

Ks. Jerzy Wolny, *Łaciński zbiór kazań Peregryna z Opola i ich związek z tzw. „kazaniami gnieźnieńskimi“*, W: *Sredniowiecze. Studia o kulturze*, Warszawa 1961, s. 171—238.

Powyższe studium, według informacji „Zeszytów Naukowych KUL” 4 (1961) 175—176, jest rozprawą doktorską przyjętą na Wydziale Teologicznym KUL w roku akademickim 1960/61. Autor sam na s. 187 i w przypisie 114 wyjaśnia, że są to pierwociny zakrojonych na szerszą miarę prac badawczych nad kazaniami Peregryna, prowadzonych pod kierunkiem Ks. Prof. dra Mieczysława Żywczyńskiego. Jego to, wytrawności praca zawdzięcza niewątpliwie znamiona dobrej szkoły historycznej, które ją cechują.

Rozprawa dzieli się na osiem nieliczbowanych rozdziałów: a) Uwagi o kaznodziejstwie europejskim do w. XIV (s. 171). b) *Sermones de tempore et de sanctis* Peregryna z Opola (s. 180). c) Rys biograficzny Peregryna z Opola (s. 187). d) Peregryn w literaturze (s. 192). e) Pochodzenie rękopisu gnieźnieńskiego Ms 24 (s. 195). f) Analiza treści kazań polskich (s. 202). g) Wnioski z analizy treści kazań polskich (s. 214). h) Problem autorstwa kazań polskich (s. 215). Całości dopełniają przypisy (s. 219) i aneks zawierający przegląd treści rękopisu Ms 24 (s. 233).

Uwagi o kaznodziejstwie europejskim do w. XIV kreślą krótki zarys tła, na którym bardziej zrozumiałe staje się dzieło kaznodziejskie Peregryna: *Sermones de tempore et de sanctis*.

Oznaczenie *terminus ante quem* ich powstania na r. 1305 (data sporządzenia kodeksu lipskiego) nie budzi zastrzeżeń. Zaskakuje natomiast metoda oznaczenia *terminus post quem*, biorąca za podstawę między innymi powstanie *Vita Sanctae Hedwigis*, z której Peregryn miał korzystać w kazaniu na jej uroczystość, którego to kazania w najstarszym przekazie — kodeksie lipskim — właśnie brakuje (s. 181 i przypis 81, por. s. 187). Bardzo ciekawym osiągnięciem jest wyodrębnienie „rodziny” kodeksów Peregryna: Rkps 1617 Biblioteki Jagiellońskiej, Rkps I F 594 Biblioteki uniwersyteckiej wrocławskiej, Rkps Ms 24 Biblioteki kapitulnej w Gnieźnie. Związanie tej „rodziny” z środowiskiem krakowskim wymaga jeszcze dokładniejszego uzasadnienia (s. 184—186).

Rys biograficzny Peregryna zbiera w jedną całość rozproszone informacje przy jednoczesnym wykluczaniu istniejących rozbieżności.

Rozdział o miejscu Peregryna w literaturze ma za zadanie wykazanie, iż Peregryn był Polakiem, a nie Niemcem, że dzieło jego należy do kultury i piśmiennictwa polskiego.

Niewątpliwą zasługą jest ustalenie, iż spośród 95 kazań łacińskich zawartych w kodeksie gnieźnieńskim Ms 24 aż 70 należy do cyklu Peregryna o świętych (s. 196). Nie przekonuje natomiast próba przedstawienia procesu powstania rękopisu Ms 24 pomijająca gatunki papieru i pobieżnie tylko dotycząca składowania (s. 196—197). Również powierzchownie wykonane jest zestawienie listy dodatkowych kazań Ms 24 z katalogiem świąt ogłoszonym przez biskupa Piotra Wysza. Poprzestając na samym fakcie istnienia kazań łacińskich, autor nie zwrócił uwagi na to, że 5 z nich jest pozbawionych glos polskich (św. Barbara, I kazanie o Poczęciu NMP, św. Walenty, św. Aleksy, Rozesłanie Apostołów), że ręka pisarza kazań polskich „A” glosowała 3 spośród nich (Nawiedzenie NMP?, św. Błażej, św. Dorota), chociaż dwa ostatnie święta były obchodzone tylko przez ducho-

wieństwo, a nie przez lud, że wreszcie z dwu kazań o Poczęciu NMP głosowane jest tylko drugie i to w formie glos interpolacyjnych wykonanych ręką pisarza tego kazania „c” (s. 198—199). Również twierdzenie o redakcji kazań o Poczęciu NMP po r. 1396 wydaje się pochopne, skoro kult liturgiczny Poczęcia Maryi da się stwierdzić na ziemiach polskich już w drugiej ćwierci XIV w. (s. 199). W rozważaniach nad pochodzeniem kalendarza użytego na karty przybyszowe kodeksu Ms 24 cenne jest ustalenie przybliżonego okresu jego powstania oraz stwierdzenie pochodzenia nie zakonnego, lecz diecezjalnego. Niepokoją wywody zacieśniające z góry możliwość powstania kalendarium do dwu diecezji: gnieźnieńskiej i krakowskiej, a także wniosek o krakowskim pochodzeniu, następujący po stwierdzeniu zbieżności z kalendarzami Kolonii, Trewiru, Utrechtu, Wormacji, Verdun i Metzu przy rozbieżnościach ze znanymi kalendarzami krakowskimi (s. 199—201). W sumie wniosek: „Na podstawie tych przesłanek można przyjąć, że rękopis Ms 24 pochodzi z terenu diecezji krakowskiej” (s. 202), musi być uznany za hipotezę bardzo ciekawą, ale tylko hipotezę. Bardziej przekonujący jest wywód, iż kodeks Ms 24 powstał w środowisku diecezjalnym, a nie zakonnym, mianowicie w oparciu o analizę heortologiczną kalendarza, o czym wyżej, jak również ze względu na treść kazań prymitywnych (s. 202).

Analiza treści kazań polskich uwieńczona została przynajmniej w części pozytywnym rezultatem: stwierdzeniem nie tylko zależności od łacińskich pierwowzorów, ale nawet i przekładów z łaciny. Podczas gdy wnioski o zależności tekstu polskiego od łacińskiego należy traktować z dużą ostrożnością, wobec możliwości współzależności od jeszcze innego źródła, wnioski o dosłownym przekładzie z łaciny zasługują na większą wiarę. Oba jednak rodzaje wniosków byłyby jeszcze bardziej przekonujące, gdyby autor nie poprzestał na krótkich „próbkach” tekstu, lecz zestawił teksty w dwu kolumnach w całej ich rozciągłości. Zresztą być może rezygnacja z dwukolumnowej reprodukcji tekstów została podyktowana względami wydawniczymi, co od autora nie zależało. Może również oszczędność miejsca spowodowała brak charakterystyki kazania polskiego (dziewiątego) o św. Janie Ewangelistcie. Czytawistym nieporozumieniem natomiast jest interpretacja jednorozca jako św. Jana Ewangelisty, podczas gdy tekst kazania wyraźnie wskazuje na Pana Jezusa (s. 213).

Wnioski z analizy treści kazań polskich poza zwięzłą rekapitulacją wywodów poprzedniego rozdziału zawierają dwa szczegółowe twierdzenia. o powstaniu kazań polskich po r. 1409 i o krakowskim pochodzeniu kodeksu Ms 24. Pierwsze z tych twierdzeń oparte jest na uzależnieniu siódmego kazania polskiego, na Boże Narodzenie, od analogicznego kazania Hieronima z Pragi w zbiorze *Exemplar salutis* powstałym w latach 1408—1409, a także na wspomnianej w przypisie analizie filigranów przeprowadzonej przez doc. Z. Budkową (s. 214 i przypis 241). Jeżeli kazanie Hieronima z Pragi jest oryginalne, a siódme kazanie polskie rzeczywiście stanowi jego przekład, to autor w sposób przekonujący dokonał korekty poglądów na wiek kazań gnieźnieńskich, przesuując datę ich powstania z końca XIV w. na pierwszą ćwierć w. XV; konkretnie z lat 1394—1395 na lata 1415—1416, jak wynika z treści kazania polskiego o św. Wawrzyńcu, czego autor nie wziął pod uwagę. Wspomniane wyżej twierdzenie drugie, popierające krakowską genezę Ms 24 przez zbieżność z rękopisem 1299 Biblioteki Jagiellońskiej, przekonywałoby bardziej, gdyby tenże rękopis otrzymał stosowną charakterystykę. Tymczasem wszystkie cztery wzmianki o nim (s. 203, 206, 214 i przypis 240) nie podają najbardziej podstawowych danych, a jedna z nich (s. 206) świadczy o powstaniu w ziemi s a n d o m i e r s k i e j lub krakowskiej. Analogiczny fakt pozbawienia charakterystyki kodeksu przytaczanego dla porównania ma miejsce w rozdziale poprzednim (s. 210), w stosunku do rkps 592 Biblioteki Jasnogórskiej. Być może oba te wypadki wynikły z zabiegów oszczędnościowych, niezależnie od autora.

Problem autorstwa kazań polskich, dotychczas nierozstrzygnięty, autor proponuje rozwiązać wskazując na mistrza krakowskiego, Łukasza z Wielkiego Koźmina w Wielkopolsce. Hipoteza ujmuje misternością i wysokim kunsztem. Wielkopolskie pochodzenie Łukasza tłumaczy wielkopolskie właściwości dialektologiczne języka kazań gnieźnieńskich (na co autor nie zwraca wyraźnie uwagi). Fakt głoszenia przez Łukasza kazań polskich w Beszowej, wówczas w diecezji krakowskiej, odpowiada hipotezie o krakowskim pochodzeniu Ms 24. Patronat Wojciecha Jastrzębca z Łubnic, późniejszego arcybiskupa gnieźnieńskiego, nad kościołem beszowskim w latach działalności Łukasza, wyjaśnia sposób przedostania się Ms 24 do zbiorów Kapituły Gnieźnieńskiej. Głosy polskie w kazaniu o św. Urszuli i 11000 Dziewic znajdujące się w Ms 24 mogą być odpowiednikiem beszowskiego odpustu przypadającego na tę uroczystość. Wzmianka o konsekracji w roku 1414?, dziś już niemal nieczytelna, zawarta w kalendarzu Ms 24 może być relacją o erekcji prebendy rytwiańskiej, której księgi liturgiczne były wpisane do inwentarza beszowskiego.

Mimo tylu niewątpliwych zalet autor propozycję swą traktuje tylko jako hipotezę. I słusznie, skoro twierdzenie o autorstwie Łukasza z Wielkiego Koźmina opiera się tylko na szeregu prawdopodobieństw, opartych jako na fundamencie na hipotezie o krakowskiej proveniencji rękopisu Ms 24. Brak natomiast dowodów pozytywnych. Nie ma nawet próby przeprowadzenia paleograficznej analizy porównawczej kazań gnieźnieńskich z rękopisami Łukasza z Koźmina, mimo że wspomina się o jego łacińskich kazaniach w rękopisie beszowskim Biblioteki Narodowej w Warszawie (s. 217) oraz o 30 rękopisach należących do tegoż magistra krakowskiego, w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej (s. 219).

Kończąc ocenę merytoryczną należy przyznać, iż autor osiągnął zamierzony rezultat, skoro — bez względu na dyskusyjność wielu twierdzeń — wprowadził do literatury kazań gnieźnieńskich nowe dane (s. 219).

Osądzając rozprawę Ks. J. Wolnego od strony formalnej, trzeba raz jeszcze stwierdzić znamiona dobrej szkoły historycznej. Niemniej jednak tu i ówdzie dadzą się dostrzec pewne braki. Na s. 180n oraz 195 mowa jest o „Mikołaju z Opawy”, natomiast w przypisie 259 o „Marcinie z Opawy”. Na s. 196 autor, podając daty prowincjatu Piotra z Chomiaży, pominął jego drugi prowincjat z lat 1376/82—1385, którego daty ustalił J. Kłoczowski (*Dominikanie polscy na Śląsku w XIII—XIV wieku*. Lublin 1956, s. 193 i 320). Na tejże s. 196 autor wprowadza jeszcze jedną rękę pisarską tekstów łacińskich rękopisu Ms 24, oznaczając ją literą „d”, lecz pomijając jej charakterystykę i uzasadnienie. Odesłanie do edycji poznańskiej kazań gnieźnieńskich z 1953 r. sprawy nie rozwiązuje, gdyż tam pisarz „d” nie został wyodrębniony. Na s. 197 glosy międzywierszowe, czyli interlinearne zostały nieściśle nazwane glosami interpolacyjnymi.

Przypisy dają wgląd w imponujący warsztat autora. Nieznaczne braki pochodzą z nieuwagi korektorów (przypisy: 27, 74, 86, 148, 166, 204, 223, 238) w jednym wypadku chyba z pośpiechu: w przypisie 81 przekształcone zostało nazwisko ks. prof. dr Stanisława Zdanowicza, a także nazwa czasopisma „Ruch Biblijny i Liturgiczny”.

Wartość aneksu podającego przegląd treści rękopisu Ms 24 obniża niestety dowolność w podawaniu incipitów i explicitów kazań (braki występują w pozycjach: 4, 6, 8—15, 20—23, 27, 28, 31, 33—34, 35—37, 39—41, 42, 43, 47—63, 66, 67, 68—80, 82—87, 89, 92—95), niedokładna korekta liczb oznaczających karty rękopisu (pozycje: 10, 36, 42, 59, 67, 73 oraz legenda o św. Julianie po X kazaniu polskim). Wątpliwe wydają się oznaczenia niektórych innych tekstów, co można by stwierdzić dopiero sięgając do Ms 24 (pozycje aneksu: 68, 76—78, 80, 94 i 95). Wreszcie explicit łacińskiego kazania o św. Janie Chrzcicielu (aneks poz. 2) został skrócony o słowa mieszczące się na karcie 11 recto w Ms 24 (tablica XI wydania

z 1953 r.): „Johannes baptista vltra omnes sanctos vnde bene dixerat Erit enim magnus coram domino Rogemus sanctum jo[hanem]”. Nawiasem mówiąc w Ms 24 na k. 70 recto do 71 verso znajduje się kazanie łacińskie o św. Agacie, której święto jest 5 II, nie zaś o św. Agnieszce, jak omyłkowo podane zostało w aneksie (pod pozycją 35).

Po rzetelnej lekturze rozprawy Ks. J. Wolnego należy bezstronnie stwierdzić, że jest fascynująca. Ze mimo pewnych braków — a któraż praca ich nie ma — wzbogaca historię średniowiecznego piśmiennictwa polskiego, tak iż odtąd każdy piszący o kazaniach gnieźnieńskich będzie musiał zająć wobec niej stanowisko.

*Ks. Julian Wojtkowski*