodziejstwo w Polsce: od średniowiecza do baroku*, Kraków 2001, s. 99-100.

Odwrotne wrażenie na pierwszy rzut oka sprawiają kolejne dwa wymienione fragmenty. W części kazania poświęconej strachowi przed śmiercią Frankenstein wymienia doczesne dobra, których nie będzie można zachować po odejściu z tego świata. Chodzi mianowicie o zdanie: *non uxorem, aut filios, non fratres, aut amicos, non vestes, aut honores, nec divitias, aut delicias*²⁹. Jak widzimy, na pierwszych dwóch miejscach wymieniona została żona i dzieci. Jako dobra zakazane dla księży i zakonników mogły by one sugerować, że fragment ten miał przemawiać do ludzi świeckich. Głębsza refleksja nad problemem jednak doprowadzi nas do innych wniosków. Żona i dzieci, obok rodziców i dóbr materialnych, są bowiem wielokrotnie wymienianymi w Biblii dobrami (np. Mt 19, 29; Łk 18, 29), które będzie trzeba porzucić, by uzyskać życie wieczne. W tej sytuacji cały passus możemy uznać za parafrazę tekstu biblijnego i co za tym idzie, odrzucić go jako argument za świeckim odbiorcą kazań.

Najmocniej za tezę Kielara mógłby przemawiać ostatni wymieniony fragment kazania, dotyczący testamentów. Problemowi temu Frankenstein poświęcił dość dużą część swojego tekstu. O testamentach mówi w kilku różnych miejscach, podkreślając, że spisanie odpowiedniej ostatniej woli jest nieodłącznym elementem dobrego przygotowania do śmierci, w czasie choroby zaś jedyną możliwą do wykonania formą pokuty. Informuje także słuchaczy o tym, iż ważne jest, by wykonawcami ostatniej woli uczynić osoby godne zaufania, które wprowadzą zapis w życie po śmierci chorego. Co ciekawe, właśnie w argumentacji do fragmentu poświęconego testamentom jedyny raz w całym tekście używa egzemplum zamiast argumentacji filozoficznej.

W kwestii odbiorcy tekstu fragmenty poświęcone testamentom mogłyby być interpretowane jako poparcie tezy o świeckich odbiorcach kazań. Niewątpliwie problematyką tą nie powinni być zainteresowani ojcowie dominikanie, którym reguła zakonna zabraniała posiadania własności, a co za tym idzie, także spisywania testamentów (o czym autor skwapliwie przypomina w *unitio*³⁰). Także użycie egzemplum można by rozumieć jako dopasowanie środka retorycznego do mniej wykształconego odbiorcy. Właśnie jednak jednorazowe użycie egzemplum musi budzić nasze wątpliwości jako niewątpliwie od-

²⁹ BUWr I Q 377, k. 149r.

³⁰ BUWr I Q 377, k. 145, 151.

biegające od reszty tekstu. W tej sytuacji pomoże nam znajomość innych tekstów autora. W jednym z nich Frankenstein podkreśla, iż kazania wygłaszane do kleru powinny nie tylko służyć poprawie moralnej słuchaczy, ale także przygotować ich do pełnienia posługi duszpasterskiej³¹ (jak instrukcje dotyczące udzielania eucharystii i ściągania ekskomuniki z chorych). Wydaje się, że właśnie takie zadanie mogły mieć również fragmenty o testamentach. Słuchacze zostali uczuleni na problem, co więcej, dano im narzędzie, które sami mogliby wykorzystać w swej pracy duszpasterskiej. W tej sytuacji egemplum z żywota Karola Wielkiego należy rozumieć jako kierowane nie do bezpośrednich słuchaczy, ale za ich sprawą do mieszczan.

Pamiętajmy, że miejskie instytucje kościelne w piętnastym wieku dużą część swoich dochodów czerpały z zapisów testamentowych, zwłaszcza w czasach klęsk żywiołowych. Można sądzić, iż z tego właśnie powodu autor podkreśla konieczność spełnienia testamentu dla uzyskania zbawienia. W tej sytuacji także ostatni fragment musimy uznać za niewystarczający do postawienia tezy o świeckich odbiorcach tekstu.

Podsumowując, pomimo pewnych elementów w kazaniu mogących sugerować osoby świeckie jako odbiorców, całość tekstu nie przekonuje do hipotezy P. Kielara. Wszystkie argumenty za nią można bowiem uznać za odnoszące się do edukacyjnej funkcji kazania bądź też za elementy manieri retorycznej. W tej sytuacji należy zgodzić się z argumentacją A. Zajchowskiej i uznać duchowieństwo za adresata kazań. Wydaje się, iż zdanie P. Kielara wynikało raczej z nienajlepszej znajomości omawianego rękopisu, a co za tym idzie zbyt słabego oparcia hipotezy na źródle. Inną, trudniejszą do oceny sprawą jest, czy pisząc o klerze w opisie kazania, Frankenstein miał na myśli kler zakonny czy też diecezjalny.

Za klerem diecezjalnym mógłby przemawiać przede wszystkim fragment *prothema*, który różnie brzmi w obu kazaniach. Otóż w tekście krótszym autor mówiąc o *pretors* dodał sformułowanie *praevaricatores sunt* w zdaniu *multi quippe sciunt et facere volunt [...] tamen nulla faciunt, nam pretors plerique «dicunt et non faciunt»*³². W kazaniu dłuższym brak oceny rządzących, co jest jedyną zasadni-

³¹ A. Zajchowska, *Teolog...*, dz. cyt., s. 216.

³² BUWr IQ 377, k. 122v, 149r.

czą różnicą pomiędzy obydwooma fragmentami. Musimy uznać, że jest to zmiana znacząca. Z naszego punktu widzenia różnica ta jest o tyle istotna, że we Wrocławiu, pozbawionym od czternastego wieku księcia, bardzo silną pozycję, zwłaszcza za czasów bpa Konrada, posiadał biskup. W tej sytuacji można by kler diecezjalny uznać w jakimś sensie za *pretores*, choć znacznie bardziej określenie to pasuje do wrocławskiej rady miejskiej, sprawującej faktyczną władzę nad miastem. W tej sytuacji można także uznać, że kazanie krótsze miało za zadanie uczulić słuchaczy (zakonników) na zgubny wpływ nieczyniących dobrze przywódców gminy.

Przeciwno tezie o klerze diecezjalnym świadczą mechanizmy zachowań różnych grup społecznych podczas zarazy. Elita (w tym także księża) zazwyczaj uciekała z dotkniętego zarazą miasta. Pozostawała w nim głównie ludność biedniejsza, której nie stać było na ucieczkę, i zakonnicy. Także trudno określić czemu kaznodzieja, dominikanin, miałby wygłaszać kazanie w katedrze w tym czasie. Mamy wiadomości, iż do takich gościnnych wystąpień dochodziło, ale zazwyczaj z okazji święta Jana Chrzciciela (patrona katedry wrocławskiej). Znacznie łatwiej wyjaśnić sens kazania dla wspólnoty dominikańskiej, żyjącej w zakazonym mieście. To jej właśnie niewątpliwie potrzebne były słowa otuchy i napomnienia zawarte w kazaniu.

Pewną wskazówką w umiejscowieniu kazań bywają święci patronowie, do których zwracano się w czasie modlitwy. Niestety w żadnej wersji nie pojawił się ani patron katedry (Jan Chrzciciel), ani konwentu dominikanów (św. Wojciech). *Unitio* obydwoich kazań autor poświęca natomiast świętemu Dominikowi, co można interpretować raczej jako argument za zakonnym odbiorcą. Zwłaszcza jest tak w krótszej wersji, w której kaznodzieja wychwala intelektualne cnoty życia dominikańskiego (w dłuższym uwaga zwrócona jest raczej na promowanie kultu św. Dominika).

Biorąc pod uwagę wszystkie powyższe argumenty, należy z dużą dozą prawdopodobieństwa przyznać, iż kazanie *Scio breviatus* kierowane było do wspólnoty dominikanów z konwentu św. Wacława. Stwierdzenie to pozwala nam zająć się kolejnym istotnym aspektem genezy tekstu, czyli czasem powstania.

Z przywoływanej już wielokrotnie notki ze spisu treści dowiadujemy się, iż kazanie *Scio quid faciam* było *tempore pestilentie factus*. M. Wójcik, zajmujący się problemem klęsk żywiołowych w średnio-

wiecznym Wrocławiu w czasie nas interesującym (działalności kanzodziejskiej Frankensteina) notuje kilka epidemii (1434, 1438, 1439, 1440). Należy zauważyć jednak, iż wiadomości o dwóch spośród nich (w roku 1434, 1440) zostały zaczerpnięte ze znacznie późniejszej kroniki Mikołaja Pola, i nie mają potwierdzenia w znanych nam źródłach średniowiecznych³³.

Interesująco przedstawia się natomiast kwestia epidemii nawiedzających Wrocław w tamtejszych piętnastowiecznych źródłach. Wszystkie one informują nas o jednej epidemii w drugiej połowie lat trzydziestych piętnastego wieku, każde jednak notuje ją pod inną datą. Tak więc Rocznik Rosicza mówi, że: *Eodem anno [1439] circa festum sancti Johannis Baptiste (24 VI) exorta fuit valida et horrenda pestilentia in Silesia et aliis regionibus, que duravit ad duos menses*³⁴. Inną datę przedstawia nam Rocznik Magistratu Wrocławskiego: *Anno eodem [1438] fuit generalis pestis per Silesiam*³⁵. Niewydany natomiast do tej pory drukiem Rocznik Dominikański za datę zarazy uznaje 1437 rok³⁶.

Należy pamiętać, że lata trzydzieste piętnastego wieku dla Śląska były okresem zniszczeń i chaosu wywołanego wojnami husyckimi. Z innych źródeł wiemy, iż długotrwałym działaniem wojennym często towarzyszyła drożyzna, głód i zarazy. Dodatkowo rocznik Rosicza w roku epidemii³⁷ wspomina drożyznę i głód, czynniki zawsze wspomagające choroby. Z badań nad dżumą wiemy, że często epidemie rozpoczynały się latem, by po kilku miesiącach (zazwyczaj zimowych) osłabnąć i wybuchnąć na nowo wraz z nadejściem wiosny. Wydaje się jednak, iż nie mamy podstaw, by hipotezę takiego rozwoju choroby przypisać interesującej nas zarazie. Z jednej bowiem strony wąski obszar występowania wyklucza raczej możliwość uznania jej za czarną śmierć, z drugiej zaś możemy przez dokładną analizę tekstu w inny sposób wyjaśnić występujące rozbieżności.

³³ M. W ó j c i k, *Kłęski elementarne w średniowiecznym Wrocławiu. I. Pożary i zarazy*, „Rocznik Wrocławski”, 6(2000), s. 34.

³⁴ Sigismundi Rosiczii, *Gesta diversa transactis temporibus facta in Silesia et alibi*, wydał Franz Wachter [w:] *Scriptores Rerum Silesiacarum*, t. XII, Breslau 1883, s. 53.

³⁵ *Rocznik wrocławski dawny 1238-1308 i rocznik magistratu wrocławskiego 1149-1491*, wydał A. B i e l o w s k i [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. III, Lwów 1878, s. 685.

³⁶ BUW r I O 6, k. 255v.

³⁷ S. R o s i c z i i, *Gesta diversa transactis temporibus facta in Silesia et alibi*, wydał F. W a c h t e r [w:] *Scriptores Rerum Silesiacarum*, t. XII, Breslau 1883, s. 53.

Badania nad rocznikarstwem śląskim tego okresu sugerują, że wszystkie trzy przywołane przeze mnie źródła pochodzą najprawdopodobniej od tego samego, nieznanego rocznika. W. Korta przypisuje pomyłkę skrybie, przepisującemu tekst w egzemplarzu dominikańskim (zgubienie jednej pałeczki w dacie)³⁸. Drugą sprawą, jaką należy poruszyć w tym miejscu jest fakt, iż zarówno w Roczniku Rosicza, jak i Magistratu nie mamy zapisanej bezpośrednio daty. Obie notki używają sformułowania *anno eodem*. Rocznik Magistratu odnosi się tym samym do 1438 roku i jesiennej wizyty Albrechta Habsburga we Wrocławiu (jako wcześniejszej wiadomości), Rocznik Rosicza (zawierający znacznie więcej zapisków) zaś do wielkiej drożyny w 1439 roku. Rocznik Magistratu w tym miejscu jest niewątpliwie skróconą formą przepisywanego rocznika, opuszczającą informację o wydarzeniach początku 1439 roku. W tej sytuacji wydaje się, że różnicę w dacie także możemy przypisać pomyłce skryby, który zawarł informację o *anno eodem*, odnosząc ją do innej niż w oryginale informacji, a co za tym idzie także innego roku.

Za tą tezę przemawia też chronologia pojawienia się wzmianek w rocznikach, gdzie zawsze informacja o zarazie widnieje po informacji o zimowej wizycie Albrechta Habsburga we Wrocławiu (przełom lat 1438-1439). W tej sytuacji należałoby uznać za prawdziwą datę z Rocznika Rosicza. Dodatkowo tezę tę potwierdza także zawarcie w nim największej ilości informacji o wydarzeniu.

Drugą sprawą jest rozpatrzenie daty dziennej ewentualnego wygłoszenia kazania. *Verba thematis* kazania: *Scio quid faciam*, zostały, jak dowiadujemy się z samego tekstu, zaczerpnięte z czytanej w daną niedzielę ewangelii. Zrekonstruowany kalendarz dominikański, z którego zapewne korzystał Jana Frankenstein, przewidywał czytanie czwartego wersu rozdziału szesnastego Ewangelii św. Łukasza, z którego pochodzą słowa na dziewiątą niedzielę po uroczystości Trójcy Świętej³⁹. Przyjmując, że do wygłoszenia kazania doszło w 1439 roku, niedziela ta przypadała na 2 sierpnia, w przypadku lat 1437 i 1438 odpowiednio 28 lipca i 10 sierpnia. Wszystkie te daty zawierają się więc w dwumiesięcznym okresie epidemii, po święcie Jana Chrzciciela, o którym

³⁸ W. Korta, *Średniowieczna annalistyka śląska*, Wrocław 1966, s. 272-273.

³⁹ M. E. O'Carroll, *A Thirteenth-Century Preacher's Handbook. Studies in MS Laud Misc. 511*, Toronto 1997, s. 36.

pisze rocznik Rosicza. W tej sytuacji jako datę prawdopodobnego wygłoszenia kazania należy uznać dzień 2 sierpnia 1439.

Nie ulega żadnej wątpliwości, że jeśli chodzi o przyczynę ułożenia i wygłoszenia kazania *Scio brevius* możemy mówić o dwóch celach przyświecających autorowi. Pierwszy z nich to podniesienie poziomu moralnego odbiorców, drugi zaś to lepsze przygotowanie ich do pełnienia posługi duszpasterskiej. Dążności te przyświecają nie tylko temu jednemu tekstowi, ale są typowa dla całego kodeksu BUWr I Q 377 i kaznodziejstwa średniowiecznego *ad clerum*. Obie wymienione funkcje przeplatają się i poczynienie dokładnego podziału pomiędzy nimi nie jest wcale proste. Zasadnicza myśl kazania posiadała funkcję moralizatorską (mającą podnieść poziom moralny odbiorców), zaś funkcja edukacyjna (przygotowująca do posługi duszpasterskiej) uwydatnia się zasadniczo jedynie w wyżej wspomnianych instrukcjach danych przez kaznodzieję.

W swym głównym zamyśle *Scio quid faciam* jest więc *ars bene moriendi* – sztuką dobrej śmierci. Problem odpowiedniego przygotowania do chwil ostatecznych jest jednym z tematów, na które Jan Frankenstein częściej zwracał uwagę w swoich kazaniach. Dokładna analiza poglądów naszego autora w tej kwestii oparta musi być nie tylko o kazania *Scio quid faciam*, ale także o pozostałe teksty odnoszące się do problemu, co za tym idzie, nie mieści się w temacie niniejszego artykułu. W tym miejscu nadmienię więc tylko, iż kazanie *Scio brevius* uczy słuchaczy, jak powinno się myśleć o śmierci, a także jak przygotować się na jej nadejście w zdrowiu, chorobie i ostatnich chwilach życia. Warto zauważyć, że autor nie tylko wyjaśnia, dlaczego człowiek boi się śmierci i jak się na nią przygotować, ale także w ostatniej części kazania dodaje otuchy słuchaczom, zwracając uwagę na Boże Miłosierdzie i łagodzący wpływ dobrej woli umierającego (choćby nie popartej czynami) na wynik Sądu Bożego. Wydaje się, iż ta delikatność w sądach Frankensteina i próba podniesienia na duchu słuchaczy wynikały z okoliczności, w jakich kazanie było wygłaszane, czyli z czasu bezpośredniego zagrożenia epidemią.

Funkcją poboczną kazania (poza przygotowaniem i pocieszeniem słuchaczy) było poinstruowanie zakonników o specyficznych warunkach wykonywania ich posługi w trakcie zarazy. W tekście kilkakrotnie pojawiają się instrukcje nadzwyczajnego postępowania z osobami chorymi. Frankenstein poucza swych braci, by nie podawali chorym

konsekrowanej hostii, instruuje, w jakiej sytuacji mogą zdjąć z kogoś jarzmo ekskomuniki czy też uczula na wpływ pobożnego testamentu na zbawienie umierającego. Nie ma wątpliwości, że wiedza ta była potrzebna duchowym słuchaczom.

Podsumowując, problem genezy kazań *Scio quid faciam* należy rozpocząć od zwrócenia uwagi, iż w żadnym z tekstów nie pojawia się bezpośrednio słowo *pestis*, ani *pestilentia*. Gdyby nie opisy kazań w spisie treści nigdy nie domyślilibyśmy się, że teksty te przygotowane zostały w czasie epidemii. Autor wspomina często o chorobie, jednak rozważania nad nią są typowe dla tekstów o charakterze *ars bene moriendi*. Nasze teksty zostały najprawdopodobniej ułożone w trakcie pierwszego miesiąca epidemii, która nawiedziła Wrocław latem 1439 roku, krótszy zaś z nich został przygotowany do wygłoszenia i najprawdopodobniej wygłoszony do dominikańskiej wspólnoty z konwentu św. Wojciecha w trakcie niedzielnej mszy świętej 2 sierpnia. Frankenstein przypomniał swym słuchaczom, w jaki sposób dobrze przygotować się do śmierci, jak zachowywać się względem chorych w posłudze liturgicznej, na koniec zaś dodaje im otuchy. Słowa takie niewątpliwie były potrzebne wspólnocie żyjącej w zarażonym mieście i codziennie stykającej się z chorobą. Nie wiemy dokładnie, jakie żniwo epidemia 1439 roku zebrała we Wrocławiu oraz w konwencie św. Wojciecha, wiemy jednak, że Frankenstein uznał później, iż kazania ułożone wtedy warto zapisać w podręczniku kaznodziejstwa i zachować dla potomności. Dalsze badania nad tym monumentem przeszłości, a także nad innymi kazaniami tego autora na temat śmierci pozwolą nam dziś lepiej zrozumieć, jaki stosunek do śmierci prezentowali wrocławscy dominikanie w połowie piętnastego wieku.

ADAM ZAPAŁA

**THE GENESIS OF JAN FRANKENSTEIN'S
SERMONS *SCIO QUID FACIAM*****Abstract**

The library of the Wrocław University houses a manuscript BUWr I Q 377, which comprises a compilation of exemplary sermons of Jan Frankenstein, an outstanding 15th century intellectual, preacher, Wrocław inquisitor engaged in late medieval movement of Church renewal. Although the manuscript has been frequently mentioned in historiography, a considerable part of the sermons has not been reviewed yet. The present article is devoted to the genesis of two of the abovementioned sermons.

Sermons *Scio quid faciam* refer to the same topic and their contents are to a large extent the same (although one is 15 pages long, while the other is 5). These are sermons intended for the time of plague and they contain advice pertaining to life and priestly service in the infected city. They were prepared during the plague of 1439 in Wrocław to raise the moral level of the Dominican Fathers and written by Frankenstein as two versions of a model text for the time of plague.

Translated by Hanna Rybkowska