

## praedicatores

### *O medialnym znaczeniu mnichów zebrzących w średniowiecznym mieście*

Spacerowaliśmy razem po tym wielkim mieście, które, choć z powodu ogromu wydaje się puste, ma bardzo wielu mieszkańców. Chodziliśmy nie tylko po Rzymie, lecz także wokół miasta i na każdym kroku natrafialiśmy na coś, co poruszało mowę i ducha. Tu pałac Ewandra, świątynia Karmenty; tu grotta Kakusa, wilczyca karmiąca dzieci i figowiec ruminalski (który powinien się właściwie nazywać romulijskim); tu Remus przekroczył granicę, tu igrzyska cyrkowe i porwanie Sabineek, tu Kozi Staw – miejsce zniknięcia Romulusa. [...] Tu tryumfował Cezar, tu zginął. W tej świątyni August oglądał królów leżących u jego stóp i świat składający mu daniny. [...] Tu Chrystus ukazał się swojemu uciekającemu namiestnikowi; tu ukrzyżowano Piotra; tu ścięto Pawła; tu został spalony Wawrzyniec; tu pochowany, zrobił miejsce dla Stefana, który do niego dołączył. [...] Spacerując po murach zniszczonego miasta i siadając na nich, mieliśmy przed oczami resztki ruin[1].

Oglądane okiem humanisty połowy XIV wieku, ruiny starożytnego Rzymu jawią się przede wszystkim jako krajobraz poświadczający istnienie rozziemu między przeszłością a teraźniejszością, przechowujący historię zapomnianą już przez współczesnych[2], której materialne pozostałości traktowane były dotychczas jako *mirabilia* – cudowności niebudzące zdziwienia i nieprovokujące do stawiania pytań o pochodzenie i znaczenie[3]. A jednak w innym wymiarze – geograficznym, terytorialnym – pamięć o potędze urbanistycznej dawnego imperium zostaje zachowana. „Sąsiedowanie z ruinami świata antycznego” staje się – jak pisze Leonardo Benevolo – „trwałym elementem cywilizacji europejskiej”[4], „częścią logiki narodzin nowego świata”[5] w najbardziej dosłownym znaczeniu. Zapominając o starożytnym dziedzic-

[1] F. Petrarca, *Do dominikanina Giovanniego Colonna. O tym, że należy miłować prawdę, a nie doktryny, oraz o sławnych miejscach miasta Rzymu*, w: idem, *Pisma podróżnicze*, przeł. i oprac. W. Olszaniec, Wydawnictwa UW, Warszawa 2009 („Biblioteka Renesansowa”, t. 2), s. 79–89. List datowany jest na rok 1341 lub początek roku 1342 (ibidem, s. 76).

[2] Nieco dalej Petrarca pisze z wyrzutem: „Bo czy ktoś zna dziś dzieje Rzymu gorzej od samych rzymian? Mówię to z przykrością: nigdzie Rzym nie jest mniej znany niż w Rzymie. Przy czym boleję nie tylko nad ignorancją – choć cóż gorszego od niej?

– lecz nad ucieczką i wygnaniem licznych cnót” (ibidem, s. 87).

[3] P. Burke, *The Renaissance sense of the past*, Arnold, London 1969, s. 2. Cyt. za: A. Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, C.H. Beck, München 1999, s. 314–315.

[4] L. Benevolo, *Miasto w dziejach Europy*, przeł. H. Cieśla, „Kraąg”, „Volumen”, Warszawa 1995, s. 27–28.

[5] Ibidem, s. 39.

twie, europejskie miasta formują bowiem własne oryginalne struktury, cechujące się w pierwszej kolejności większą integracją z otoczeniem[6], nieregularnością zamysłu planistycznego, brakiem wykończenia[7]. Właśnie w najlepiej rozwiniętych ośrodkach handlowych średniowiecza – „dumnych”, „pysznych”, „szlachetnych” miastach[8] – zwłaszcza w północnych Włoszech i Langwedocji, czyli na obszarach zurbanizowanych w epoce klasycznej, gdzie „prawie wszystkie miasta rozwijają się na istniejącym już planie rzymskim”[9] – spotykamy w XII wieku heretyckich wędrownych kaznodziejów, których nowa forma głoszenia ideałów życia chrześcijańskiego stanie się wzorem i wyzwaniem dla mnichów zebrzących oraz bezpośrednim impulsem powołania nowych zakonów do służby w społecznościach miejskich.

[...] wielkie średniowieczne miasta są na ogół przedłużeniem zupełnie małych miast starożytności czy wczesnego średniowiecza. Wenecja, Florencja, Genua, Piza, nawet Mediolan (o średnim znaczeniu aż do IV w., przygaszony przez Pawię między w. VII i XI), Paryż, Brugia, Gandawa, Londyn, nie mówiąc już o Hamburgu i Lubece – są to wszystko twory średniowiecza. Z wyjątkiem miast nadreńskich (Kolonii, Moguncji), zwłaszcza zaś Rzymu (który jednak w średniowieczu jest jedynie wielkim centrum religijnym, czymś w rodzaju św. Jakuba z Composteli, gdzie ludność stała była liczniejsza) – najważniejsze miasta rzymskie w średniowieczu zanikły albo spadły do roli drugorzędnej. [...] Silnie zurbanizowane okolice średniowiecznego Zachodu – jeśli się pominie te, w których tradycja grecko-rzymska, bizantyńska, arabska pozostawiła bazy trwalsze (Italię, Prowansję, Langwedocję, Hiszpanię) – są to te rejony, do których, oczywiście, prowadzą wielkie szlaki handlowe (Italia północna u kresu dróg alpejskich i szlaków morskich przez Morze Śródziemne, północne Niemcy i Flandria, gdzie przybywa handel ze wschodu, Francja północno-wschodnia, gdzie spotykają się na jarmarkach w Szampanii, zwłaszcza w XII i w XIII w., kupcy i towary z północy i z południa), lecz są to zarazem okolice równinne i żyzne, gdzie najpewniejsze wyniki daje trójpolówka, gdzie się najszerzej przyjmuje pług i orka koniem[10].

W kontekście historii mediów – a dokładniej historii chrześcijańskiego kaznodziei jako medium prymarnego (ludzkiego)[11], w którego dzieje wpisują się także losy zakonów zebrzących – Petrarkowski obraz opustoszałego Rzymu metaforycznie przedstawia moment szczególnie: równoległego upadku miasta i medium. Od roku 410

[6] Ibidem, s. 35–36.

[7] Ibidem, s. 39–40.

[8] Jak podaje Jacques Le Goff (*Kultura średniowiecznej Europy*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, „Volumen”, „Klon”, Warszawa 1994, s. 296), epitetów tych używano do określenia „natury miast”.

[9] L. Benevolo, op. cit., s. 56.

[10] J. Le Goff, op. cit., s. 88–91.

[11] Fundamentalny dla historii mediów podział na media prymarne (ludzkie), sekundarne (drukowane), tercjarne (elektroniczne) i kwartarne (cyfrowe) od-

nosi się do koncepcji Harry'ego Prossa przedstawionej w pracy *Publizistik. Thesen zu einem Grundcolloquium* (Luchterhand Verlag, Neuwied 1970) oraz zastosowanej przez Wernera Faulsticha w jego kilkutomowej *Die Geschichte der Medien*. Cyt. za: C. Winter, *Die Medienkulturgeschichte des christlichen Predigers von den Anfängen bis heute*, Nausner & Nausner, Graz 2006, s. 7–8, przyp. 2. Więcej na temat tego podziału w: W. Faulstich, *Muzyka i medium. Szkic historiograficzny od początków do dzisiaj*, przeł. M. Kasprzyk, „Images” 2009–2010, vol. VII, nr 13–14, s. 15–28.

i zdobycia Rzymu przez Wizygotów, wraz z ustaniem wymiany komunikacyjnej i kulturalnej między głównymi miastami cesarstwa a Rzymem jako centrum organizacji i kontroli i wraz z utratą sieci dalekośiężnych połączeń drogowych i pocztowych, rozpoczyna się nie tylko proces dezintegracji całego porządku komunikacyjnego imperium, lecz także faza schyłkowa dla medium kaznodziei<sup>[12]</sup>. Po okresie retorycznych i parenetycznych kazań z IV i V wieku, kiedy to kaznodzieja – w pierwszej kolejności biskup jako jedyny prawowity następca apostołów – jest wciąż bardzo ważnym medium dla ponadtrzydziestomilionowej<sup>[13]</sup> społeczności chrześcijan zinstytucjonalizowanego Kościoła<sup>[14]</sup>, następuje powolny spadek zapotrzebowania na kaznodziejów jako medium oferujące orientację w aktualnych procesach kulturalnych. Jak pisze Carsten Winter, znikają oni najpóźniej od VIII wieku, wraz z zanikiem wszystkiego, co miejskie, a więc także przemysłu i handlarzy – wszędzie z wyjątkiem Wenecji i niektórych miast południowych Włoch<sup>[15]</sup>. „Nic poza kościelnymi funkcjami administracyjnymi nie przypominało już miejskiego życia z okresu rzymskiego”<sup>[16]</sup>.

W ujęciu Wernera Faulsticha mnisi z zakonów zebrzących występują jako medium międzysystemowe, którego szczególne znaczenie zasadza się na przekraczaniu granic wyznaczanych przez cząstkowe obszary życia publicznego i funkcjonujące w ich obrębie media. Chodzi tu, dokładniej rzecz ujmując, o działanie na przecięciu trzech sfer: klasztoru/universytetu, kościoła i miasta<sup>[17]</sup>. Punktem wyjścia tej diagnozy jest – po pierwsze – rozpoznanie tyleż oczywiste, co zazwyczaj marginalnie traktowane w literaturze przedmiotu<sup>[18]</sup>: że średniowiecze miało swoje media komunikacji i że – choć były to inne media niż te, z którymi obcujemy obecnie – co najmniej w takim samym stopniu jak dziś wpływały one na życie ludzi<sup>[19]</sup>.

**Średniowiecze:  
na pograniczu  
przestrzeni  
komunikacyjnych**

[12] C. Winter, op. cit., s. 183.

[13] R. Stark, *Der Aufstieg des Christentums. Neue Erkenntnisse aus soziologischer Sicht*, Beltz Athenäum, Weinheim 1997, s. 12. Cyt. za: C. Winter, op. cit., s. 171.

[14] Zdaniem Carstena Wintera (op. cit., s. 170) od roku 250 „chrześcijański kaznodzieja” – rola medialna, którą pierwotnie przyjąć mógł każdy – zaczął spełniać wymogi medium w rozumieniu Wernera Faulsticha: „zinstytucjonalizowanego systemu obudowanego wokół zorganizowanego kanału komunikacyjnego o specyficznej wydajności i dominacji społecznej”. Na temat tego ujęcia teoretycznego zob. K. Kozłowski, *Co to jest medium?*, „Images” 2011, vol. VIII, nr 15–16, s. 203–209.

[15] Ibidem, s. 184.

[16] Ibidem.

[17] W. Faulstich, *Medien und Öffentlichkeiten im Mittelalter 800–1400*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, s. 142. Omówienie podziału na obszary życia publicznego i ich media w: K. Kozłowski, *Media średniowiecza: blazen*, w: *Ko-mediana. Prace ofiarowane Profesor Dobrochnie Ratajczakowej*, pod red. E. Guderian-Czaplińskiej i K. Kurka, Wydawnictwo PSP, Poznań 2013, s. 315–318.

[18] Z dokonanego przez Faulsticha przeglądu najważniejszych prac niemieckojęzycznych poświęconych średniowieczu wynika, że z wyjątkiem książki Ottona Borsta *Alltagsleben im Mittelalter* (1983) kwestia komunikacji nie jest w nich poruszana wcale lub uznaje się ją za niezbyt istotną i w związku z tym traktuje zdawkowo. Ibidem, s. 8.

[19] Ibidem, s. 9.

[...] wszak również w średniowieczu komunikowano się ze sobą na duże odległości, bez telefonu i faksu; rozprzestrzeniano wiadomości, bez gazety i innych mediów drukowanych; gromadzono wiedzę, bez leksykonów i komputera; zaspokajano potrzebę rozrywki, bez filmu kinowego i telewizji; korzystano z propagandy i reklamy, bez plakatu czy radia[20].

Drugi aspekt koncepcji Faulsticha – relacja mediów i poszczególnych obszarów życia publicznego – znajduje pierwszą zapowiedź w tekście Josefa Benzingerera, który prekursorsko wskazywał na istnienie ścisłego związku między średniowiecznymi „sferami życia” (*Lebenskreisen*) a komunikacją lub mediami[21]. Niezmiernie ważne – nie tylko z medioznawczego punktu widzenia – wydaje się rozpoznanie, że poszczególne przestrzenie komunikacyjne (1. dwór/zamek, *resp.* gród, 2. miasto, 3. włość/wieś, 4. klasztor/universytet, 5. przestrzeń kościoła), wyróżnione w oparciu o zhierarchizowany średniowieczny porządek społeczny i pozostające ze sobą we wzajemnych relacjach, ulegają strukturalnym przemianom, które w różnym stopniu mogą angażować media. Posługiwanie się mediami może nie tylko współtworzyć warunki dla zaistnienia tych przeobrażeń, lecz nawet częściowo nimi sterować[22]. Wiele wskazuje na to, że również mnisi żebrzący tak istotną funkcję spełniali. Jako jedynemu mobilnemu medium ludzkiemu obok wagantów, wykorzenionych wędrowców przemieszczających się nieustannie z miejsca na miejsce, przypadło im w udziale znoszenie granic między tradycyjnymi, bardzo szczelnymi, przestrzeniami komunikacyjnymi i funkcjonującymi w ich obrębie mediami oraz tworzenie połączeń poprzecznych – nowych kanałów informacyjnych i komunikacyjnych. A zatem miasto jako sfera publiczna operująca własnymi mediami – teatrem na rynku, kartką, książką i listem[23] – jest tylko jedną z przestrzeni działania mnichów żebrzących, choć przestrzenią bardzo ważną.

### Miasta kaznodziejów

Wyrafinowana mieszczańska nie była z pewnością powszechnym dobrem; miasto nie było w stanie ogłodzić prymitywizmu wszystkich ludzi, jacy przekraczali jego bramy, umiało jednak nadać większości mieszkańców „zunifikowaną i unifikującą wizję świata” (B. Chevalier). Przyczyniały się do tego miejskie obrzędy, sakralny teatr i skierowane do mas kazania, podobnie jak i życie bractw, lecz, prawdę mówiąc, miejska ogłada rodziła się z porzucenia zachowań bezliźnie wytykanych przez rygorystycznych kaznodziejów[24].

[20] W. Faulstich, *Medien und Öffentlichkeiten im Mittelalter 800–1400*, op. cit., s. 8. Wszystkie przekłady – jeśli nie zaznaczono inaczej – pochodzą od autorki.

[21] Ibidem, s. 9. Chodzi tu o tekst Josefa Benzingerera *Zum Wesen und zu den Formen von Kommunikation und Publizistik im Mittelalter. Eine bibliographische und methodologische Studie* („Publizistik” 1970, Jg. 15, s. 295–318), w którym czytamy: „Komunikacja średniowiecza dzieli się – zgodnie ze swą zasadniczą strukturą – na nakładające się na siebie sfery, które

pod względem zasięgu i kolejności następowania pokrywają się z wielkością i ustąpieniem średniowiecznych korporacji”.

[22] W. Faulstich, *Medien und Öffentlichkeiten im Mittelalter 800–1400*, op. cit., s. 9.

[23] Ibidem, s. 271.

[24] J. Rossiaud, *Mieszczanin i życie w mieście*, w: *Człowiek średniowiecza*, pod red. J. Le Goffa, przeł. M. Radożycka-Paoletti, „Świat Książki”, Warszawa 2000, s. 211.



Bertold z Ratyzbony (ok. 1210–1272), ilustracja z Wiener Handschrift, 1447. (cyt. za: Gero von Wilpert, *Deutsche Literatur in Bildern*, Kröner, Stuttgart 1957, s. 47)

W okresie od około roku 1000 do 1340 na obszarze obejmującym Włochy, Francję, Niderlandy, Niemcy i Skandynawię nastąpił wzrost liczby ludności z piętnastu do czterdziestu i pół miliona<sup>[25]</sup>, korespondujący między innymi z osiągnięciami w zakresie gospodarowania ziemią (upowszechnieniem się systemu trójpolówki, zastosowaniem nowych narzędzi rolniczych, powiększeniem powierzchni uprawnej, wzrostem wydajności i poprawą różnorodności produkcji), ożywieniem handlu, ulepszeniem sposobów zaopatrywania ośrodków miejskich w żywność i napływem do nich ludności o różnym

[25] G. Duby, *Krieger und Bauern. Die Entwicklung der mittelalterlichen Wirtschaft und Gesellschaft bis um 1200*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1984, s. 348. Cyt. za: C. Winter, op. cit., s. 190. J.C. Russel szacuje przyrost liczby ludności Europy zachodniej

od 14,7 mln około roku 600 do 22,6 mln w roku 950 i 54,4 mln przed wielką zarazą z roku 1348. M.K. Bennett ustala wzrost dla całej Europy od 27 mln około roku 700 do 42 mln w roku 1000 i 73 mln w roku 1300. Cyt. za: J. Le Goff, op. cit., s. 75.

statusie[26]. Miasto staje się „ośrodkiem rozwoju nowej społeczności, która dostosowuje się do panującego systemu feudalnego i jego ideologii, lecz zarazem wypracowuje własne hierarchie”[27]. Mieszkańcy średniowiecznego miasta-warsztatu[28] – różniący się między sobą profesją, statusem społecznym i majątkowym, pochodzeniem, reputacją, obrotnością, odpornością na ciosy zmiennej fortuny – uczą się, jak powie franciszkański brat Paulin, „umiejętności życia wśród wielu”[29], i to życia czynnego[30], niewolnego od rozmaitych pokus, z których szczególnie ponętną jest *avaritia*. Chciwość piętnuje się gorliwie w kazaniach *ad status*, petryfikujących nowy – już nie trójdzielny (*oratores – bellatores – laboratores*), lecz wielodzielny – układ społeczeństwa pod postacią drabiny grzechów katalogowanych według kondycji społeczno-zawodowych[31]. Natykamy się tutaj na bez wątpienia bardzo złożony problem orientującej funkcji mnichów z zakonów żebraczych dla ewoluującego społeczeństwa, skądinąd świetnie zarysowany przez Arona Guriewicza, który kaznodziejów z nowych zakonów nazywał „doświadczonymi graczami”, uwrażliwionymi na wszystkie grupy i stany społeczne, potrafiącymi dostrzec ich problemy i wskazać drogę właściwego postępowania mimo panującej nieprzejrzystości. Jak słusznie zauważa, „by móc wpływać na wiernych, musieli dobrze poznać społeczeństwo i rozumieć płynące zeń impulsy, uwzględniać nowe zjawiska”[32]. Świetnym przykładem tej ukierunkowanej na konkret działalności duszpasterskiej, wprowadzającej bardziej zniuansowane i tym samym poręczniejsze rozróżnienia, jest chociażby Jakub z Vitry, który w ślad za dwunastowiecznymi komentato-

[26] Zob. J. Le Goff, op. cit., s. 73–92. „To prawda, że miasta przyciągały *homines novi*, parweniuszy, którzy uciekli z ziemi, z klasztornych *familiae*, pozbawionych przesądów, przedsiębiorczych, chcących zysku, ale także członków klas panujących, wymieszanych z nimi i pomagających im – przez pożyczanie pieniędzy, które mieli tylko oni jedni: arystokracja ziemiska i duchowieństwo odegrały tu rolę decydującą. Kategoria społeczna *ministeriales*, senioralnych urzędników, pochodzących najczęściej z ludności niewolnej i poddanej, ale wznoszących się, wolniej lub szybciej, na wyższe szczeble hierarchii feudalnej, też niewątpliwie miała ważny udział w rozwoju miast”. Ibidem, s. 88.

[27] J. Rossiaud, op. cit., s. 180.

[28] „Miasto to wielki warsztat, a najdonioślejszy jest tu fakt, że na terenie tego warsztatu dokonuje się podział pracy”. J. Le Goff, op. cit., s. 91.

[29] J. Rossiaud, op. cit., s. 182.

[30] J. Le Goff, op. cit., s. 297.

[31] Jakub z Vitry na przykład w jednym z kazań opowiada o diable, który wydaje za mąż za ludzi różnych klas dziewięć swoich córek: „symonię – za prałatów

i księży; obłudę – za zakonników i pseudo-zakonników; grabież – za rycerzy; lichwę – za mieszczan; oszustwo – za kupców; świętokradztwo – za chłopów nie płacących dziesięciny; nieuczciwą pracę – za najemników; bogactwo i zbytek w ubraniu – za kobiety. Dziewięta zaś córka diabła, chuć, za nikogo nie wyszła za mąż, ale oddaje się każdemu jako nikczemna prostytutka”. A. Guriewicz, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*, przeł. Z. Dobrzyński, „Volumen”, „Bellona”, Warszawa 1997, s. 169–170. Na temat losów modelu trójdzielnego zob. G. DUBY, *Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus*, übersetzt von G. Osterwald, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986 (w odniesieniu do rozkwitu kultury miejskiej i związanych z tym przewartościowań: stosunku do dóbr materialnych, wykształcenia się nowej grupy społecznej *ministeriales*, nowego zjawiska indywidualnej nędzy, nowego typu jałmużny i koncepcji miłości bliźniego – s. 309–318). Zob. także: J. Le Goff, op. cit., s. 266–270.

[32] A. Guriewicz, op. cit., s. 160.

rami *Apokalipsy* (mistrzami z Laon: Anzelmem i Radulfem) odrzuca model trójfunkcyjności<sup>[33]</sup>.

W XII i XIII wieku chrześcijaństwo znalazło się w warunkach konfrontacji z innymi religiami i prądami religijnymi, przede wszystkim z islamem i herezjami. Nieuchronnie rzutowało to na pewne aspekty etyki chrześcijańskiej. Mając do czynienia z ludnością przede wszystkim miejską, szczególnie podatną na herezje, kaznodzieje musieli dokładać sił, aby ją umocnić w przywiązaniu do ortodoksji. Rozumieli, że heretycy demaskujący przywary kleru przedstawiali wierzącym alternatywę zdolną ich pozyskać. Konieczne było wyrwanie z rąk przeciwnika niebezpiecznego narzędzia i wykorzystanie go do własnych celów. Kaznodzieje starają się więc wyprzedzić heretyków w ostrej krytyce nadużyć Kościoła. Absolutnie nie zgadzając się na zanegowanie podstaw katolicyzmu, zgadzają się na krytykę postępowania duchowieństwa, a przede wszystkim prałatów. Kiedy w południowej Francji albigensi nie mogli znaleźć religijnych argumentów w dyskusjach z katolikami, to – według świadectwa Stefana z Bourbon – „dla sprowadzenia prostaczków na manowce” powoływali się na zły przykład hierarchów kościelnych: „Popatrzcie, jak oni żyją i podróżują – nie tak jak dawni, którzy podobnie jak Piotr, Paweł i inni, wędrowali pieszo. Teraz oni konno głoszą wam swojego Pana – pieszego Chrystusa, bogacze – biedaka, otoczeni honorami – odrzuconego i poniżonego”<sup>[34]</sup>.

Nawet tak sławny ze swego ascetycznego trybu życia zakonnik jak Bernard z Clairvaux nie znajduje posłuchu wśród mieszkańców francuskich miast – między innymi Verfeil, w którym gości w roku 1145 – jako że dalece nie odpowiada on oczekiwaniom audytorium, wysuwającym wobec osób występujących w roli chrześcijańskiego kaznodziei, a także dlatego, że jako opat uchodzi z gruntu za niebudzącego zaufania funkcjonariusza Kościoła i że swe antykatarskie kazania wygłasza siedząc na koniu<sup>[35]</sup>. Guriewicz dotyka tu znów kluczowej kwestii, która z perspektywy medioznawczej jest nie tyle sprawą przejęcia całkowitej kontroli nad *treściami* wygłaszanych sądów o stanie wiary i Kościoła, ile przede wszystkim bardzo konkretnie rysującym się aktem przejęcia roli medialnej z rąk heretyckich *kaznodziejów*, tworzących jako ruch swoistą „awangardę roszczeń religijnych”<sup>[36]</sup>. Zresztą Georges Duby dość wyraźnie podkreśla wagę tego „ludzkiego” elementu dla skuteczności reformatorskich dążeń, przeprowadzanych już później w łonie samego Kościoła, przy – początkowo jeszcze ostrożnie wyrażanym – poparciu papieża (sobór laterański IV z roku 1215 podtrzymuje monopol biskupów na głoszenie kazań, ale dopuszcza też kaznodziejów pomocniczych, pomagających walczyć z herezją), pisząc, że „moralny porządek – a ten był ściśle związany ze społecznym – w pewnej mierze zależał od tego, co mówiono, i że w konsekwencji ci, do których należała funkcja mówienia, odpowiedzialni byli także za jego utrzymanie”<sup>[37]</sup>. W roku 1201 – jakkolwiek

[33] G. Duby, *Die drei Ordnungen*, op. cit., s. 347–353, 448–456.

[34] A. Guriewicz, op. cit., s. 181–182.

[35] C. Winter, op. cit., s. 201–203.

[36] G. Duby, *Die drei Ordnungen*, op. cit., s. 344.

[37] Ibidem, s. 345 i n.

za cenę utraty mobilności – *humiliati* jako pierwsza grupa uformowana na zewnątrz Kościoła, siedemnaście lat wcześniej ekskomunikowana jako kacerska przez Lucjusza III, uzyskała aprobatę papieża Innocentego III i pozwolenie na głoszenie kazań (niedotyczących kwestii teologicznych)[38].

Wędrowny tryb życia, ubóstwo i bezpośredni kontakt z ludźmi to główne ideały takich kaznodziejów heretyckich, jak na przykład Henryk Mnich, Arnold z Brescii, Tanchelm z Antwerpii czy Piotr z Bruis. Jak wiadomo, cechą szczególną ruchów heretyckich było zdecydowanie opowiedzenie się za nauczaniem w duchu apostołskim na wzór posłania siedemdziesięciu dwóch, o którym mowa w Ewangelii według św. Łukasza (10,1–16): „Idźcie, oto was posyłam jak owce między wilki. Nie noście z sobą trzosa ani torby, ani sandałów [...]”[39].

Tłumy słuchaczy, przyciągane przez te niepowtarzalne osobowości podczas ich kaznodziejskich wędrówek, były nie tylko wyrazem uznania dla umiejętności oratorskich, ale również przejawem powszechnego szacunku dla krańcowego ascetyzmu i ubóstwa. Ubóstwo i kaznodziejstwo ściśle się ze sobą wiązały – brak pensji kościelnej i całkowita zależność od dobrowolnych datków słuchaczy stanowiły gwarancję ich niezależności i autentyczności[40].

Jak wykazał Carsten Winter, trwałym elementem funkcjonowania roli medialnej kaznodziei – począwszy od momentu wykształcenia się jej prototypu dzięki działalności historycznego Jezusa na obszarze Palestyny[41] i ukonstytuowania się roli chrześcijańskiego kaznodziei

[38] Zob. M. Lambert, *Herezje średniowieczne. Od reformy gregoriańskiej po reformację*, przeł. W. J. Popowski, „Marabut”, „Volumen”, Gdańsk–Warszawa 2002, s. 136–137.

[39] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, przekład z języków oryginalnych, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, „Pallottinum”, Poznań 1996, s. 1194. Warto dodać, że tym, co różni Łukasza od innych ewangelistów, jest formułowana z perspektywy nowych czasów wypowiedź, wskazująca na anachroniczność radykalnego posłannictwa z okresu działalności Jezusa: „I rzekł do nich: «Czy brak wam było czego, kiedy was posyłałem bez trzosa, bez torby i bez sandałów?» Oni odpowiedzieli: «Niczego». «Lecz teraz – mówił dalej – kto ma trzosa, niech go weźmie; tak samo torbę; a kto nie ma, niech sprzeda swój płaszcz i kupi miecz! Albowiem powiadam wam: to, co jest napisane, musi się spełnić na Mnie: *Zaliczony został do złoczyńców*. To bowiem, co się do Mnie odnosi, dochodzi kresu». Oni rzekli: «Panie, tu są dwa miecze». Odpowiedział im: «Wystarczy»” (Mt 22,35–38). Zob. C. Winter, op. cit., s. 152–153. Zob. także: M. Lambert, op. cit., s. 72.

[40] M. Lambert, op. cit., s. 71.

[41] W odniesieniu do ustaleń Gerda Theißen Winter uznaje za przyczynę właściwej Jezusowi „nadzwyczajnej siły oddziaływania i irytowania” fakt, iż występował On w zupełnie nowej roli medialnej kaznodziei, nieznaney dotąd w judaizmie. Jezus rozwija tę rolę z jednej strony przez odniesienie do roli proroka, jaką znał dzięki kontaktowi z Janem Chrzcicielem, z drugiej zaś przez przejęcie atrybutów i form komunikacji właściwych cynikom oraz ich modyfikację, polegającą przede wszystkim na całkowitym uzależnieniu od współdziałania słuchaczy – począwszy od użyczenia jedzenia i picia, a skończywszy na komunikacji werbalnej (C. Winter, op. cit., s. 79–82). Przyjęta przez Wintera metoda wyjaśniania, polemiczna względem ujęcia Wernera Faulsticha – badacz odwołuje się do teorii artykulacji Stuarta Halla oraz do prac Raymonda Williama i Joshuy Meyrowitza poświęconych medium telewizji – pozwala w większym stopniu uwzględnić aspekt współdziałania ludzi w tworzeniu i rozpowszechnianiu roli oraz – generalnie – „rekonstruować konkretne uwarunkowania tego, co często abstrakcyjnie nazywa się «sferą



*sensu stricto* za pośrednictwem apostolskiej działalności ewangelicznej wśród greckich Żydów i pogan w Antiochii<sup>[42]</sup> – był jej wywrotowy w stosunku do panujących norm charakter, na tyle jednak bliiski potrzebom ogółu, że zdolny generować komunikację publiczną i orientację kulturalną na szerszą skalę<sup>[43]</sup>. W tym sensie sukces ruchu katarskiego Winter tłumaczy sięgnięciem do roli chrześcijańskiego kaznodziei, od dawna już niewykorzystywanej przez Kościół, zasklepiony w sztywnych strukturach umacniających rozdźwięk między hierarchiami a wiernymi. Jej specyficzna wydajność – by pozostać przy terminologii Wernera Faulsticha – miałyby polegać na udostępnianiu dla każdego bez wyjątku „publicznej symetrycznej komunikacji”, w obrębie której wszyscy postrzegani są jako równi, i to, co jest jej przedmiotem, rzeczywiście dla wszystkich ma znaczenie<sup>[44]</sup>. Alegoryczny prześmiewczy dialog z drugiej części *Powieści o Róży*, w którym Wstrzemięźliwość uprasza Zły Język o udzielenie gościny i danie posłuchu fałszywym pielgrzymom, w specyficzny sposób przywołuje to marzenie o równości, głoszone także przez katarów<sup>[45]</sup>.

Piechotą ciągle wędrujemy,  
 Patrz, jakie stopy zakurzone.  
 Wiedz, że jest naszym posłannictwem,  
 Byśmy na świecie pełnym szaleństw  
 Dawali przykład i słowami  
 Grzesznikom winy wytykali;  
 Oto jest nasz jedyny połów;  
 Więc w imię Boże cię prosimy,  
 Abyś użyczył nam gościny,  
 A my zmienimy twoje życie,  
 Na razie jednak zechciej, proszę,  
 Pozwolić, byśmy wygłosili  
 Pierwsze kazanie w kilku słowach<sup>[46]</sup>.

publiczną» lub «kulturą», „z badać możliwości i granice komunikacji publicznej i orientowania ludzi, które wyłaniają się z medialnych uwarunkowań kulturowej formy kaznodziei jako medium, a które jako możliwości przewyższenia dystansów i przekazywania tego, co odmienne, z perspektywy teorii działania i teorii systemów pozostają niewidoczne. Odkrycie kaznodziejów jako mediów przewyższenia kulturowych dystansów i przekazywania różnic kulturowych w ramach publicznej komunikacji i orientowania stawia w nowym świetle ich znaczenie w i dla historii” (ibidem, s. 54). Dla porządku należy dodać, że przez pryzmat roli społecznej funkcję kaznodziei badał jako pierwszy Ulrich Saxer (idem, *Die Rolle des Kommunikators. Ein Vergleich zwischen Medien- und Mundpublizistik*, „Verkünden. Jahrbuch der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Homiletiker“ 1971, nr 3, s. 63–87) i że pojęcie „roli medialnej” w odróżnieniu od „roli społecznej” cechuje „ukierun-

kowanie komunikacji nie na osoby i organizacje, lecz na sferę publiczną” (ibidem, s. 24–25).

[42] Świadectwem przeobrażenia się tej roli w odpowiedzi na nowe uwarunkowania wielkomijskie są m.in. *Dzieje Apostolskie*, będące być może pierwszą historią mediów na świecie (C. Winter, op. cit., s. 154). Decydująca dla nowego kształtu roli kaznodziei jest tutaj działalność Pawła i Barnaby oraz programowe poszerzenie grona wyznawców o pogan, czyli faktyczne jego otwarcie na każdego (ibidem, s. 93–138).

[43] C. Winter, op. cit., s. 42.

[44] Ibidem, s. 49.

[45] Zob. G. DUBY, *Die drei Ordnungen*, op. cit., s. 196–201.

[46] Wilhelm z LORRIS, Jan z MEUN, *Powieść o Róży*, wybór, przekład ze starofrancuskiego i wstęp M. Frankowska-Terlecka, T. Giermak-Zielińska, PIW, Warszawa 1997, s. 272, w. 12160–12172.

*Ioculatores Domini*

W łacińskiej legendzie o żegludze św. Brendana – niezwykle popularnej w średniowieczu – spotykamy wizję raję leżące w zasięgu ludzkiej ręki: odległego tylko o jakąś godzinę drogi (i może jeszcze siedem lat potrzebnych na znalezienie kursu) na zachód od wysp irlandzkich<sup>[47]</sup>. Jak pisze Arno Borst, średniowieczna przemiana życia dokonuje się nie gdzieś bardzo daleko, lecz w przestrzeni położonej tuż przed bramą raję<sup>[48]</sup>. Irlandzcy mnisi z opowieści o Brendanie powielają ascetyczny wzorzec Kolumbana i jego uczniów, którzy w VI i VII wieku – na podobieństwo Abrahama – dobrowolnie opuścili kraj, by udać się na misyjną tułaczkę połączoną z działalnością kaznodziej­ską<sup>[49]</sup>. Jako zjawisko o wyjątkowym oddziaływaniu w północno-zachodniej Europie, także ze względu na posługiwanie się książką w procesie kształcenia, linię irlandzkiego chrześcijaństwa Michael Mitterauer proponuje uznać za ważny element składowy pierwszej fazy kształtowania się specyficznie europejskiej tradycji kaznodziej­skiej, ześrodkowanej na kazaniu klasztor­nym<sup>[50]</sup>. Drugą fazę miałyby zapoczątkować reformy kościelne Karola Wielkiego z *Admonitio generalis* (789 r.), obejmujące między innymi polecenie głoszenia kazań dla ogółu w języku wernakularnym tam, gdzie łacina nie była już rozumiana, oraz powołanie szkół kształcących kler<sup>[51]</sup>. Trzecią i jednocześnie najważniejszą fazę przeobrażeń zachodniego kaznodziejstwa – ogniskującą się wokół kwestii kazania świeckiego – zamykałoby powołanie zakonów żebrzących w początkach XIII wieku i rozwój kazania uniwersyteckiego. Nowi mnisi „[...] w ciągu kilku dekad występują we wszystkich większych miastach na obszarze zachodniego Kościoła. Zwłaszcza dominikanie programowo wybierają *celeberrimae urbes* jako siedzibę swych konwentów”<sup>[52]</sup>.

[47] A. Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, Nikol Verlag, Frankfurt am Main 1973, s. 138.

[48] Ibidem.

[49] Zob. A. Angenendt, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Kohlhammer, Stuttgart 1995<sup>2</sup>, s. 213–223.

[50] M. Mitterauer, *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*, C.H. Beck, München 2003, s. 248–249.

[51] Ibidem, s. 249–250.

[52] Ibidem, s. 250. Mitterauer traktuje kazanie jako przykład „oralnej komunikacji masowej” i podkreśla związek zachodzący pomiędzy ogromną popularnością kazania w dojrzałym i późnym średniowieczu w Kościele zachodnim a strzeżeniem wyłączności łaciny jako języka Biblii (ibidem, s. 240). Z porównania międzykulturowego wynika, że – po pierwsze – początkowo kultura kazania była bardziej zaawansowana na bizantyjskim Wschodzie niż na łacińskim Zachodzie i właśnie w okresie średniowiecza doszło do odwrócenia tych stosunków oraz że – po drugie –

wysoki poziom rozwoju i różnorodność kaznodziejstwa w wielu regionach kontynentu europejskiego nie ma swojego odpowiednika w innych kulturach: w Kościele wschodnim pielęgnuje się dalej tradycję homilii objaśniającej Ewangelię w ramach nabożeństwa słownego; w obrębie islamu dokonuje się podobne wyodrębnienie kazania z nabożeństwa – wyróżnia się rodzaj zrytualizowanego kazania *khutba* i swobodniejszy, o charakterze publicznym, lecz bardziej upolityczniony *wa’z* – ale brakuje tu wtopienia kaznodziejstwa w szerszą działalność duszpasterską tych samych zakonów, ponadto w obu obszarach kulturowych rozkwit kaznodziejstwa idzie w parze z rozkwitem nauki, sytuacja ta jednak nie trwa długo i nie ma tak daleko­siężnych skutków jak w Europie; w Japonii mnisi buddyjscy do głoszenia kazań włączają objaśnianie obrazów (forma ta, jak i sam kaznodzieja, noszą nazwę *etoki*), przy czym przejście od zawieszania obrazów na parawanach do zwojów spotęgowało mobilność (ibidem, s. 252–253).

Za wstępny etap działalności kaznodziejskiej późniejszego *ordo praedicatorum* uznaje się pracę legatów papieskich – głoszenie kazań i dysputy – wśród katarów i waldensów na południu Francji[53]. Na początku XIII wieku pojawia się też po raz pierwszy pomysł przejęcia roli „chrześcijańskiego kaznodziei” wraz z jej atrybutami od heretyckich kaznodziejów wędrownych. Jego autorem był prawdopodobnie hiszpański biskup Osmy Diego d’Azevedo, który doradzał napotkanym w drodze kościelnym wysłannikom naśladowanie wyglądu zewnętrzznego i etosu swych przeciwników. Towarzyszem drogi biskupa był wówczas – w latach 1203 i 1206 – kanonik regularny, ksiądz Dominik, którego wspólnota ostatecznie w roku 1216 zatwierdzona zostanie bullą Honoriusza III jako nowy zakon oparty na regule świętego Augusta, „choć od początku było jasne, że bracia zakonni, inaczej niż augustianie, nie będą «umiejscowieni», lecz niezależni od biskupstwa i mobilni”[54]. Początki Franciszka wyglądały zupełnie inaczej. Dopiero w roku 1223 trzecia reguła franciszkanów – po wcześniejszej werbalnej tylko akceptacji działalności *fraternitas* przez Innocentego III – zatwierdzona zostaje przez papieża Honoriusza III.

Aby nie stracić z pola widzenia tego, co rzeczywiście decydujące dla medialnego znaczenia mnichów z nowych zakonów, zatrzymamy się jedynie przy kluczowym dla tej kwestii aspekcie, jakim był – zdaniem Carstena Wintera – żebrzący tryb życia. Po pierwszych sukcesach braci kaznodziejów, nauczających wiedzą i słowem przy stałym poparciu najwyższego zwierzchnika Kościoła, w roku 1220 Dominik zarządza na zebraniu kapituły generalnej, że odtąd bracia nie będą mieć własnych dochodów ani jakiegokolwiek mienia[55]. W redagowanej przy współudziale Hugolina z Ostii trzeciej regule franciszkanów przesunięto punkt ciężkości z zalecanej pierwotnie własnoręcznej pracy i ewentualnej możliwości przyjmowania jałmużny w razie konieczności na „możliwość żebrania”[56]. Winter dostrzega tutaj istnienie wyraźnie medialnej strategii, polegającej na sięgnięciu po rozwiązanie gwarantujące sukces mnichów na drodze całkowitego powierzenia ich losu tym, których napotkają i którzy zechcą obdarzyć ich uwagą, a w pierwszej kolejności jadłem i napojem. Jednocześnie strategia ta wynikała z niebezpiecznego przekonania, że tylko współuczestnictwo ludzi umożliwi rzeczywistą komunikację na poziomie „symetrycznej” wymiany osobistych doświadczeń i przeżyć,

[53] A. Hertz, *Dominikus und die Dominikaner*, Herder Verlag, Freiburg 1981, s. 53. Cyt. za: W. Faulstich, *Medien und Öffentlichkeiten im Mittelalter 800–1400*, op. cit., s. 151.

[54] C. Winter, op. cit., s. 206–211. Tu także więcej na temat kontrowersji związanych z IV soborem laterańskim. Zob. też: W.A. Hinnebusch, *Dominikanie – krótki zarys dziejów*, przeł. J.A. Spież, w: *Dominikanie. Szkice z dziejów zakonu*, pod red. M.A. Babraja, „W drodze”, Poznań 1986, s. 88–91.

[55] C. Winter, op. cit., s. 211.

[56] U. Köpf, *Franz von Assisi*, w: *Mittelalter I (Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 3)*, hrsg. von M. Gersch, Kohlhammer, Stuttgart 1983, s. 296 i n.

Cyt. za: C. Winter, op. cit., s. 213. Zob. też: R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, przeł. M. Bilińska, A. Paleta, Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”, Kraków 2006, s. 349–381.

uwzględniającej nowe konteksty życia. Toteż po raz pierwszy na forum publicznym zaczęto mówić o sprawach i troskach rzeczywiście ważnych dla audytorium i bezpośrednio się do niego zwracać. Możliwie obrazowo – obficie korzystając z plastycznych przykładów – rozprawiano o stosunkach społecznych, piętnowano grzechy, pocieszano pozbawionych nadziei, atakowano zdróżne postępowanie duchownych, słowem: „nie było takiej dziedziny codziennej egzystencji, którą kaznodzieje pominęliby milczeniem”[57]. W przeciwieństwie do mnichów klasztornych, funkcjonujących w „odrębnym, samowystarczalnym świecie” podobnym do „wyspy na tle społeczeństwa”[58], bracia żebrzący przeznaczeni byli do „rzeczywistego komunikowania i wymiany z otaczającym społeczeństwem”[59]. Nie trzeba dodawać, że ich wygląd zewnętrzny – dokładnie opisany w II rozdziale franciszkańskiej *Reguły zatwierdzonej* – nie był tu sprawą drugorzędną, lecz istotnym elementem „inscenizacyjnym” konkretnej roli medialnej, zbliżającej mnichów żebrzących do popularnych heretyckich wędrownych kaznodziejów.

Rozmowy, kazania, publiczne przemówienia wygłaszane niekiedy przed szerokim gronem słuchaczy, zasiały w każdej duszy ziarno mające zakiełkować naśladownictwem Chrystusa i świętych, wewnętrzną pracą nad sobą, nad swoją wolą i sercem, nie ograniczając się jedynie do utartych formułek i pustych gestów. To wychowanie moralne osiągalne było przede wszystkim dzięki odwoływaniu się do *exemplum*, prostej, budującej i przekonywającej historii, która potrafiłaby umiejętnie pokierować świadomością[60].

Interesujące, że po upływie wieluset lat, gdy kaznodzieja prawdopodobnie utracił już swą funkcję orientowania jako medium ludzkie, inne medium – film – sięga i po formę kazania, i po kaznodzieję, i po odpowiednio dosadne *exempla*, konstruując nowoczesny obraz pogrążonego w moralnej apatii grzesznego miasta[61]. Jak mówi detektyw William Somerset, jeden z głównych bohaterów filmu *Seven* Davida Finchera, zabójca może „nauczać” niczym średniowieczny kaznodzieja ratujący przed zatraceniem w grzechu[62].

[57] A. Guriewicz, op. cit., s. 159 i n.

[58] G. Miccoli, *Mnisi*, w: *Człowiek średniowiecza*, op. cit., s. 60–61.

[59] Ibidem, s. 82.

[60] *Historia życia prywatnego*, t. 2: *Od Europy feudalnej do renesansu*, pod red. G. Duby, Ossolineum, Wrocław 1998, s. 563–564.

[61] „Somerset: I don't think I can continue to live in a place that embraces and nurtures apathy as if it was

a virtue”. Cytat ze ścieżki dźwiękowej filmu *Seven* (1995, USA), reż. David Fincher (01:25:38”–01:25:44”).

[62] Ibidem, 00:37:40”–00:37:57”: „Somerset: He's preaching. Mills: Punishing. Somerset: The sins were used in medieval sermons. There's seven cardinal virtues and seven deadly sins used as teaching tools. Mills: Yeah, yeah, yeah. Like in «The Parson's Tale» and Dante”.