

Oczywiście problem zakupów średniowiecznych książek w okresie wczesnonowożytnym nie dotyczy wyłącznie środowiska zakonnego. W księgozbiorach klasztornych znajdowały się przecież także rękopisy średniowieczne ofiarowane przez duchowieństwo diecezjalne. Na przykład, według J. D. Janockiego, w zbiorach miechowskich znajdować się miał kodeks z tekstem *Summa decretalium* zaopatrzoną w komentarz trzynastowiecznego archidiacona krakowskiego Mikołaja Polaka, przepisany w 1467 r. przez Wojciecha z Perugii. Kodeks ten został kupiony w 1534 r. przez kanonika sandomierskiego Tomasza z Oświęcimia, później znalazł się w zbiorach bożogrobców⁸¹⁴.

Podsumowując: księgozbiór klasztorny powiększany był i kształtowany na różne sposoby, jednak z wyraźną dominacją produkcji własnej skryptorium klasztornego. Teksty przepisywali i układali je w kodeksach zakonnicy, którzy tworzyli wewnątrz wspólnoty wyspecjalizowaną grupę. Przepisywanie tekstów, często na polecenie opata, miało wpływ na bibliotekę, ale także na przeobrażenia wspólnoty – podejmowanie reform czy przejmowanie nowych idei. Problem ten pojawia się przy okazji charakterystyki zasobu zbiorów klasztornych pod względem treści zawartych w rękopisach.

4.1.6. Księgozbiór / Księgozbiory

Biblioteka klasztorna to wydzielona przestrzeń w obrębie klasztoru, sala, w której przechowywano księgi wspólne⁸¹⁵. Oczywiście książki takie istniały od początku funkcjonowania każdego klasztoru, pierwotnie przechowywane w zakrystii lub w klasztornym skarbcu. Z czasem, wraz z przyrostem liczby woluminów, ale także pod wpływem nowych funkcji poszczególnych książek, następowało rozdzielenie księgozbioru na część niezbędną do sprawowania służby Bożej (księgi liturgiczne i memoratywne), przechowywaną w zakrystii, oraz część służącą innym funkcjom (nauczanie, formacja zakonników), przechowywaną w odrębnym miejscu, aczkol-

814 Zob. J. D. JANOCKI, *Ianociana*, t. 2, nr XCV, s. 190–191.

815 O bibliotekach średniowiecznych, sposobach ich organizacji przestrzennej oraz dekoracji zob. m.in. J. W. CLARK, *The Care of Books. An Essay on the Development of Libraries and Their Fittings, from the Earliest Times to the End of the Eighteenth Century*, Cambridge 1901; zob. też: B. H. STREETER, *The Chained Library. A Survey of Four Centuries in the Evolution of the English Library*, London 1931; E. LEHMANN, *Die Bibliotheksräume der deutschen Klöster im Mittelalter*, Berlin 1957; J. W. THOMPSON, *The Medieval Library*, New York 1957; J. F. O'GORMAN, *The Architecture of the Monastic Libraries in Italy 1300–1600. Catalogue with Introductory Essay*, New York 1972; A. PRACHE, *Bâtiments et décor*, [w:] A. VERNET (red.), *Histoire des bibliothèques françaises*, 1: *Les bibliothèques médiévales du VIe siècle à 1530*, Paris 2008, s. 467–482. W literaturze polskiej zob. opracowanie Biblioteki Kapitulnej w Gnieźnie – M. PRZYWECKA-SAMECKA, *Z dziejów najstarszych pomieszczeń bibliotecznych w Polsce. Biblioteka kapitulna w Gnieźnie*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Wrocławskiego, Seria A, Nr 38: Bibliotekoznawstwo, 3”, Wrocław 1962, s. 5–27.

wiek nieopodal kościoła⁸¹⁶. To rozdzielenie zbioru na kilka kolekcji w klasztorze – stosownie do sposobu użytkowania książek – znalazło swoje odzwierciedlenie w średniowiecznych katalogach, w których stosowano przede wszystkim podział „topograficzny”. W późnym średniowieczu, pod wpływem uniwersytetów, zaczęto stosować także inny podział książek, według dziedzin wiedzy⁸¹⁷. Z powodu braku średniowiecznych inwentarzy książkowych klasztorów polskich nie wiadomo, jaki sposób ułożenia książek przyjmowano – można domniemywać, że raczej był to układ topograficzny⁸¹⁸.

Z pewnością w klasztorach polskich istniała wydzielona przestrzeń, w której znajdowały się wnęki w ścianach bądź szafy z książkami (*armaria*). Na podstawie analogii z księgozbiorami zachodnimi przypuszczać można, że książki ułożone były na półkach, prawdopodobnie pionowo lub w wypadku książek z oprawami zaopatrzonymi w guzy – pionowo lub poziomo, lecz z odstępami między nimi⁸¹⁹. W późnym średniowieczu, pod wpływem mendikantów lub szkolnictwa uniwersyteckiego, również w zakonach mniszych wyodrębniona została czytelnia⁸²⁰.

W bibliotece znajdowały się zapewne drewniane pulpity z półkami, przy których stali lub siedzieli czytelnicy⁸²¹. Jak już podkreślano w literaturze, układ książek na pulpitych był przypadkowy, jedyną zwartą całość stanowiły rękopisy zawierające Pismo św. i komentarze⁸²². Tradycyjnie uważa się, że wszystkie książki na pulpitych były mocowane łańcuchem, co miało uniemożliwić ich wyniesienie. W wypadku kodeksów „warszawskich” – jakkolwiek możemy wnioskować jedynie na podstawie adnotacji badaczy – trzeba podkreślić, że katenaty występowały bardzo rzadko. Należy również zauważyć, że biblioteka nie była jedynym miejscem przechowywa-

816 Na planie modelowego założenia klasztorowego z ok. 816 r., pochodzącym z Sankt Gallen, skryptorium oraz biblioteka przylegały od strony północnej do prezbiterium, przeciwnie do zakrystii położonej od strony południowej – zob. H. HORAT, *Średniowieczna architektura opactwa Sankt Gallen*, [w:] W. VOGLER (wybór i oprac.), *Kultura opactwa Sankt Gallen*, Kraków 1999, s. 185–200.

817 Zob. A. DEROLEZ, *Les catalogues de bibliothèque*; D. NEBBIAI-DALLA GUARDA, *Classifications et classements*, [w:] A. VERNET (dir.), *Histoire des bibliothèques françaises*, 1: *Les bibliothèques médiévales du VIe siècle à 1530*, Paris 2008, s. 491–521.

818 Taki układ przyjęto m.in. w bibliotece klasztoru franciszkanów w Zgorzelcu – zob. W. MROZOWICZ, *O katalogach biblioteki franciszkanów zgorzeleckich*, s. 167–197. Natomiast w szesnastowiecznych katalogach zbiorów klasztornych występował już podział rzeczowy, zob. np. w odniesieniu do katalogu biblioteki benedyktynów tynieckich – K. ESTREICHER, *Katalog tyniecki*, „Rocznik Krakowski”, 37, 1965, s. 3–35.

819 James Clark przytoczył fragment czternastowiecznego zwyczajnika augustianów z Barnwell (w pobliżu Cambridge), gdzie znalazł się passus dotyczący wyglądu *armarium* – regału – zob. J. W. CLARK, *The care of books*, s. 71.

820 Zob. A. PRACHE, *Bâtiments et décor*, s. 472.

821 Już James Clark wyróżnił trzy etapy tworzenia wyposażenia bibliotecznego – system pulpitych ustawionych prostopadle do obu ścian, z przejściem pośrodku – *Lectern-system*, dominujący do 1600 r.; system *stall* (*Stall-system*); oraz stosowany w epoce nowożytnej *Wall-system*, czyli księgozbiór na regałach umieszczonych przy ścianach – zob. J. W. CLARK, *The care of books, passim*; zob. też A. ŚWIERK, *Średniowieczna biblioteka klasztoru kanoników regularnych*, s. 35.

822 Zob. np. A. ŚWIERK, *Średniowieczna biblioteka klasztoru kanoników regularnych*, s. 35.

nia katenatów, a właściwie byłoby to ostatnie miejsce w kościele i klasztorze, gdzie istniałaby taka potrzeba „zakuwania” ksiąg. Dostęp do biblioteki był ograniczony, a same zbiory – zabezpieczane przez sprawującego pieczę nad zbiorami bibliotekarza. Philippe Cordez wskazywał również na inne miejsca w obrębie kościoła i klasztoru: chór i zakrystię, gdzie zresztą przechowywano nie tylko księgi liturgiczne, służące do sprawowania codziennego oficjum, ale także słowniki i gramatyki łacińskie (np. *Catholicon* Hugutia z Pizy), stanowiące podręczną pomoc językową, oraz salę przeznaczoną na zebrania kapituły, gdzie „zakuwano” również książki zawierające teksty ważne dla wspólnoty, np. księgi przywilejów czy relacje o cudach⁸²³. Katenaty zatem znajdowały się raczej w miejscach bardziej dostępnych, skąd łatwiej można było wynieść książki. Z tej grupy rękopisów „warszawskich” można przytoczyć przykłady zarówno książki liturgicznej – dużego formatu (41,5 × 31,5 cm) antyfonarz z przełomu XV i XVI w., pochodzący z niezidentyfikowanego klasztoru benedyktyńskiego (Lat.F.v.I.96) – a więc księgi znajdującej się w chórze, jak też katenat z klasztoru cystersów w Koprzywnicy, zawierający przepisane w 1418 r. kazania Jakuba de Voragine (Lat.F.ch.I.149) – rękopis zapewne z klasztornej *armarium*. Obecność nielicznych ksiąg z łańcuchem w księgozbiornym klasztornym odnotowano w wypadku klasztoru cystersów w Henrykowie⁸²⁴. Możliwe, że nie była to sytuacja wyjątkowa, lecz stosowana powszechnie w klasztorach późnośredniowiecznych. Wymogi reguły dotyczące czytania, a także przemiana w sposobie lektury powodowały, że biblioteka klasztorna nie była zbiorem nienaruszalnym. Wynoszono z niej książki wypożyczane do cel oraz woluminy przeznaczone do lektury podczas zebrań i posiłków. Było to również miejsce, do którego trafiały książki już niepotrzebne z innych miejsc, np. z kościoła.

4.1.6.1. Księgi kościoła

Co najmniej dwa zbiory znajdowały się w obrębie kościoła – w zakrystii oraz w chórze. Były to księgi liturgiczne: chórowe – graduały i antyfonarze, psalterze, a także mszały, kolektarze, legendaria i inne – wszystkie księgi służące sprawowaniu służby Bożej i Mszy św.⁸²⁵

823 Zob. P. CORDEZ, *Le lieu du texte. Les livres enchaînés au Moyen Âge*, „Revue Mabillon”, 17 (78), 2006, s. 75–103.

824 Zob. K. BOBOWSKI, E. RATAJCZAK, *Biblioteka klasztoru cystersów w Henrykowie (na podstawie zbiorów Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu)*, [w:] A. M. WYRWA, J. DOBOSZ (red.), *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej. Materiały z konferencji odbytej w klasztorze oo. Cystersów w Krakowie Mogile z okazji 900 rocznicy powstania Zakonu Ojców Cystersów, Poznań – Kraków – Mogiła 5–10 października 1998*, Poznań 2000, s. 396.

825 O kodeksach tego typu zob. A. HUGHES, *Medieval Manuscripts for Mass and Office. A Guide to Their Organization and Terminology*, Toronto 1982 (reprint 1986, 2004). W odniesieniu do cystersów zob. podsta-

Z powodu braku zachowanych kodeksów, a także wobec problemów z określeniem proveniencji średniowiecznej tego typu ksiązek ze zbiorów przedwojennej Biblioteki Narodowej można jedynie stwierdzić, że w klasztorach polskich podejmowano próby dostosowywania tekstów liturgicznych do nowych potrzeb, wynikających np. z reform wewnątrz klasztorów. Przykładem może być działalność wspomnianego benedyktyna Mikołaja z Wielkiego Koźmina z drugiej połowy XV w., który według słów biografy miał przepisywać najważniejsze księgi liturgiczne klasztoru świętokrzyskiego: mszały, psalterze, antyfonarze, kolektarze, legendarze i rubrycele, jednocześnie je poprawiając, dążąc do nadania im jednolitej formy⁸²⁶.

Nie wiadomo, czy do zbiorów kościoła znajdujących się w zakrystii zaliczyć także można kodeksy zawierające opis sprawowania ceremonii w roku kościelnym przez zakonników – ceremoniały (*Caeremoniale*). Problem w tym, że tego typu zalecenia znajdowały się również w zwyczajnikach, przechowywanych w kapitulach. Odnotować w tym miejscu można interesujący kodeks piętnastowieczny, zawierający *Caeremoniale* zakonne obowiązujące w klasztorze benedyktynów w Melku. Niestety, brak informacji o proveniencji średniowiecznej uniemożliwia stwierdzenie, czy kodeks ten pochodził z jednego z klasztorów polskich; w czasach nowożytnych znajdował się w Bibliotece Załuskich (Lat.O.ch.I.9). Innym przykładem – z klasztoru cystersów koprzywnickich – może być wspomniany wyżej kodeks przepisany przez Mikołaja Furmana (Surmana), zawierający stworzone przez niego kompendium klasztornej służby Bożej (*Compendium ordinis cisterciensis de divino officio* – Lat.F.ch.I.162) – prawdopodobnie również świadectwo próby ujednoczenia liturgii klasztornej.

Średniowieczne księgi liturgiczne, nie tylko ze zbiorów klasztornych, spotkał smutny koniec. W epoce nowożytnej, wraz z ujednoczeniem liturgii po soborze trydenckim, stały się zbędne. Część z nich została przeniesiona do biblioteki klasztornej, natomiast jakaś ich część – problem nie został jeszcze gruntownie przebadany – posłużyła jako materiał do opracowań rękopisów i ksiązek drukowanych.

4.1.6.2. Księgi kapitulne

W kapitulach i refektarzach znajdowały się księgi wykorzystywane w czasie zebrań i posiłków. W czasie codziennych zebrań wspólnoty klasztornej odczytywano fragment reguły zakonnej oraz martyrologium. Wspominano również każdego dnia osoby zmarłych – zakonników i świeckich – dobroczyńców klasztorów, wykorzystując różnego typu listy zmarłych: *libri mortuorum*. Niezbędne teksty zbie-

wowe studium Franciszka Wolnika – F. WOLNIK, *Liturgia śląskich cystersów w średniowieczu* (Uniwersytet Opolski – Wydział Teologiczny, Opolska Biblioteka Teologiczna, 52), Opole 2002.

826 Zob. *Vita fratris Nicolai de Magna Kosmin*, s. 846.

rane były w jeden wolumin. Istnienie takich rękopisów poświadczono jest od co najmniej IX w., choć sama nazwa *Liber capituli* stosowana była dopiero od XIII stulecia⁸²⁷. Przykładem takiej kolekcji może być kodeks dominikanów lwowskich z przełomu XV i XVI w., w którym po tekście reguły znalazły się konstytucje dominikańskie, *officium mortuorum*, martyrologium, *ordo officii*, lekcje ewangeliczne na cały rok oraz nekrolog klasztoru (BN 12507 III)⁸²⁸. Inny kodeks tego typu, niestety niezachowany – ale na szczęście opracowany edytorsko – pochodził z klasztoru benedyktynów w Lubiniu – był to tzw. *Liber antiquitatum monasterii Lubinensis* (Lat.Q.v.I.168). Wspomnieć również można o analogicznym rękopisie piętnastowiecznym z klasztoru cystersów w Łądzie⁸²⁹.

Prawdopodobnie również na użytek zebrań wspólnoty powstał kodeks z klasztoru benedyktynów w Sulejowie, datowany na koniec XV w. W rękopisie tym po tekście reguły znalazła się bulla Aleksandra VI dotycząca prawa opatów sulejowskich do używania pontyfikałów, statuty zakonne oraz zwyczajnik klasztorny – *liber usuum* (Lat.F.ch.I.367).

Znacznie bardziej różnorodna pod względem treści była lektura w czasie posiłków. Zalecenia dotyczące odczytywanych przez lektora treści znalazły się w statutach i konstytucjach wszystkich zakonów. Zasadniczo odczytywano Pismo św., ponadto teksty Ojców Kościoła (oczywiście zalecone przez regułę benedyktyńską *Collationes* Jana Kasjana, ale także homilie i komentarze Grzegorza Wielkiego, Orygenesesa, Hieronima i Augustyna) czy dzieła hagiograficzne⁸³⁰.

Oczywiście w obrębie poszczególnych zakonów, a nawet klasztorów istniały różnice w doborze tekstów, np. w klasztorze kanoników regularnych w Trzemesznie czytano do śniadania i obiadu teksty Pisma św., *Moralia* i *Homiliae* do Księgi Eze-

827 Zob. J. VEZIN, *Problèmes de datation et de localisation des livres de l'office de prime*, [w:] K. SCHMID, J. WOLLASCH (red.), *Memoria. Der Geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter* (Münstersche Mittelalter-Schriften, 48), Münster 1984, s. 613–624; J.-L. LEMAÎTRE, «*Liber capituli*», s. 625–648. O czytaniu w czasie posiedzeń kapituły u cystersów zob. F. WOLNIK, *Liturgia śląskich cystersów*, s. 511.

828 Zob. J. KALISZUK, *Liber mortuorum dominikanów lwowskich*, s. 1–10.

829 *Martyrologium Romanum ac Ordinis s. Benedicti Cisterciensium de Landa cum Calendario et Regula s. Benedicti* – Włocławek, Biblioteka Seminarium Duchownego, sygn. 83. O memoracji u cystersów zob. M. KACZMAREK, *Rozwój liturgii memoratywnej u cystersów od form prostych do w pełni wykształconego nekrologu*, [w:] J. STRZELCZYK (red.), *Dzieje i kultura artystyczna i umysłowa polskich cystersów od średniowiecza do XVIII wieku. Materiały trzeciego ogólnopolskiego sympozjum naukowego zorganizowanego przez Instytut Historii UAM, Poznań 27–30 września 1993*, „Nasza Przeszłość”, 83, 1994, s. 281–293.

830 T. WEBBER, *Reading in the Refectory. Monastic Practice in England, c. 1000 – c. 1300*, London University Annual John Coffin Memorial Palaeography Lecture, 18 February 2010, revised text 2013 (https://www.academia.edu/9489001/Reading_in_the_Refectory_Monastic_Practice_in_England_c._1000-c.1300, dostęp: 9.01.2016) – także literatura. O lekturach cystersów zob. F. WOLNIK, *Liturgia śląskich cystersów*, s. 512–514. Analizę zrehabilitowanej późnośredniowiecznej listy lektur *in refectorio* z założonego w 1389 r. klasztoru kanoników regularnych w Zevenborren (Sept-Fontaines, diec. Cambrai) przeprowadził Albert Derolez – zob. A. DEROLEZ, *A Late Medieval Reading-List of the Priory of Zevenborren near Brussels*, [w:] R. DE SMET, H. MELAERTS, C. SAERENS (red.), *Studia varia Bruxellensia ad orbem Graeco-Latinum pertinentia*, Louvain 1987, s. 21–27; T. KOCK, *Die Buchkultur der Devotio moderna*, s. 148–176, s. 340–349 (tamże edycja tekstu).

chiela autorstwa Grzegorza Wielkiego, *Historia scholastica* Piotra Komestora oraz *Meditationes de vita Christi* Ludolfa z Saksonii. W trakcie wieczery czytano tam *Vitae patrum*, *Wyznania* św. Augustyna lub *Soliloquia*, *De summo bono* Izydora z Sewilli, lub inne teksty, jak np. *Postyllę* Mikołaja z Liry⁸³¹.

O lekturach w refektarzu klasztorów benedyktyńskich dowiadujemy się z list książek przeznaczonych do lektury w czasie posiłków opublikowanych przez Donatellę Nebbiai-Dalla Guarda⁸³². Listy te – pochodzące z dziewięciu klasztorów – odnoszą się do okresu od XII do XIV w. Niektóre z tych wykazów ułożone zostały, jak ujęła to Nebbiai-Dalla Guarda, w formie *kalendarza bibliograficznego* (*calendrier bibliographique*), w którym zalecano odczytywanie konkretnych tekstów w odpowiednim okresie roku. Wśród czytanych tekstów dominowały utwory patrystyczne: *Collationes* i *De institutis coenobiorum* Jana Kasjana, homilie, *Dialogi* i *Moralia in Job* Grzegorza Wielkiego, utwory Hieronima (komentarze biblijne i kazania), Izydora z Sewilli (*De summo bono*), Augustyna (także ps.-Augustyna), Jana Chryzostoma (kazania, ale także *De reparatione lapsi* i *De compunctione*)⁸³³, czytano też żywoty świętych (*Passionale*) i teksty późniejszych autorów, m.in. *Diadema monachorum* Smaragda, Piotra Damianiego, Bernarda z Clairvaux i *De clauastro animae* Hugona z Fouilloy⁸³⁴.

Wymienione teksty spotykamy także w klasztorach polskich, tu odnotować warto tylko, że *Vitae patrum* znajdowało się w 8 przekazach, *Moralia* Grzegorza Wielkiego – w 9, *Soliloquia* Augustyna – w 11, *De summo bono* Izydora z Sewilli – aż w 19, zaś *Meditationes de vita Christi* Ludolfa z Saksonii w 9 rękopisach.

Oczywiście, ponownie z powodu braku samych kodeksów trudno stwierdzić, które rękopisy wykorzystywano w refektarzu. Teresa Webber wskazała, że choć niektóre kodeksy niekiedy były oznaczane *ad mensam* lub *pro mensa*, to jednak trudno potwierdzić z całą pewnością takie właśnie użytkowanie książek. Pewną wskazówką w wypadku ksiąg biblijnych może być ich dobór i układ w kodeksach, np. *Heptateuch* odczytywany był w okresie od siedemdziesiąticy do piątej niedzieli Wielkiego Postu, następnie czytano księgi Jeremiasza i Lamentacje, od Wielkanocy do oktawy Zesłania Ducha Św. czytano Dzieje Apostolskie, listy kanoniczne i Apokalipsę, do początków sierpnia Księgi Królewskie i Kroniki, w sierpniu Księgę Mądrości, we wrześniu księgi Hioba, Tobiasza, Judyty, Estery i Ezdrasza, w październiku Księgi Machabejskie, w listopadzie księgi prorockie: Ezechiela, Daniela i proroków mniejszych, w czasie adwentu Księgę Izajasza, zaś w okresie

831 Zob. R. MARCINIAK, *Piętnastowieczny regulamin biblioteczny*, s. 228.

832 Zob. D. NEBBIAI-DALLA GUARDA, *Les listes médiévales de lectures monastiques*, „Revue Bénédictine”, 96, 1986, s. 271–326.

833 Donatella Nebbiai-Dalla Guarda sporządziła wykaz autorów czytanych w klasztorach tekstów – zob. *ibidem*, s. 313–314.

834 Zob. np. czternastowieczny wykaz z klasztoru w Saint-Wandrille – wyd. w: *ibidem*, s. 309–312.

między Objawieniem Pańskim i przedpościem (*Septuagesima*) – listy św. Pawła⁸³⁵. Można więc podejrzewać, że dobór i układ poszczególnych ksiąg Pisma św. w rękopisach wskazywać może na wykorzystywanie tych kodeksów w refektarzu. Zatem na przykład czternastowieczny kodeks z biblioteki bożogrobców miechowskich, zawierający niektóre księgi Starego Testamentu (głównie z Pięcioksięgu), mógł być używany jako lektura podczas posiłków (Lat.F.v.I.61). Kwestia ta wymaga dalszych badań, w tym miejscu warto odnotować, że w zbiorach klasztornych znajdowały się także rękopisy, które zawierały księgi biblijne w charakterystycznym układzie (*Ecclesiastes, Sapientiae, Cantica canticorum, Ecclesiasticus*), wskazującym na możliwą lekturę w konkretnym okresie roku (sierpień?). Dołączone do nich były inne teksty, jak m.in. *De viris illustribus* św. Hieronima, *Ymago mundi*, *De diligendo Dei* Bernarda z Clairvaux i kazania. Tam też wpisywano ręką późniejszą, bo szesnastowieczną, noty różnej treści, co dodatkowo wskazywałoby na długotrwałe użytkowanie tych rękopisów⁸³⁶. Nie wiadomo, czy te właśnie kodeksy wykorzystywane były przez lektora, równie możliwa jest hipoteza o przepisaniu tych tekstów z pełniącego tę funkcję wzorca.

Interesujące i szczegółowe informacje dotyczące metody odczytywania tekstu przez lektora znaleźć można w późnym, bo pochodzącym z pierwszej połowy XVI w. bernardyńskim podręczniku dla nowicjuszy autorstwa Innocentego z Kościana: *Manuale instructionis novitiorum*. Według autora wyznaczony lektor miał czytać tekst w języku łacińskim, tłumacząc dla osób nieznających tego języka na język polski. Co miesiąc czytano regułę – przy obiedzie po łacinie, zaś przy kolacji po polsku. Lektor miał czytać głośno i wyraźnie, ale nie podnosić głosu, gdyż słuchacze mogliby popaść w zdumienie, przerażenie i gotowi byliby uciekać. Miał czytać bez pośpiechu i jąkania, z akcentami i przerwami. Miał unikać wszystkiego, co mogłoby wzbudzić śmiech, a zwłaszcza w sytuacji, gdy przełożony poleciłby przetłumaczyć tekst na polski (*si prelatus iubet aliquid exponere in vulgari propter simplices*). Miejsce w tekście, na którym zakończono danego dnia czytanie, miało być oznaczane nie za pomocą znaku w kodeksie poczynionym piórem, palcem (paznokciem) czy nożykiem (*non incausto, non digito aut cultello*), lecz odpowiednim znakiem w rejestrze – pergaminowym rotulusie (*sed signo posito in registro in rotulo pergameneo*). Po zakończeniu lektury książka była zamykana na klucz w pulpicie. Widoczna jest także troska nie tylko o książkę (co nie dziwi w wypadku czytania w refektarzu – lektor miał mieć umyte ręce i nie dotykać książki bezpośrednio dłońmi, lecz przez serwetę), ale także o doznania słuchających (lektor nie powinien wyciągać nóg poza pulpit, zrzuciwszy treпки (*deposite calopediis*), by nie wzbudzać

835 Zob. T. WEBBER, *Reading in the Refectory*, s. 20–21; F. WOLNIK, *Liturgia śląskich cystersów*, s. 512.

836 Np. Lat.F.ch.I.141 z klasztoru świętokrzyskiego, Lat.F.ch.I.188 z klasztoru koprzywnickiego, gdzie również Księga Hioba i Księga Psalmów (dar).

obrzydzenia)⁸³⁷. Jednocześnie odnotować trzeba, że zalecenia te – zwłaszcza dotyczące mycia rąk – w praktyce nie były chyba zbyt rygorystycznie przestrzegane, czego świadectwem są zabrudzenia pozostawione na brzegach kart w kodeksach.

4.1.6.3. Księgi „biblioteczne”

Wreszcie trzecią, największą grupą książek klasztornych był zbiór przechowywany we właściwej bibliotece. Ten księgozbiór klasztorny to przede wszystkim miejsce wiedzy, przekazywania określonych treści, związanych zarówno z edukacją intelektualną, jak i odpowiednią formacją duchową zakonników.

W późnym średniowieczu można spróbować uchwycić idealny księgozbiór klasztorny – były bowiem w każdym klasztorze nie tylko teksty liturgiczne czy z zakresu tematyki biblijnej, ale przede wszystkim traktaty teologiczne, wpływające na rozwój indywidualny zakonnika, pomagające realizować określony model pobożności i życia zakonnego. Księgozbiory klasztorów polskich nie odbiegały pod względem zawartości od zbiorów innych klasztorów. Modelowy zbiór klasztorny w późnym średniowieczu obejmował takie traktaty jak: z zakresu bibliistyki – komentarze i postylle Hugona de Sancto Caro czy Mikołaja z Liry; z teologii – m.in. *Liber sententiarum* Piotra Lombarda, *Summa theologica* Tomasza z Akwinu, *Breviloquium* św. Bonawentury, *Manipulus florum* Tomasza z Irlandii, *Compendium theologiae veritatis* Hugona Ripelina, *De claustro animae* Hugona de Fouillois, *Meditationes de vita Christi* Ludolfa z Saksonii, *Repertorium morale* Piotra Berchoriusa (Bersuire’a), *Legenda aurea* Jakuba de Voragine, *Doctrinale* Aleksandra de Villa Dei, *Ars grammatica* Papiasza, *Catholicon* Jana Balbi, *Speculum historiale* Wincentego z Beauvais, ponadto utwory autorów antycznych, teksty z zakresu prawa kanonicznego: *Dekret* Gracjana, *Dekrety* (*Liber Sextus*, *Klementyny*, *Ekstrawaganty*), *Ordo iudicarius*, *Speculum iudiciale* Wilhelma Durandi, *Summa de casibus conscientiae* Bartłomieja de San Concordio, *Summa de poenitentia et matrimonio* Rajmunda de Pennaforte, podręczniki pastoralne, jak np. *Manipulus curatorum*, oraz – niekiedy – traktaty z zakresu prawa rzymskiego⁸³⁸.

W każdym zakonie podkreślany był obowiązek indywidualnej lektury zakonników. Lektura ta pełniła w społeczności mniszej różnorakie funkcje. Przede wszystkim czytanie – na równi z modlitwą i medytacją – było jedną z praktyk ascetycznych,

837 Zob. INNOCENTIUS A COSTEN, *Manuale instructionis novitiorum*, rękopis BN BOZ 555, k. 16r–107r, tu k. 91r–95v: *De lectore mense in ordine nostro et lectione*. Gruntowne studium życia w klasztorze bernardyńskim, opracowane na podstawie *Manuale*, zob. K. KANTAK, *Życie wewnętrzne bernardyńców w dobie przedreformacyjnej*, „Collectanea Theologica”, 10, 1929, s. 323–324.

838 O takim kształcie typowego księgozbioru zakonnego w późnym średniowieczu pisała Monique-Cécile Garand – zob. M.-C. GARAND, *Les anciennes bibliothèques du XIIIe au XVe siècle*, [w:] A. VERNET (red.), *Histoire des bibliothèques françaises*, 1: *Les bibliothèques médiévales du VIe siècle à 1530*, Paris 2008, s. 69–70.

które miały na celu realizację powołania zakonnego: osiągnięcie ewangelicznej doskonałości i mądrości (*sapientia*)⁸³⁹. Ale lektury niezbędne były również w prawidłowym sprawowaniu służby Bożej. Niektóre księgi służyły nauce czytania, jak np. psalterze. Niezbędne w nauczaniu języka łacińskiego były także teksty autorów starożytnych. Oprócz tego potrzebne były książki do pogłębionego zrozumienia Pisma św. oraz świata widzialnego, postrzeganego w kategoriach teologicznych, jako dzieło Boga. Odpowiednie teksty były niezbędne w pełnieniu posługi duszpasterskiej. Wreszcie, *last but not least*, książki służyły wzniosłej rozrywce, godnej osoby duchownej. Funkcja ta jest trudna do uchwycenia, możemy się domyślać, że niektóre teksty hagiograficzne czy geograficzne nie tylko były zbiorem opowieści umoralniających, ale także, poprzez np. egzotykę tematu, zaspokajały ciekawość.

Lektura indywidualna zakonników, jak można się domyślać, odbywała się w bibliotece, ale prawdopodobnie częstą praktyką było też samodzielne czytanie w celi. W wypadku kanoników regularnych można przytoczyć przykład klasztoru czerwńskiego – każdy kanonik miał w dormitorium co najmniej dwa teksty: regułę św. Augustyna oraz *De imitatione Christi* przypisywane Tomaszowi à Kempis⁸⁴⁰.

Wspólnoty rządzące się *Regułą św. Benedykta* wymagały indywidualnej lektury zakonników, książek wypożyczanych w czasie Wielkiego Postu⁸⁴¹. O sposobie wypożyczeń książek i doborze lektur w kręgu benedyktyńskim wiadomo z kilku zachowanych list wypożyczeń z Cluny (z 1042 i 1252 r.), Farfy (z połowy XI w.) oraz angielskiego opactwa w Thorney (z lat 1324–1330). Wyjątkowe są zwłaszcza listy z ostatniego z wymienionych klasztorów, nie tylko dlatego, że są najpóźniejsze, ale również dlatego, że są to listy coroczne, umożliwiające porównanie lektur mnichów rok po roku. Gruntowna analiza tych list, dokonana przez Richarda Sharpe'a, przyniosła dość nieoczekiwane wyniki⁸⁴². Okazało się, że listy, zapisane na jednym arkuszu pergaminu (wykorzystanym później jako wyklejka w oprawie rękopisu), sporządzane były przez kantora. Kantor wydawał zakonnikom książki według kolejności zasiadania w kapitule, począwszy od opata i przeora. Co interesujące, na 38 członków wspólnoty książki wypożyczyło tylko 27 – pozostali przebywali w tym okresie prawdopodobnie w prepozyturze w Deeping. Inna zaskakująca konkluzja Sharpe'a dotyczyła wielkości wypożyczanego zbioru. Blisko 30 mnichów czytało w ciągu kilku lat raptem ok. 45 tytułów, przy czym znaczna część czytała ciągle jeden tekst. Sharpe zwrócił uwagę, że książki przydzielał kantor, biorąc pod uwagę wykształcenie mnicha. Wpływ na czas lektury miały również inne czynniki, jak

839 Zob. pracę zbiorową G. FERZOCA, C. MUESSIG (red.), *Medieval Monastic Education*, London-New York 2000 i tamże m.in. ważne studium Berta Roesta w odniesieniu do franciszkanów – B. ROEST, *Franciscan Educational Perspectives. Reworking Monastic Traditions*, [w:] *ibidem*, s. 168–181.

840 Zob. M. STAWSKI, *Opactwo czerwńskie*, s. 289.

841 Zob. K. CHRIST, *In caput Quadragesimae*, „Zentralblatt für Bibliothekswesen”, 60, 1943, s. 33–59.

842 Zob. R. SHARPE, *Monastic Reading at Thorney Abbey, 1323–1347*, „Traditio”, 60, 2005, s. 243–278.

wielkość tekstu, stopień jego trudności oraz trudno uchwytno źródłowo nawyki czytelnice i obciążenia zakonników innymi pracami (np. opat czytał przez sześć lat rękopis określony jako *Decreta*). Wśród wymienionych lektur dominowały teksty teologiczne, od stosunkowo prostych, jak komentarze do Modlitwy Pańskiej czy *Sententiae* Izydora z Sewilli, poprzez *De sacramentis christianae fidei* Hugona ze Św. Wiktora i listów Augustyna, do *Liber concordanciarum*. Nie zabrakło jednak również tekstów poświęconych historii Kościoła, jak łaciński przekład *Ecclesiastica historia* Euzebiusza z Cezarei czy *Historia scholastica* Piotra Komestora. Skoro jednak zakonnicy czytali ten sam tekst przez kilka lat, to czy oznaczało to, że trzymali rękopis w celach, okazując go corocznie w czasie ceremonii wypożyczenia? Na podstawie zwyczajników benedyktyńskich Sharpe stwierdził, że mnisi nie zabierali przydzielonych im książek do cel, lecz rękopisy przechowywane były w szafie do codziennego użytku, łącznie z księgami chórowymi, zamykane na klucz przez kantora. Nie ma jednak podstaw do wnioskowania, że były odrębnym księgozbiorem, wydzielonym ze zbioru głównego. Ustalenia Richarda Sharpe'a, jakkolwiek odnoszą się do sytuacji z pierwszej połowy XIV w., rzuciły nowe światło na księgozbiory klasztorne. Do funkcjonowania wspólnoty i wypełniania wymogów reguły niepotrzebne były wielkie biblioteki. W wypadku klasztorów polskich, w których znajdowało się kilkunastu–kilkudziesięciu zakonników, wystarczający był księgozbiór podobnej wielkości.

Czytanie w celach – czytanie ciche – mogło w niektórych wypadkach być źródłem zagrożenia dla całej wspólnoty. We wspomnianym wyżej bernardyńskim *Manuale* Innocentego z Kościana, przy fragmencie dotyczącym spania braci i zawierającym zakaz wnoszenia świecy do celi, odnotowano *exemplum*: oto w 1514 r. w konwencji bernardynów w Kościanie bratu, który leżał w łóżku i czytał, zapalił się od iskry siennik i poduszka. Podobna sytuacja zdarzyła się kaznodziei w konwencji w Świętej Katarzynie koło Bodzentyna pod Łysicą (*in loco s. Katherine in heremo*)⁸⁴³. Nie wiadomo, czy efektem takiej nieostrożności zakonnika był pożar klasztoru, niemniej sam fakt funkcjonowania takiej historii o charakterze dydaktyczno-moralizatorskim w podręczniku kształcenia nowicjuszy świadczy o powszechności praktyki czytania indywidualnego w celach, prawdopodobnie – zwłaszcza w okresie zimowym – przy świecy.

Określenie, jakie książki należały do poszczególnych bibliotek klasztorów polskich, i wyciąganie na tej podstawie wniosków ogólnych byłoby zbyt nużące i w efekcie dałoby fałszywy obraz, odmalowany wyłącznie na podstawie tych rękopisów średniowiecznych, które zachowały się w epoce nowożytnej. Nie dysponujemy przecież późnośredniowiecznymi inwentarzami książek z tych klasztorów, choć wiadomo, że katalogi takie były tworzone, jak w wypadku katalogu biblioteki klasztoru świętokrzyskiego z połowy XV w. Z tego też względu warto przenieść

843 Zob. INNOCENTIUS A COSTEN, *Manuale*, k. 75r; K. KANTAK, *Życie wewnętrzne bernardynów*, s. 327.

punkt ciężkości z analizy treści księgozbiorów klasztornych na sposób korzystania z tekstów przez zakonników w późnym średniowieczu. Innymi słowy, zasadniczym problemem nie jest to, co zakonnicy w późnym średniowieczu czytali, lecz w jaki sposób to czynili⁸⁴⁴. Przyjęty sposób czytania tekstu wpływał bowiem na dobór treści w kręgu zakonnym.

Ogólnie przyjmuje się, że wczesnośredniowieczną *lectio divina* – jedną z praktyk ascetycznych, polegających na czytaniu na głos, połączonym z kontemplacją i modlitwą – zastąpiła w XII–XIII w. *lectio scholastica*: wykształcony w kręgu szkolnym sposób pośpiesznego czytania fragmentów tekstu, ale także model czytania krytycznego i spekulatywnego. Zauważono jednak, że *lectio divina* nie zanikła w późnym średniowieczu, lecz została przekształcona w *lectio spiritualis* – sposób lektury cichej, połączonej z indywidualnym rozwojem duchowym czytelnika. W opublikowanym w 1993 r. komentarzu do *Didascaliconu* Hugona ze Św. Wiktora austriacki filozof i ksiądz katolicki Ivan Illich zauważył, że w połowie XII w. Hugon postrzegał czytanie jako aktywność monastyczną – rozwój osobisty prowadzący do mądrości, by zacytować słowa św. Bonawentury: *per scientiam et sanctitatem ad sapientiam*⁸⁴⁵. Illich podkreślił też znaczenie tego sposobu czytania w późnośredniowiecznym monastycyzmie europejskim, pisał, że dla zakonnika czytanie nie było tylko jedną z czynności, ale sposobem życia (*a way of life*); czytanie wpływało na wszystkie czynności zakonnika, żyjącego według reguły; wreszcie, czytanie „impregnowało” jego dni i noce⁸⁴⁶.

Trudno określić precyzyjnie, co oznaczało czytanie duchowe – *lectio spiritualis*. Badacze zazwyczaj definiują ten model na podstawie różnic między tą formą lektury a *lectio divina*⁸⁴⁷. Interesujące uwagi zamieścił zwłaszcza Brian Stock, który podkreślił, że *lectio divina* nie była interpretacją tekstu, odmianą egzegezy, hermeneutyki czy teologii, lecz praktyką kontemplacyjną⁸⁴⁸. Z czasem refleksja nad tym sposobem lektury i wpływem zinternalizowanych tekstów i obrazów doprowa-

844 Był to jeden z ważniejszych aspektów fragmentu *Hexaameronu* św. Bonawentury napisanego w 1273 r. – zob. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaameron*, [w:] *S. Bonaventurae Opera omnia*, vol. 5, Quaracchi 1889 *Collatio XLX*, s. 419–424. O sposobie lektury (*lectio spiritualis*) i edukacji zakonników według Bonawentury zob. J. M. HAMMOND, *Contemplation and the Formation of the «Vir Spiritualis» in Bonaventure's «Collationes in Hexaameron»*, [w:] T. J. JOHNSON (red.), *Franciscans at Prayer* (The Medieval Franciscans, 4), Leiden-Boston 2007, s. 123–165.

845 Zob. I. ILLICH, *«In the Vineyard of the Text». A Commentary to Hugh's «Didascalicon»*, Chicago-London 1993.

846 Zob. *ibidem*, s. 58–59.

847 Podstawowym studium dotyczącym *lectio divina* jest wydana w 1957 r. praca Jeana Leclercqa – zob. J. LECLERCQ, *Miłość nauki a pragnienie Boga*.

848 Zob. B. STOCK, *After Augustine. The Meditative Reader and the Text*, Philadelphia 2001, zwłaszcza s. 101–114. Ustalania B. Stocka przyjęła Jennifer Bryan, podkreślając intymność relacji czytelnika z tekstem i wpływ tego sposobu czytania na czytelnictwo eremitów i kobiet w późnośredniowiecznej Anglii – zob. J. BRYAN, *Looking inward. Devotional Reading and the Private Self in Late Medieval England*, Philadelphia 2008.

dziła do wykształcenia *lectio spiritualis* jako innego modelu czytania, ale również w kontekście kontemplacji. Wśród cech tego sposobu lektury dostrzeżono przede wszystkim zinternalizowanie tekstu, związane z zapamiętaniem (z wykorzystaniem technik mnemotechnicznych), przemianą tekstu w pokarm duchowy (czytanie określone było w kategoriach jedzenia) i wreszcie „przeżucie” – przemyślenie tak dogłębne, że umożliwiające przywołanie tekstu z pamięci⁸⁴⁹. Co interesujące, w wypadku *lectio spiritualis* warunkiem koniecznym nie była fizyczna obecność czytanego tekstu, refleksja skoncentrowana była raczej na zbiorze słów czy obrazów, które gromadziły się w czasie lektury lub po niej. W konsekwencji takie czytanie było praktyką samodoskonalenia się, aspektem rozwoju duchowego czytelnika. Istotnym elementem lektury były emocje wywoływane przez tekst i związaną z nim refleksję. W przytoczonej przez Stocka definicji nowożytnej (ukutej w 1613 r. przez jezuitę Jakuba Alvareza de Paz) praktyka ta została określona jako aktywność podejmowana przy lekturze tekstów mistycznych i traktatów duchowych (*mysticos libros et spirituales tractatus*); w jej ramach czytelnik poszukiwał nie tylko informacji na temat kwestii duchowych (*rerum spiritualium notitiam*), ale zwłaszcza związanych z nimi smaku i emocji (*earum gustum et affectum*)⁸⁵⁰.

Na marginesie warto dodać, że czytanie duchowe (*lectio spiritualis*) nie tylko wywarło wpływ na rozwój literatury w językach rodzimych, ale także – jak wskazywał w jednym z esejów Ivan Illich – było jedną z głównych kwestii dotyczących zakonników, poruszaną przez czołowych teologów i reformatorów kościelnych od XIII do XV w., takich jak np. Gerard Groote czy Jan Gerson⁸⁵¹.

Odpowiednie wskazania co do treści lektur, które miały wywierać wpływ na formację duchową zakonników, znalazły się m.in. w tekstach dominikańskich. Już w XIII w. Humbert de Romanis zalecał, aby mistrz nowicjatu wykorzystywał do zbudowania i umocnienia nowicjuszy (*ad informationem et inflammationem et corroborationem*) następujące teksty: *De disciplina* Hugona ze Św. Wiktora, *De clastro animae*, *Meditationes* św. Bernarda, *Meditationes et Orationes* św. Anzelma, *Confessiones* św. Augustyna oraz jego *Abbreviata* i *Florigerus*, nadto *Collationes et Vitae et Dicta Patrum*, *Passiones et Legendae Sanctorum*, przypisany św. Bernardowi list – *Epistola ad Fratres de Monte Dei*, jak też *De gradibus superbie*, *De*

849 Zob. S. CORBELLINI, M. HOOGVLIET, B. RAMAKERS (red.), *Discovering the Riches of the Word. Religious Reading in Late Medieval and Early Modern Europe* (Intersections. Interdisciplinary Studies in Early Modern Culture, 38), Leiden-Boston 2015, s. 1–17.

850 Zob. D. ÁLVAREZ DE PAZ, *De exterminatione Mali et Promotione Boni libri quinque*, Lyon 1613, lib. 3, pars. V, sect. II, cap. II: *De lectione spirituali*, s. 964a; B. STOCK, *After Augustine*, s. 107.

851 Zob. I. ILLICH, *Lectio divina*, [w:] U. SCHAEFER (red.), *Schriftlichkeit im frühen Mittelalter*, Tübingen 1993, s. 32–33. O wpływie czytania duchowego na różne aspekty życia świeckich w okresie od XIV do XVII w. zob. zbiór studiów: S. CORBELLINI, M. HOOGVLIET, B. RAMAKERS (red.), *Discovering the Riches of the Word*, Leiden-Boston 2015.

diligendo Deo, liber Balaam, Tractatus de vitiis et virtutibus i inne podobne dzieła (*et similia*)⁸⁵².

Z kolei franciszkanin św. Bonawentura, który dzielił czytanie i kontemplację na intelektualne (*intellectus mentis*) i uczuciowe (*affectus mentis*) – oba sposoby niezbędne duchownemu, zalecał oprócz Pisma św. – źródła i celu mądrości zakonnej – jako teksty dodatkowe: niezbędne do zrozumienia Pisma św. komentarze Ojców Kościoła (Augustyna, Hieronima i in.) określone jako *originalia Sanctorum* oraz teksty magistrów i filozofów: *summae magistrorum*. Zalecał przy tym ostrożność wobec dzieł filozoficznych, dodając, że w pierwotnym Kościele księgi filozoficzne były palone. Za potrzebne w kształtowaniu odpowiedniego trybu życia niezbędnego do odpowiedniego studiowania Pisma św. Bonawentura uznał żywoty świętych⁸⁵³.

Problem doboru lektury zakonnej był również przedmiotem listu teologa paryskiego Jana Gersona do kartuza z Grande Chartreuse z 9 lipca 1426 r.⁸⁵⁴ List ten był odpowiedzią na dwa pytania zakonnika: 1. czy można opuścić klasztor ze względu na studia oraz 2. które księgi powinny być czytane. Jest on ważny przede wszystkim ze względu na sposób potraktowania przez autora kwestii czytania przez zakonników. Gerson pisał, że najważniejszym celem nauki, lektury, śpiewu jest osiągnięcie określonego stanu ducha – rozpalenie żarliwej pobożności (*ad inflammationem affectus*)⁸⁵⁵. Tylko bowiem ten stan ducha umożliwi osiągnięcie prawdziwej mądrości, w przeciwieństwie do nauki; w innym tekście Gerson rozróżnił te dwa rodzaje wiedzy, używając dwóch porównań – można poznać naturę miodu poprzez lekturę książek, ale jego smak można poznać, tylko próbując go; podobnie lekarze mogą zrozumieć naturę choroby, ale o wiele lepiej zna ją z doświadczenia chory⁸⁵⁶. Dokonał również ważnego rozróżnienia między szkołą duchowną (*schola religionis*) a innymi szkołami (*schola secularis inquisitionis*). Wykorzystał w tym celu słowa zakonnika – celestyna, który miał stwierdzić, że szkoła (zatem szkoła zakonna) to nie szkoła teologii czy filozofii, lecz chrześcijańskiego szczęścia (*Christianae felici-*

852 Zob. HUBERTUS DE ROMANIS, *Instructiones de officio ordinis*, cap. 5, 18, [w:] IDEM, *Opera de vita regulari*, t. 2, s. 230.

853 Zob. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaameron*, *Collatio XIX*, s. 419–424.

854 Zob. JOANNES GERSONIUS, *Apologetica sive Responsiva. Ad quemdam monachum domus Cartusiae maioris [de officio divino et de libris legendis]*, [w:] JOANNIS GERSONII, *Opera omnia*, ed. L. E. DU PIN, t. 2, pars 1, Hagae Comitum 1728, kol. 704–710 (dalej jako GERSON, *De libris legendis a monacho*).

855 GERSON, *De libris legendis a monacho*, *consideratio decima*, kol. 707: *Consideret decimo ipse religiosus ex praemissis, ex quo omne studium suum resolvi debet in affectum, ut nihil studeat, nihil legat, nihil cantet, nihil meditetur quod non immediate, aut mediate ordinetur ad inflammationem affectus, quoniam in hac inflammatione consistit supremus apex Theologiae mysticae, traditae per Dionysium, ac revelate sibi et aliis per Spiritum Sanctum*.

856 Cyt. za D. C. BROWN, *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, Cambridge 1987, s. 186. O rozwoju koncepcji praktycznej teologii mistycznej u Gersona zob. J. FISHER, *Gerson's Mystical Theology. A New Profile of Its Evolution*, [w:] B. P. MCGUIRE (red.), *A Companion to Jean Gerson* (Brill's Companions to the Christian Tradition, 3), Leiden 2006, s. 205–248.

citatis). Zakonnik ten radził pozostawić rozstrzygnięcie kwestii filozoficznych i teologicznych scholastykom, na rzecz tekstów zakonnych, które były wystarczające do zapalenia uczucia (*affectum*)⁸⁵⁷.

W konsekwencji zatem sugerował kartuzowi lekturę tekstów odpowiadających na te potrzeby, takich jak: *Vitae patrum*, niektóre dzieła Bernarda z Clairvaux, *Moralia* Grzegorza Wielkiego, dwa teksty Ryszarda ze Św. Wiktora (*De duodecim Patriarchis*, *De Arca Mystica*), dziełko Hugona ze Św. Wiktora *De oratione*, teksty Bonawentury (*Breviloquium* i *Itinerarium mentis ad Deum*), ponadto zalecał wykorzystanie zaleceń innych autorów dotyczących nauki, przywołując: *Summa de virtutibus*, *Didascalicon* Hugona, list Seneki⁸⁵⁸.

Teksty Gersona – zarówno powyższy list, jak i traktaty *De examinatione doctrinarum* oraz *De laude scriptorum* – znalazły oddźwięk nie tylko w kręgu kartuzów⁸⁵⁹. Wpłynęły również na krąg reformatorów związanych z *devotio moderna*, postulujących odnowienie pobożności indywidualnej poprzez modlitwę i czytanie (ale też przepisywanie) odpowiednich tekstów⁸⁶⁰. W tym kręgu warto zwrócić uwagę na szczegółową listę potrzebnych zakonnikom tekstów, której twórcą był żyjący w latach 1460–1501 kanonik regularny z klasztoru w St. Agnietenberg, należącego do kongregacji windesheimskiej – Jan Mombaer (Mauburnus), późniejszy opat klasztoru w Livry-Gargan. W swoim głównym dziele: *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum*, napisanym ok. 1485 r., zamieścił on wykaz tekstów, które miały być czytane przez duchownych: *Tabula Librorum praecipue legendorum*⁸⁶¹.

857 GERSON, *De libris legendis a monacho*, consideratio septima, kol. 706: *Linque quaestiones scholasticis viris, quae erudiant intellectum, tibi satis sint regulares nostrae observantiae, quae inflammare sufficiunt tuum affectum*.

858 Zob. *ibidem*, kol. 708–711.

859 Interesujący przykład recepcji tekstów Gersona przez kartuza Johanna Mickela w znakomity sposób przeanalizowała Herrad Spilling – zob. H. SPILLING, *Johannes Mickels Beschäftigung mit Wissenschaft und Literatur*, [w:] S. LORENZ (red.), *Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser. Festgabe zum 65. Geburtstag von Edward Potkowski* (Contubernium, 59), Stuttgart 2002, s. 325–381, zwłaszcza s. 364–367. Zob. też: Y. MAZOUR-MATUSEVICH, *Gerson's Legacy*, [w:] B. P. MCGUIRE (red.), *A Companion to Jean Gerson* (Brill's Companions to the Christian Tradition, 3), Leiden 2006, s. 357–399.

860 Istnieje bogata literatura dotycząca różnych aspektów kultury piśmiennej kręgu *devotio moderna* – wskazałbym w tym miejscu na gruntowne opracowanie Thomasa Kocka – zob. T. KOCK, *Die Buchkultur der Devotio moderna*. Zob. też cenne studium Nikolausa Staubacha – N. STAUBACH, «*Memoires pristinae perfectionis*». *The Importance of the Church Fathers for «devotio moderna»*, [w:] I. D. BACKUS (red.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, vol. 1, Leiden i in. 1997, s. 405–469.

861 Zob. P. DEBONGNIE, *Jean Mombaer de Bruxelles, abbé de Livry. Ses écrits et ses réformes* (Université de Louvain, Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'histoire et de philologie, 2^{me} série, 11^{me} fasc.), Louvain-Toulouse 1927, wydanie tekstu na s. 319–336. Tekst *Tabula Librorum praecipue legendorum* został zamieszczony również jako część *Rosetum Exercitiorum spiritualium* – korzystałem także z wydania JOANNES MAUBURNUS BRUXELLENSIS, *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum materia praedicabili admixtum*, Mediolani 1603, s. 109. Analizę tekstu przeprowadził Thomas Kock – zob. T. KOCK, *Die Buchkultur der Devotio moderna*, s. 124–126; tamże szczegółowa analiza interesującego analogicznego tekstu, wraz z identyfikacją zachowanych książek, pochodzącego z klasztoru w Martinstal z 1526 r. – s. 127–142.

Wymienione przez siebie dzieła autor podzielił na trzy kategorie – książki służące *studium morale*, *studium devotionale* oraz *studium intellectuale*. Jak wskazał Nikolaus Staubach, podział ten uwzględniał stopnie edukacji zakonnej, przy czym ostatnie studium związane było raczej z niebezpieczeństwami i zagrożeniami wynikającymi z lektury określonych tekstów, zatem zawierało dzieła, które mogły być czytane tylko przez doświadczonych zakonników. Staubach podkreślił również, że wybór tekstów potraktowany został przez Mombaera dość arbitralnie⁸⁶². W grupie pierwszej, która służyć miała wprowadzeniu nowicjuszy (*Morale studium quasi ianua domus perfectivum sensualitatis*), znalazły się m.in. reguła zakonna z komentarzami (*Regula et statuta ordinis cum explanatoribus*, z uzupełnieniem: *Quattuor autem vel quinque sunt famosissimi Regulae S. Augustini explanatores*), jak też inne teksty, które mogły być równie dobrze czytane przez starszych zakonników. Wśród tych dzieł wymienić można m.in.: *Speculum b. Bernardi* i drobniejsze teksty św. Bernarda z Clairvaux (lub mu przypisywane, jak np. *Formula honestae vitae*), *Speculum monachorum*, *Vitae*, *collationes et instituta patrum* – czyli teksty Jana Kasjana, *Epistola ad Fratres de Monte Dei*, *Profectus religiosorum*, *Clymachus de Scala profectus*, *Moralia* i *Dialogi* św. Grzegorza Wielkiego oraz wszystkie mniejsze utwory Jakuba z Paradyża i Dionizego Kartuzy (*omnia opuscula Iacobi et Dionysii Carthusiensis*). Znalazły się w tej grupie również teksty związane z kręgiem *devotio moderna*, takie jak *Epistola in Eynstein* Jana van Schoonhoven, teksty Tomasza à Kempis oraz dwa traktaty Gerarda Zerbolta de Zutphania: *De reformatione virium animae* i *De spiritualibus ascensionibus*.

Grupa druga – określona jako *Devotionale studium conservativum Religionis et incitantivum fervoris* – obejmowała teksty „umacniające” i budujące. Wśród nich znalazły się m.in.: *De vita Domini* Ludolfa z Saksonii, *Stimulus Bonaventurae maiori* – czyli prawdopodobnie *Stimulus maior (De triplici via)* św. Bonawentury, *Horologium divinae sapientiae* Henryka Suza, niektóre teksty św. Augustyna (i Ps.-Augustyna): *Soliloquia*, *Confessiones*, *Manuale*, dzieła anonimowe przypisane w średniowieczu Bernardowi: *Meditationes*, *De conscientia*, *Meditationes* Ps.-Anzelma, *Stimulus* – czyli zapewne *Stimulus amoris* Jakuba z Mediolanu. W grupie tej znalazł się również tekst *Quattuor huiusmodi novissima*, czyli prawdopodobnie traktat autorstwa Gerarda de Vliederveen, jak też dzieła Alberta Wielkiego (*De vita contemplativa*, *De laudibus Beatae Mariae Virginis*) oraz niektóre teksty mistyczne Jana Gersona.

W ostatniej grupie – *intellectuale studium perfectivum rationalis* – znalazło się Pismo św., zwłaszcza Ewangelie, Psalterz z komentarzami Ojców Kościoła: Augustyna, Kasjodora i Hieronima, a także Ludolfa z Saksonii i Wilhelma Peraldi. Wymienione zostały również takie teksty, jak komentarze Ojców Kościoła do Księgi Mądrości i innych ksiąg biblijnych; teksty Augustyna *ante omnia pro scripturarum*

862 Zob. N. STAUBACH, «*Memoires pristinae perfectionis*», s. 426–431.

introductione: na pierwszym miejscu *De doctrina christiana* – określone jako źródło, z którego czerpali pozostali. Ponadto polecane były teksty historiograficzne, jak *Historia ecclesiastica* Euzebiusza z Cezarei oraz *Historia scholastica* Piotra Komestora, dzieła Bonawentury (*Breviloquium*, *Centiloquium*), *Liber sententiarum* Piotra Lombarda i wykłady do tego dzieła (zwłaszcza Bonawentury), dzieła Ojców Kościoła: Dionizego Areopagity, Orygenesesa (homilie), Jana Chryzostoma, Laktancjusza, Ambrożego, a także *De sacramentis* i *De tribus dietis* oraz inne dzieła Hugona ze Św. Wiktora. W razie konieczności autor zalecał również (*ne ignorentur in casibus necessariis*) wykorzystanie tekstów z zakresu prawa kanonicznego: *Dekretu* Gracjana i książ *Dekretalów*. Na końcu Mombaer radził także ostrożność (*non tam legendi quam percurrenti*) wobec dzieł autorów współczesnych, jak Petrarca, Giovanni Pico della Mirandola oraz Johann Reuchlin.

Tenże autor zalecał posiadanie niewielkiego, ale za to celowo dobranego księgozbioru, gdyż zbyt duża liczba książek stanowi tylko obciążenie (*multitudo librorum onerat non instruit*) i nie przynosi korzyści (*Lectio certa prodest varia delectat*) (odwołał się przy tym do Seneki).

Niemal wszystkie wymienione wyżej teksty z listy Jana Mombaera znajdowały się również w późnośredniowiecznych księgozbiorach klasztorów polskich. Niektóre rękopisy zawierały wręcz kolekcje tekstów należących do wyszczególnionej przez niego grupy. Przykładem może być gruby, liczący 641 kart, kodeks świętokrzyski, powstały w latach 1467–1478 (Lat.Q.ch.I.123). Znalazło się tam ponad 50 tekstów i wypisów, wśród których dominowały traktaty Bonawentury, Bernarda z Clairvaux, św. Augustyna, Izydora lub przypisywane tym autorom. Co więcej, w kodeksach klasztornych obecne były teksty, w których znajdowały się zalecenia dotyczące lektury, jak też pochwały pisania zakonnego – Jana Gersona i Jana Trithemiusa⁸⁶³. Równie interesująca jest obecność w polskich księgozbiorach klasztornych tekstów ascetycznych autorów niderlandzkiego kręgu „nowej pobożności” – Tomasza à Kempis⁸⁶⁴, Gerarda Zerbolta de Zutphania⁸⁶⁵, Gerarda de Vliederveen⁸⁶⁶ czy Jana Dirksa van Schoonhoven⁸⁶⁷.

863 Np. w rękopisie koprzywnickim z 1462 r. znajdował się tekst Jana Gersona, *De examinatione doctrinarum* (Lat.Q.ch.I.98); w innym kodeksie należącym do klasztoru mogińskiego lub koprzywnickiego – *De laude scriptorum* Jana Gersona oraz inne jego teksty teologiczne (Lat.Q.ch.I.103).

864 Np. Lat.O.ch.I.85 z początku XVI w. z Sieciechowa, Lat.F.ch.I.281 z 1463 r. z klasztoru świętokrzyskiego. O transmisji tekstu *De imitatione Christi* w późnym średniowieczu i wczesnej epoce nowożytnej, z określeniem roli klasztorów – zob. M. VON HABSURG, *Catholic and Protestant Translations of the «Imitatio Christi», 1425–1650. From Late Medieval Classic to Early Modern Bestseller*, Farnham-Burlington 2011, zwłaszcza s. 55–62, oraz U. NEDDERMEYER, *Von der Handschrift zum gedruckten Buch*, Bd. 1, s. 103–104.

865 Np. Lat.F.ch.I.256 (ok. 1456 r.), Lat.Q.ch.I.129 (ok. 1489 r.), Lat.Q.ch.I.201 (XV w.) z Sieciechowa; Lat.F.ch.I.330 (1472 r.) oraz Lat.Q.ch.I.123 (1467–1478) ze Świętego Krzyża; Lat.F.ch.I.232 (1414–1462) z klasztoru benedyktynów (Sieciechów lub Święty Krzyż).

866 Np. BN 3317 III z klasztoru cystersów w Łądzie (1435–1438 i druga połowa XV w.).

867 Zob. *ibidem*.

Interesujący jest zwłaszcza kodeks z klasztoru cystersów w Łądzie, przepisany w latach 1435–1438, w którym znalazła się kolekcja tekstów formacyjnych, jak *Horologium divinae sapientiae* Henryka Suzo, *De statu religiosorum* i *De proprietate religiosorum* – dwa teksty, których autorstwo przypisywane jest profesorowi uniwersytetów w Paryżu i Wiedniu Henrykowi de Hassia (1325–1397), który *nota bene* spędził czas pewien w cysterskim Eberbach, ponadto *Formula novitiorum* franciszkanina Dawida z Augsburga (de Augusta), pierwsza księga *Malogranatum* Galla de Aula Regia i *De professione monachorum* przypisywane dominikaninowi Wilhelmowi Peraldi. W kodeksie tym znalazły się również teksty „niderlandzkie”: *Cordiale sive de quattuor novissimis* Gerarda de Vliederveen, *Epistola prima ad Simonem canonicum in Eynsteyn (exhortatorium spirituale)* autorstwa ucznia Ruysbroeka – Jana Dirksa van Schoonhoven (ok. 1356–1432), *De spiritualibus ascensionibus* pióra Gerarda Zerbolta de Zutphania oraz fragment listu 45. Gerarda Grootego (*de proprietate monachorum ac monialium*).

Warto w tym miejscu się zastanowić, z czego wynikał taki właśnie kształt księgozbiorów klasztorów polskich, w których znaczącą część stanowiły teksty związane z formacją zakonną. Innymi słowami, jakie były kierunki przenikania idei i tekstów pochodzących z kręgów reprezentujących „nową pobożność”. Oczywiście trzeba ponownie uwzględnić fakt, że nasz pogląd kształtowany jest przez informacje o tych rękopisach, które dotrwały do czasów nowożytnych.

Poza nielicznymi dowodami na kontakty „książkowe” polskich klasztorów z klasztorami reformowanymi z Czech, Austrii i Włoch wskazać można ogólnie na możliwości przenikania idei i tekstów z tych kręgów. Sama kongregacja windesheimiska nie miała bezpośrednich kontaktów z klasztorami polskimi. Jak się wydaje, przenikanie idei „nowej pobożności” – w konsekwencji także tekstów i zaleceń dotyczących ich lektury – następowało innymi drogami. Przede wszystkim należy podkreślić wpływ klasztorów czeskich, w których w drugiej połowie XIV w. realizowano postulaty „nowej pobożności”, jak np. kanoników regularnych w Roudnicach czy cystersów w Zbraslaviu (Königsaal, Aula Regia)⁸⁶⁸. Śladem tych kontaktów jest np. napływ czeskich tekstów, jak *Malogranatum* Galla de Aula Regia, reprezentowane w księgozbiorach klasztornych nawet w kilku egzemplarzach: bożogrobców miechowskich (3 egz.⁸⁶⁹),

868 Na ten aspekt zwrócili uwagę Stanisław Bylina, Marek Derwich oraz Krzysztof Ożóg – zob. S. BYLINA, *«Devotio moderna» et dévotion des masses chrétiennes en Europe centrale aux XIVe–XVe siècle*, [w:] M. DERWICH, M. STAUB (red.), *Die «Neue Frömmigkeit» in Europa im Spätmittelalter* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 205), Göttingen 2004, s. 211–224; M. DERWICH, *Les ordres religieux et le développement de la «nouvelle piété» en Pologne*, *ibidem*, s. 171–185; K. OŻÓG, *La piété dans le milieu cracovien à la fin du XIVe et au début du XVe siècles*, *ibidem*, s. 187–209.

869 Lat.F.ch.I.113, Lat.F.ch.I.114, Lat.F.ch.I.117.

benedyktynów świętokrzyskich (1 egz.⁸⁷⁰) i sieciechowskich (2 egz.⁸⁷¹), cystersów łądzkich (1 egz.⁸⁷²) i paradyskich (1 egz.⁸⁷³). Sprowadzano również i/lub przepisywano teksty normatywne związane z reformami Kościoła czeskiego, jak np. statuty prowincjonalne z połowy XIV w. arcybiskupa praskiego Arnošta z Pardubic (*nota bene* fundatora klasztoru kanoników regularnych w Kłodzku), także w opracowaniu Stefana z Roudnic, pod koniec życia kanonika w Roudnicach (tzw. *Quaestiunculae*)⁸⁷⁴. Silne związki z klasztorami reformatorskimi – zarówno czeskimi, jak i należącymi do kongregacji windesheimskiej – łączyły zwłaszcza śląskie klasztory kanoników regularnych, co miało również znaczenie w wypadku klasztorów małopolskich (szczególnie Bożego Ciała w Krakowie – filii klasztoru kłodzkiego)⁸⁷⁵. Niewątpliwie przenikanie idei reformatorskich, do których należała szczególna troska o książki i teksty, następowało nie tylko wewnątrz danego zakonu, ale idee te znalazły odzew również w innych zakonach. Warto tylko przypomnieć, że inspiracje reformy benedyktyńskiego klasztoru Kastl, podjętej w ostatniej ćwierci XIV w. przez opata Ottona II Nortweina, płynęły z klasztorów czeskich: kanoników w Roudnicach oraz benedyktynów w Břevnovie i Kladrubach.

Ważną rolę w ukształtowaniu księgozbiorów odegrała zatem reforma klasztorów polskich, inicjowana i przeprowadzana przez poszczególnych opatów. W celu wprowadzenia zmian zwierzchnicy ci nawiązywali kontakty z innymi klasztorami danej gałęzi zakonnej – głównymi ośrodkami reformy, np. w wypadku benedyktynów dotyczyło to związków z klasztorami na Monte Cassino czy w Melku⁸⁷⁶. Niekiedy, jak w wypadku Mikołaja Czacheritza – prepozyta reformatora klasztoru kanoników regularnych w Kłodzku – wpływ na podjęcie reform miały wykształcenie

870 Lat.F.ch.I.115.

871 Lat.F.ch.I.116, Lat.F.ch.I.193.

872 Lat.F.ch.I.301.

873 Lat.Q.ch.I.188, t. 1–2. Do tego zestawienia dodać można kodeks pochodzący z diecezji olomunieckiej, choć nieznanne są jego późniejsze losy – Lat.Q.ch.I.189.

874 Zob. Lat.F.ch.I.44 z nieokreślonego klasztoru cysterskiego w Czechach i Lat.F.ch.I.7 z księgozbioru bożogrobców miechowskich. Kopia tekstu statutów, sporządzona w końcu XIV w., znajdowała się również w księgozbiornie cystersów w Pelplinie, sygn. 178 (221) – zob. W. SEŃKO, *Rękopisy biblioteki seminarium duchownego w Pelplinie* (BN Katalog Mikrofilmów, 14), Warszawa 1969, s. 45–47. O statutach Arnošta zob. ostatnio P. KRAFL, *Synody a statuta olomoucké diecéze období středověku*, Praha 2014, zwłaszcza s. 101–104 (tamże literatura).

875 Zob. W. MROZOWICZ, *Schlesien und die «devotio moderna»*. *Die Wege der Durchdringung und Verbreitung der «neuen Frömmigkeit»*, [w:] M. DERWICH, M. STAUB (red.), *Die «Neue Frömmigkeit» in Europa im Spätmittelalter* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 205), Göttingen 2004, s. 133–150 (tamże literatura).

876 Zob. M. DERWICH, *Réforme et la vie quotidienne dans les abbayes bénédictines en Pologne au XVe siècle*, [w:] M. DERWICH (red.), *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et temps modernes. Actes du Premier Colloque International du LARHCOR. Wrocław – Książ, 30 novembre – 4 décembre 1994*, t. 1–2, Wrocław 1995, s. 275–286.

opata (Czacheritz był profesorem wiedeńskim) oraz jego doświadczenia z klasztoru wiedeńskiego⁸⁷⁷.

Przykładem kodeksu, który świadczył o rozpowszechnianiu tekstów z klasztoru zreformowanego, może być rękopis świętokrzyski z 1477 r., zawierający m.in. *De institutionibus Patrum* Jana Kasjana oraz *Scala spiritualis* Jana Klimaka (Lat.F.ch.I.519). Wiadomo, że inną kopię tego drugiego tekstu sporządził w 1455 r. w klasztorze benedyktyńskim św. Cypriana w Wenecji zakonnik Jakub z Polski. Kopia ta trafiła następnie do klasztoru w Melku. Możliwa jest zatem hipoteza, że rzadko występujący w księgozbiorach klasztorów polskich tekst *Scala spiritualis* był świadectwem jego aktywnej recepcji wśród benedyktyńskich, w tym konkretnym wypadku również pełniących funkcję pośredników między klasztorami reformowanymi. Co ciekawe, u podstaw reformy klasztoru benedyktyńskich w Melku legły – jak zauważyła Christine Głaßner – teksty sprowadzone w drugiej połowie XIV w. właśnie z obszaru Włoch⁸⁷⁸.

W odniesieniu do francuskich księgozbiorów cysterskich z okresu późnego średniowiecza stwierdzono, że w procesie transmisji tekstów główną rolę odgrywała nie bliskość geograficzna, ale filiacja duchowa (*filiation spirituelle*)⁸⁷⁹. W wypadku zbiorów polskich można zauważyć praktykę kopiowania tekstów w księgozbiorach klasztorów tego samego zakonu, np. opat świętokrzyski Michał z Kleparza wysyłał kopistów do Płocka i Monte Cassino, zaś cystersi koprzywnicy przepisywali teksty w klasztorze mogińskim. Z drugiej strony wydaje się jednak, że był to jeden z aspektów wymiany intelektualnej między klasztorami późnośredniowiecznej Polski. Nie dysponujemy co prawda świadectwami podróży zakonników do bibliotek klasztorów innych zakonów, ale nie można wykluczyć takiej możliwości. Wiadomo, że cysters koprzywnicki Matern podróżował do Italii, gdzie oglądał kodeksy w klasztorach benedyktyńskich i cysterskich, ale także korzystał z rękopisów w bibliotece kolegiackiej w Sandomierzu. Problem ten zasługuje na dalsze badania, niezbędne wydaje się też uwzględnienie innych czynników, jak np. związki klasztorów różnych zakonów, choćby więzy w ramach wspólnot brackich.

Szczególna rola opatów i prepozytów klasztorów znajduje potwierdzenie w kolofozach, w których zakonnicy wskazywali na przyczyny podjęcia pracy pisarskiej. W kilku wypadkach kopiści klasztorni stwierdzali, że nastąpiło to wskutek pole-

877 Zob. W. MROZOWICZ, «*Difficilis restituito disciplinae*». *Die Reform des inneren Lebens im Kloster der Regulierten Chorherren (Augustiner) in Glatz im 15. Jahrhundert*, [w:] M. DERWICH (red.), *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et temps modernes. Actes du Premier Colloque International du LARHCOR. Wrocław – Książ, 30 novembre – 4 décembre 1994*, t. 1–2, Wrocław 1995, s. 287–298.

878 Zob. C. GLAßNER, *Stift Melk und die Melker Reform im 15. Jahrhundert*, [w:] F. X. BISCHOF, M. THURNER (red.), *Die benediktinische Klosterreform im 15. Jahrhundert*, Berlin 2013, s. 75–91.

879 Zob. A. BONDÉLLE, *Trésor des moines. Les Chartreux, les Cisterciens et leurs livres*, [w:] A. VERNET (red.), *Histoire des bibliothèques françaises, 1: Les bibliothèques médiévales du VIe siècle à 1530*, Paris 2008, s. 99.

cenia opata (*ad mandatum, ad iussum*)⁸⁸⁰ czy próśb braci (*ad postulacionem*), na potrzeby klasztoru (*pro monasterio*), a w jednym wypadku wręcz – dla zbudowania braci (*ad edificationem fratrum*)⁸⁸¹. W podobnym tonie zresztą określano motywy powstania niektórych tekstów reformatorskich Jakuba z Paradyża, np. kwestii teologicznych, na końcu których zapisano: *Expliciunt dicta magistri Jacobi de Paradiso [...] ad mandatum et beneplacitum venerabilis patris N. domini abbatis et ad instantiam postulacionem quorundam de Claratumba fratrum et ad salutatem morum edificatione quorumvis religiosorum compilata* (Lat.F.ch.I.281, k. 273v – z klasztoru benedyktynów na Świętym Krzyżu).

Dogodną możliwość pozyskania potrzebnych wspólnocie klasztornej tekstów, w tym także napisanych przez autorów z kręgu niderlandzkiego *devotio moderna*, stanowiły różnego typu zebrania zakonników (kapituły) oraz podróże zwierzchników klasztorów na sobory. Zwłaszcza sobory w Konstancji (1414–1418) i Bazylei (1431–1449) były okazją nie tylko do zapoznania zwierzchników klasztorów z samym kręgiem osób związanych z *devotio moderna* czy reformami podjętymi zarówno w klasztorach Rzeszy (Kastl, Melk, Bursfelde), jak i w czasie trwania soboru (zwłaszcza bazylejskiego), ale także do zakupu lub otrzymania ksiązek z tekstami reformatorskimi⁸⁸². Na przykład w czasie soboru w Konstancji wysłannicy kongregacji windesheimskiej mieli ofiarować benedyktynom z klasztoru w Melku kopię *De imitatione Christi* Tomasza à Kempis⁸⁸³. *Nota bene* w księgozbiorze tego klasztoru znajdowało się w sumie 13 egzemplarzy tego dzieła⁸⁸⁴. Początkowy okres soboru bazylejskiego (lata 1431–1432) to czas wzrostu produkcji książkowej w Bazylei o blisko 400% w porównaniu z latami poprzednimi⁸⁸⁵. Być może jakiś wpływ na pozyskiwanie ksiązek przez zakonników polskich w Bazylei miała także twórczość pisarska i sam księgozbiór tamtejszej kartuzji⁸⁸⁶.

880 Np. Lat.F.ch.I.318, k. 256 (benedyktyni świętokrzyscy), Lat.Q.v.II.19 (z kręgu cysterskiego).

881 Zob. Lat.F.ch.I.224 z klasztoru koprzywnickiego cystersów. Zob. też interesujące kolofony benedyktyna świętokrzyskiego Macieja z Pelczyna w rękopisie Lat.F.ch.I.264, k. 190v, przepisany w prepozyturze w Mniszku.

882 O podróżach Polaków na sobór bazylejski i problemach związanych z kwestią obediencji zob. m.in. T. GRAFF, *Wpływ kryzysu Kościoła powszechnego na społeczeństwo polskie w pierwszej połowie XV wieku. Wybrane zagadnienia*, „Analecta Cracoviensia”, 44, 2012, s. 217–240 (tamże literatura); T. WÜNSCH, *Konziiliarismus und Polen. Personen, Politik und Programme aus Polen zur Verfassungsfrage der Kirche in der Zeit der mittelalterlichen Reformkonzilien*, Paderborn i in. 1998.

883 Zob. M. VON HABSBURG, *Catholic and Protestant Translations*, s. 57.

884 Zob. U. NEDDERMEYER, *Von der Handschrift zum gedruckten Buch*, t. 1, s. 103–104.

885 Zob. *ibidem*, t. 1, s. 280–288.

886 Zob. np. T. WOELKI, *Die Kartäuser und das Basler Konzil*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte”, 121, 2010, s. 305–322; B. HALPORN, *The Carthusian Library at Basel*, „The Library Quarterly”, 54, 1984, s. 229–237. Brak poświadczenia źródłowego związków Jakuba z Paradyża z kartuzami w Bazylei, jakkolwiek Jakub utrzymywał prawdopodobnie kontakty z kartuzami z klasztoru Lapis Refugii na Spiszu, zaś w 1442 r. przebywał w Bazylei, gdzie wygłosił mowę; rok później został kartuzem w Erfurcie – zob. J. N. FIJALEK, *Mistrz Jakób z Paradyża*, t. 2, s. 87–89; D. MERTENS, *Iacobus Carthusiensis. Untersuchungen zur Rezeption der*

Teksty przepisywane w czasie trwania soboru bazylejskiego, zarówno mowy soborowe, jak i inne utwory, bardzo szybko docierały do zbiorów polskich⁸⁸⁷. Były one kopiowane, także w skryptoriach klasztornych, np. dokumenty, mowy i uchwały soboru w Konstancji znalazły się w zbiorze należącym do benedyktynów świętokrzyskich (Lat.F.ch.I.321). Kodeks ten, datowany na połowę XV w., oprócz tekstów z zakresu prawa kanonicznego zawierał zbiór dokumentów soborowych – prawdopodobnie kopię kolekcji Piotra Wolframa⁸⁸⁸. Z kolei w klasztorze koprzywnickim znajdowała się kolekcja tekstów z soboru bazylejskiego (Lat.F.ch.XVII.49)⁸⁸⁹. W kodeksach klasztornych spotyka się również pojedyncze mowy, kazania, a także traktaty polityczne (m.in. *Determinatio Basiliensis*)⁸⁹⁰.

Pewien wpływ na kształtowanie księgozbiorów klasztornych wywarł model pobożności zaproponowany przez zakon paulinów, choć trudno ocenić, w jakim stopniu oddziaływał na inne zakony⁸⁹¹. Paulini początkowo odnosili się z rezerwą do kwestii kształcenia – podjęta w połowie XV w. próba przejęcia władzy przez zakonników, którzy odbyli studia, zakończyła się fiaskiem i ogólnym zakazem edukacji na wyższym poziomie. Zmiana nastąpiła w początkach XVI w., kiedy paulin węgierski Gregorius Gyöngyösi, mistrz nowicjatu oraz historiograf zakonny, podjął starania o przekształcenie zakonu w duchu *devotio moderna*. Jednym z aspektów tej działalności były zalecenia dla nowicjuszy dotyczące lektur, zawarte w *Directorium*. Gyöngyösi polecał teksty z kręgu *devotio moderna* oraz dominikańskiego, czyli m.in. Pismo św., *Vitae et collationes patrum* oraz, idąc za wskazówkami Humberta de Romanis: *Liber de claustro animae, meditationes beati Bernardi, orationes Anselmi, liber confessionum Augustini, collationes patrum, passiones et legenda sanctorum, vitae patrum, Bernhardus de gradibus superbiae et de diligendo Deum, tractatus de viciis et virtutibus, Prosper de vita contemplativa, Thomas Kempis, antidotarius*⁸⁹².

Wreszcie jednym z ważniejszych kierunków przenikania idei nowej pobożności i, w konsekwencji, związanych z nią tekstów było środowisko teologów krakow-

Werke des Kartäusers Jakob von Paradies (1381–1465) (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 50, Studien zur Germania Sacra, 13), Göttingen 1976, s. 32–36.

887 Niestety nie dysponujemy przykładami z księgozbiorów klasztornych. Jeden kodeks – z mowami soborowymi – został przepisany dla Jakuba kustosa płockiego (Lat.F.ch.II.219), drugi – m.in. z dziełami opata Admont Engelberta – przepisał w 1433 r. Jan Sokenorde w Bazylei. Oba kodeksy znalazły się w czasach nowożytnych w zbiorach biblioteki poryckiej Tadeusza Czackiego.

888 Zob. J. WIESIOŁOWSKI, *Kolekcje historyczne*, s. 49.

889 Innym przykładem może być zachowany kodeks z biblioteki klasztoru augustianów w Krakowie, datowany na drugą połowę XV w. – Kraków, BJ, Przyb. 160/54.

890 Prawdopodobnie tekst ten znajdował się w kodeksie Lat.Q.ch.I.184 z klasztoru świętokrzyskiego.

891 Na ten aspekt zwrócił uwagę Marek Derwich – zob. M. DERWICH, *Les ordres religieux*, s. 176–177.

892 Cyt. za G. SARBAK, *Die «Devotio moderna» in Ungarn*, [w:] M. DERWICH, M. STAUB (red.), *Die «Neue Frömmigkeit» in Europa im Spätmittelalter* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 205), Göttingen 2004, s. 257–258; zob. też E. MÁLYUSZ, *Zakon paulinów i devotio moderna*, [w:] *Mediaevalia. W 50. rocznicę pracy naukowej Jana Dąbrowskiego*, Warszawa 1960, s. 263–283.

skich⁸⁹³. Pomijając już kwestię kontaktów osobistych profesorów Uniwersytetu Krakowskiego z poszczególnymi klasztorami, znajdujących wyraz np. w darach książkowych, należy podkreślić, że w zbiorach klasztornych dbano o posiadanie tekstów autorów z kręgu krakowskiego, przede wszystkim Stanisława ze Skarbimierza, Jakuba z Paradyża i Mateusza z Krakowa.

W większości księgozbiorów klasztorów polskich znajdowały się kazania i traktaty Jakuba z Paradyża. Były to dzieła powstałe zarówno w okresie „cysterskim”, jak i późniejszym, „kartuskim”, działalności tego teologa. Niektóre teksty funkcjonowały także w formie kolekcji – kilka tekstów Jakuba z Paradyża zamieszczano w jednym kodeksie⁸⁹⁴. Dwa kodeksy – jeden, przepisany m.in. przez cystersa koprzywnickiego Grzegorza Czepsa (Lat.Q.ch.I.172), oraz drugi, przepisany na początku lat siedemdziesiątych XV w. w skrytorium plockiego klasztoru benedyktynów przez wysłannika ze Świętego Krzyża (Lat.F.ch.I.322) – zawierały kilka tekstów następujących po sobie, w tym przede wszystkim: *Oculus considerationis religiosorum*, *De causis deviationis religiosorum*, *De causis multarum passionum*. Między dwoma ostatnimi utworami w kodeksie koprzywnickim znajdowały się dwa inne krótkie utwory Jakuba: *De veritate dicenda aut tacenda* oraz *De contractibus reemptionis seu ad vitam*. Co interesujące, trzy teksty występujące w obu kodeksach zawierały podobnie brzmiące kolofony, choć po pierwszym utworze (*Oculus considerationis religiosorum*) kopista cysterski Grzegorz dodał określenie zakonne autora: *Magistri Jacobi de Paradiso in ordine Carthusiensi... editus*, różniąc w ten sposób cysterski i kartuski okres twórczości Jakuba (Lat.Q.ch.I.172, k. 82v). Kazania Jakuba były niekiedy łączone z tekstami innych autorów, tworząc w ten sposób kolekcję kazań. Interesujący zbiór znajdował się w kodeksie przepisany w 1459 r. przez Stanisława, organistę koprzywnickiego (Lat.Q.ch.I.92). Zbiór ten obejmował 10 tekstów. Jak można sądzić, były to przede wszystkim kazania maryjne autorstwa Jakuba z Paradyża, Stanisława ze Skarbimierza i Marka Bonifilii, niektóre wygłoszone w czasie trwania soborów, np. bazylejskiego.

W bibliotekach klasztornych licznie reprezentowane były również kazania Stanisława ze Skarbimierza – zarówno w postaci zbiorów, jak i przekazów pojedynczych kazań. W kilku wypadkach znane są okoliczności pozyskania takich tekstów do księgozbioru klasztornego. Interesujący rękopis pergaminowy z kazaniem Stanisława ze Skarbimierza, prawdopodobnie powstały na przełomie XIV i XV w., (Lat.F.v.I.77), został kupiony przez Stanisława określonego jako brat (*frater*) od duchownego sandomierskiego ze stopniem doktora, którego w literaturze określano

893 Na pierwszy okres przenikania idei nowej pobożności, przede wszystkim z Czech, wskazał Krzysztof Ożóg, zob. K. Ożóg, *La piété dans le milieu cracovien*, s. 187–209.

894 Innym przykładem mógł być przepisany w 1462 r. kodeks z klasztoru cystersów koprzywnickich, gdzie znajdowało się łącznie sześć tekstów Jakuba z Paradyża – Lat.Q.ch.I.97 – lub kodeks z 1463 r. z księgozbioru benedyktynów świętokrzyskich, gdzie znajdowały się cztery utwory – Lat.F.ch.I.281.

imieniem Klemens, a następnie ofiarowany klasztorowi świętokrzyskiemu⁸⁹⁵. Inny kodeks, z tekstami Stanisława ze Skarbimierza oraz kazaniem Pawła z Pyskowic wygłoszonym w 1434 r., darował temu klasztorowi profesor krakowski Stanisław z Brzezina (Lat.F.ch.I.205). Niektóre z tekstów Stanisława ze Skarbimierza przepisano w skrytorium klasztornym, np. *Sermones super Gloria in excelsis* przepisał brat Łukasz *in Calvomonte*⁸⁹⁶. Możliwe zatem, że w księgozbiornym klasztornym znajdował się również wzorzec tego tekstu. Nie wiadomo natomiast, w jaki sposób dostały się do klasztoru świętokrzyskiego kazania *De sapientia Dei*, przepisane w Krakowie w 1416 r. (Lat.F.ch.I.142), czy te same kazania w kodeksie przepisany w części, w 1466 r., przez Mikołaja, rektora szkoły w Starym Radomiu na zlecenie plebana błotnickiego Piotra z Dobrej (Lat.F.ch.I.298). Wiadomo natomiast, że rękopis z kazaniem *De sapientia Dei* Stanisława znalazł się w księgozbiornym cystersów koprzywnickich jako dar kustosa opatowskiego Wojciecha Górnego z Tarnowa (Lat.F.ch.I.326).

Mniej liczne były w zbiorach klasztornych przekazy dzieł Mateusza z Krakowa, przede wszystkim *De modo confitendi et puritate conscientiae*⁸⁹⁷ oraz *Dialogus rationis et conscientiae de crebra communione*⁸⁹⁸.

Wśród innych autorów kręgu Uniwersytetu Krakowskiego odnotować można pojedyncze kazania, np. wygłoszone w Krakowie kazania Jana Elgota znalazły się szybko w klasztorze świętokrzyskim, gdzie przepisał je (*in cenobio Sancte Crucis*) brat Mikołaj Włoski. W tym samym rękopisie znalazły się inne kazania krakowskie, m.in. *Sermo ad clerum* Andrzeja z Kokorzyna (Lat.Q.ch.I.51).

Często teksty autorów polskich łączono z tekstami „formacyjnymi”, np. w rękopisie świętokrzyskim powstałym w latach 1467–1478 zamieszczono *Collationes* autorstwa Stanisława ze Skarbimierza i Jakuba z Paradyża, *Ars moriendi* być może autorstwa Mateusza z Krakowa oraz kilkadziesiąt innych utworów przypisywanych m.in. Augustynowi, Bernardowi z Clairvaux i Bonawenturze (Lat.Q.ch.I.123). W innym kodeksie utwory Stanisława ze Skarbimierza zostały połączone z *Dictio-*

895 Nota w rękopisie jest niezbyt jasna: *Pro isto libro et alio dedit frater Stanislaus domino doctori ex parte fratris Nycolai Clementis Domino Sandomyriensi quinque maris. Ergo memoria sit pro ipsis propter Deum in orationibus vestris*. Z kolei na początku kodeksu znajdowała się nota *Clementis Doctoris Sandomiriensis Sermones de incarnatione*, co wskazywałoby na doktora Klemensa; jednak *Clemens* mogło zostać użyte nie jako imię, lecz przymiotnik. Kazania *de incarnatione* w tym kodeksie były prawdopodobnie autorstwa Stanisława ze Skarbimierza. W każdym razie, w sporządzonym przez Leszka Poniewozika wykazie kanoników i prałatów kolegiaty sandomierskiej brak doktora Klemensa.

896 Zob. Lat.F.ch.I.137 – z kolekcją tekstów Stanisława ze Skarbimierza, m.in. przepisany temu autorowi kazaniem *in electione abbatis* (*Sermo de eligendo abbate vel priore in Calvo Monte*), z klasztoru świętokrzyskiego.

897 W rękopisach: cystersów koprzywnickich (Lat.F.ch.I.164 z 1422 r., Lat.F.ch.I.169 z 1423 r., Lat.Q.ch.I.97 z 1462 r.), bożogrobców miechowskich (Lat.F.ch.I.165 z 1422–1440, Lat.Q.ch.I.19 z 1405 r.), benedyktynów świętokrzyskich (być może Lat.Q.ch.I.200 z XV w.).

898 Np. w kodeksie bożogrobców miechowskich (Lat.Q.ch.I.19 z 1405 r.), prawdopodobnie w kodeksie benedyktynów świętokrzyskich (Lat.F.ch.I.281 z 1463 r.).

narius pauperum franciszkanina Mikołaja de Byard i wykładem Dekalogu Henryka de Frimaria (Lat.F.ch.I.137).

Oczywiście wskazane powyżej kierunki przenikania tekstów nie wyczerpują całości zagadnienia. Trudno w tym miejscu wskazać, z powodu braku samych rękopisów, na dominację określonego elementu. Nawet w wypadku kodeksu zachowanego możliwe są różne interpretacje dotyczące miejsca przepisania i w konsekwencji wzorca konkretnych tekstów. Przykładem może być rękopis z klasztoru cystersów w Łądzie zawierający teksty z niderlandzkiego kręgu *devotio moderna*, m.in. autorstwa Gerarda de Vliederhoven, Jana Dirksa z Schoonhoven, Gerta Groote i Gerarda Zerbolta z Zutphania, do których dołączono traktat Henryka Bitterfelda *De horis canonicis* oraz kazanie o duchowieństwie przypisane Janowi Kapistranowi, z interesującym skądinąd tytułem: *Hec est raptura viri sancti fratris Johannis de Capistrano ordinis minorum nuper Cracovie predicantis* (BN 3317 III). Sam rękopis jest niewątpliwie świadectwem przenikania prądów reformatorskich z dwóch kierunków. Teksty mistyczne i ascetyczne zostały przepisane albo w Łądzie, albo w północnych Niemczech (być może w Kolonii) – pod względem treści kodeks łódzki wykazuje podobieństwo z innym rękopisem, przechowywanym w archiwum kolońskim⁸⁹⁹. Świadczyć to może o stosunkowo bliskim pokrewieństwie tych rękopisów, być może wspólnym pochodzeniu od innego egzemplarza. Druga część kodeksu – z tekstami „krakowskimi” – została dołączona prawdopodobnie w klasztorze łódzkim. Ciekawy jest zwłaszcza ostatni z tekstów – zapis kazania Jana Kapistrana (k. 394r–395r). Być może teksty te zostały przywiezione przez któregoś z 10 mnichów łódzkich studiujących w Krakowie.

Ostatecznie zatem należy przyjąć – oczywiście wnioskując na podstawie częściowo poznanych księgozbiorów klasztornych – że teksty służące formacji duchowej zakonników, zalecane przez reformatorów kościelnych przenikały poprzez różne kontakty międzyzakonne, międzyklasztorne oraz kontakty zakonników z klerem diecezjalnym (w tym także kręgiem uniwersyteckim). W wielu wypadkach nie wiadomo, czy dany kodeks znalazł się w księgozbiornie jako dar, czy też został stworzony (oprawiony) ze składek przepisanych nie tylko w klasztornej skrypcji. Przykładem może być rękopis z klasztoru benedyktynów sieciechowskich, w którym jeden z tekstów przepisał w 1456 r. wikariusz kolegiaty sandomierskiej Jan Skotnicki. W rękopisie tym znajdowały się m.in. teksty Ps.-Bernarda z Clairvaux i *Scala s. Bernardi* – czyli prawdopodobnie *Scala claustralium* kartuza Guigona, a także *De spiritualibus ascensionibus* – tekst Gerarda Zerbolta de Zutphania

899 Jest to rękopis z drugiej ćwierci XV w., powstały w środowisku krzyżackim – Köln, Historisches Archiv, sygn. GB oct. 152. Szczegółowy opis rękopisu zob. J. VENNEBUSCH, *Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln*, t. 3: *Die Oktav-Handschriften der Gymnasialbibliothek*, Köln-Wien 1983, s. 143–148. Nota proveniencyjna: *Liber fratrum sancte Crucis in Colonia Agrippina*.

(Lat.F.ch.I.256)⁹⁰⁰. Niemniej ta „formacyjna” część księgozbioru świadczy niewątpliwie o poszukiwaniach duchowych zakonników z klasztorów polskich, nasilonych zwłaszcza w drugiej połowie XV w.

Księgozbiory klasztorne zawierały także teksty pełniące inne funkcje, np. edukacyjne czy duszpasterskie. Biblioteki były również, a może przede wszystkim miejscami pamięci, wokół których konstruowana była nie tylko tożsamość samej wspólnoty, ale także wiedza o przeszłości kraju. Książki zgromadzone w bibliotece stanowiły wreszcie źródło wiedzy o świecie zewnętrznym.

Podstawowym problemem związanym z badaniami nad edukacją zakonną jest nikła podstawa źródłowa. W konsekwencji na wiele pytań dotyczących funkcjonowania szkoły zakonnej, poziomu edukacji i zakresu nauczania nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć⁹⁰¹. Co więcej, trudno w wielu wypadkach rozstrzygnąć, czy nauczanie w klasztorze dotyczyło tylko nowicjuszy (szkoła wewnętrzna), czy też obejmowało także środowisko świeckie (szkoła zewnętrzna)⁹⁰². Zauważono jednak, że na początku XVI w. w znakomitej większości parafii funkcjonowały szkoły elementarne, zatem można założyć, że w wypadku zakonów, zwłaszcza działających w środowisku miejskich, istniały szkoły, w których uczono także osoby z zewnątrz⁹⁰³. W późnym średniowieczu prawdopodobnie w każdym klasztorze kształcono nowi-

900 *Scala claustralium* znajdowała się ponadto w siedmiu innych rękopisach „warszawskich”; była również w kodeksie z klasztoru cystersów w Paradyżu, który trafił do zbiorów biblioteki seminaryjnej w Poznaniu – zob. A. LISIECKI, *Katalog rękopisów biblioteki seminaryjnej w Poznaniu*, 8, 1905, s. 52–53.

901 Problemy związane ze szkolnictwem zakonnym w średniowiecznej Polsce przedstawił Krzysztof Stopka – zob. K. STOPKA, *Szkoła zakonna w Polsce średniowiecznej jako problem badawczy*, [w:] A. POBÓG-LENARTOWICZ, M. DERWICH (red.), *Klasztor w kulturze średniowiecznej Polski. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej zorganizowanej w Dąbrowie Niemodlińskiej w dniach 4–6 XI 1993 przez Instytut Historii WSP w Opolu i Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego*, Opole 1995, s. 49–61. Zestawienie szkół klasztornych sporządził już Antoni Karbowski, jednak wymaga ono zasadniczej rewizji – zob. A. KARBOWIAK, *Dzieje wychowania i szkół w Polsce*, t. 3: *Okres przejściowy od 1433 do 1510 roku*, Lwów i in. 1923, s. 124–134. Najlepszym opracowaniem dotyczącym szkolnictwa zakonnego – niestety ograniczonym do dominikanów – jest gruntowne studium autorstwa Krzysztofa Kaczmarka – K. KACZMAREK, *Szkoły i studia polskich dominikanów w okresie średniowiecza* (Publikacje Instytutu Historii UAM, 67), Poznań 2005.

902 Przykład szkoły klasztornej kanoników regularnych w Kłodzku, w której uczono także mieszczan kłodzkich, przeanalizował W. MROZOWICZ, *Szkoła klasztoru kanoników regularnych-augustianów w Kłodzku w średniowieczu*, [w:] A. POBÓG-LENARTOWICZ, M. DERWICH (red.), *Klasztor w kulturze średniowiecznej Polski. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej zorganizowanej w Dąbrowie Niemodlińskiej w dniach 4–6 XI 1993 przez Instytut Historii WSP w Opolu i Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego*, Opole 1995, s. 63–81. Konstancy K. Jażdżewski stwierdził, że w klasztorze cystersów w Henrykowie istniało wyłącznie podstawowe kształcenie nowicjuszy (szkoła wewnętrzna) i to dopiero od XIV w. – zob. K. K. JAŹDŻEWSKI, *Problem średniowiecznej szkoły w klasztorze cystersów w Henrykowie*, [w:] J. STRZELCZYK (red.), *Historia i kultura cystersów w dawnej Polsce i ich europejskie związki* (UAM. Seria Historia, 135), Poznań 1987.

903 W odniesieniu do dominikanów taką hipotezę postawił Krzysztof Kaczmarek – zob. K. KACZMAREK, *Szkoły i studia polskich dominikanów*, s. 109. Zauważono, że przy każdym klasztorze i prepozyturze kanoników regularnych istniały szkoły parafialne, prowadzone przez osoby z wykształceniem uniwersyteckim: magistra w większych ośrodkach, jak klasztor Bożego Ciała w Krakowie, czy bakałarza w ośrodkach mniejszych – zob. K. ŁATAK, S. NALBACH, *Ze studiów nad kulturą umysłową*, s. 159.

cjuszy – zwykle osoby dorosłe, granica wieku kształtowała się od 16 do 25 lat⁹⁰⁴. Dostrzegając istnienie szkół wyższego stopnia, np. *studium generale* dominikanów w Krakowie⁹⁰⁵, zajmę się nauczaniem początkowym na dwóch obszarach – nowicjuszy oraz stosowanym w osobnych szkołach wewnętrznych przygotowaniem do służby Bożej i działalności duszpasterskiej⁹⁰⁶. Pamiętać trzeba, że w wielu wypadkach – zwłaszcza w drugiej połowie XV w. – nowicjuszami byli ludzie z wykształceniem uniwersyteckim, z tego też względu edukacja klasztorna mogła być zróżnicowana pod względem treści nauczania i ograniczona do właściwej formacji zakonnej. W wypadku osób niewykształconych uczono niewątpliwie łaciny, śpiewu oraz zasad służby Bożej. Dopiero po opanowaniu języka, liturgii i uzyskaniu niezbędnej formacji intelektualnej i duchowej możliwe było podjęcie dalszych studiów filozoficznych i teologicznych.

Program nauczania w klasztorach późnego średniowiecza, zwłaszcza na poziomie elementarnym gramatyki, nie odbiegał znacząco od treści nauczanych w innych szkołach, np. katedralnych⁹⁰⁷. Mamy informacje, że np. dominikanie wrocławscy w XV w. korzystali z gramatyki Donata, *Aequivoca* Jana z Garlandii, *Modus significandi* Rugeriusa Capellana oraz *Tractatus de arte grammatica* i *Quaestiones grammaticales*, ponadto mieli do dyspozycji również *Doctrinale puerorum* Aleksandra de Villa Dei i słowniki⁹⁰⁸.

W świetle informacji o kodeksach klasztornych należy stwierdzić, że nieliczne były przekazy gramatyki Donata – podstawowego podręcznika, stosowanego w każdej szkole średniowiecznej⁹⁰⁹. Na ten stan rzeczy wpływ miało niewątpliwie bardzo częste używanie tego podręcznika, co powodowało zaczytanie takich

904 Anna Pobóg-Lenartowicz po przebadaniu kręgu nowicjuszy w klasztorze żagańskim stwierdziła, że dominującą grupą byli ludzie powyżej 23. roku życia – A. POBÓG-LENARTOWICZ, *Kanonicy regularni na Śląsku*, s. 94–95; w Krakowie dolną granicę wieku stanowiło 16 lat – K. ŁATAK, *Kanonicy regularni laterańscy na Kazimierzu*, s. 149; u dominikanów obniżono wymagania dotyczące wieku z 25 do 22 lat – zob. K. KACZMAREK, *Szkoły i studia polskich dominikanów*, s. 110.

905 Zob. M. ZDANEK, *Szkoły i studia dominikanów*.

906 Halina Manikowska podkreśliła różnicę między szkolnictwem w zakonach mniszych i mendikańskich, stwierdzając, że mendikańcy stworzyli odmienny typ szkoły z jednolitym systemem przygotowania duchownego do służby bożej i działalności kaznodziejskiej; zaś nauka w szkole obejmowała *trivium* i *quadrivium*. Z kolei zakony mnisze – zwłaszcza benedyktyni – miały zaniechać troski o kształcenie i ograniczały się wyłącznie do nauki w okresie nowicjatu – zob. H. MANIKOWSKA, *Szkoły. Nauczanie szkolne i uniwersyteckie*, [w:] B. GEREMEK (red.), *Kultura Polski średniowiecznej XIV–XV w.*, Warszawa 1997, s. 328–329.

907 Treści nauczania przeanalizował Krzysztof Stopka – zob. K. STOPKA, *Szkoły katedralne metropolii gnieźnieńskiej w średniowieczu. Studia nad kształceniem kleru polskiego w wiekach średnich* (PAU. Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego, 76), Kraków 1994, zwłaszcza s. 136–185; IDEM, *Zakres i program nauczania «septem artes» w szkołach katedralnych*, [w:] T. MICHAŁOWSKA (red.), *«Septem artes» w kształtowaniu kultury umysłowej w Polsce średniowiecznej. Wybrane zagadnienia*, Wrocław 2007, s. 125–136. W problematykę nauczania *trivium* w średniowieczu, zwłaszcza w okresie XII–XIII w., wprowadza studium Susanne Reynolds – zob. S. REYNOLDS, *Medieval Reading. Grammar, Rhetoric and the Classical Text* (Cambridge Studies in Medieval Literature, 27), Cambridge 1996.

908 Zob. K. KACZMAREK, *Szkoły i studia polskich dominikanów*, s. 123–124.

909 Zob. K. STOPKA, *Szkoły katedralne metropolii gnieźnieńskiej*, s. 140–141.

książek. Wielokrotnie podkreślano, że na poziomie elementarnym edukacja szkolna obejmowała lekturę kilku tekstów⁹¹⁰. W XIII w. czytano zasadniczo sześć tekstów (*Sex auctores*): *Dystychy* Katona, *Ecloga Theoduli*, bajki Awiana, elegie Maksymiana, *Achilleid* Stacjusza oraz *Porwanie Proserpiny* Klaudiana⁹¹¹. W kolejnym stuleciu z zestawu tego pozostały tylko *Dystychy* i *Ekloga*, reszta została zastąpiona, ze względu na język, styl i treść, przez średniowieczne wiersze łacińskie. Powstała w ten sposób kolekcja określana jako *Auctores octo morales* – dominująca w szkołach od XIV do połowy XVI w. Składały się na nią *Dystychy* Katona, *Ecloga Theoduli*, *Facetus* – dwunastowieczny podręcznik dobrych manier, również z tego czasu *Chartula* (wiersz *De contemptu mundi* Bernarda z Cluny), *Tobias* autorstwa Mateusza z Vendôme, *Przysłowia* Alana ab Insulis (*Doctrinale altum parabolarum*), ok. 60 bajek Ezopa w wersji, której autorstwo przypisano w XII w. Gualterowi Anglikowi, oraz *Floretus*, dwunastowieczne kompendium dogmatów chrześcijańskich. Te dwie kolekcje stanowiły dominantę w księgozbiorach nauczycieli gramatyki, podobnie jak *Doctrinale* Aleksandra de Villa Dei czy *Graecismus* Ewvarda z Béthune. Jednak, jak podkreślał Krzysztof Stopka, kanon ten nie miał charakteru powszechnego, lecz kształtowany był stosownie do potrzeb⁹¹².

W późnośredniowiecznych księgozbiorach klasztornych odnaleźć można niektóre z tych tekstów. Interesujące były zwłaszcza rękopisy zawierające kolekcję tekstów edukacyjnych. Przykładem może być kodeks przepisany w połowie XV w. przez cystersa koprzywnickiego Materna (Lat.F.ch.XVII.29). Znajdowały się w nim m.in. takie teksty, jak *Poetria nova* Galfreda de Vino Salvo, *Rhetorica* Cyserona, *Palestra Christi*, *De consolatione philosophiae* Boecjusza, *Doctrinale minus* i *Tractatus de planctu naturae* Alana ab Insulis, *Getha* – zapewne Vitalisa z Blois i *Bukoliki* Wergiliusza⁹¹³. Kodeks ten jest prawdopodobnie świadectwem edukacji klasztornej – Matern odbył studia uniwersyteckie kilka lat później.

W księgozbiorach klasztornych znajdowały się także stosowane w nauce gramatyki podręczniki, jak *Doctrinale puerorum* Aleksandra de Villa Dei⁹¹⁴. Przypuszczalnie jednym z bardziej popularnych podręczników gramatyki był *Catholicon* Jana Balbi z Genui, który oprócz reguł gramatycznych zawierał także elementy retoryki i leksykografii⁹¹⁵. Jak zauważył jednak Krzysztof Stopka, tekst ten pełnił

910 Zob. *ibidem*, s. 144–145.

911 Zob. J. M. ZIOLKOWSKI, *Mastering Authors and Authorizing Masters*, s. 93–118, zwłaszcza s. 112–115.

912 Zob. K. STOPKA, *Szkoły katedralne metropolii gnieźnieńskiej*, s. 145–146.

913 Inny zestaw tekstów: *De planctu naturae* Alana ab Insulis, *Bukoliki* Wergiliusza i *Speculum sapientiae* Bonihanniego de Messana znajdował się w rękopisie z 1458 r., niestety bez znanej proveniencji średniowiecznej (Lat.Q.ch.XVII.1).

914 Benedyktyni – Sieciechów (Lat.Q.ch.XVI.7 z 1458 r.), cystersi – Koprzywnica (Lat.F.ch.XVII.29 z 1449–1452), z nieustalonego klasztoru pochodził kodeks zawierający także teksty czeskie (Lat.Q.ch.I.18 z 1403–1404).

915 W bibliotekach klasztornych: Lat.F.ch.XVI.3, Lat.F.ch.XVI.7 – paulini w Beszowej, Lat.F.ch.XVI.4 – cystersi w Łądzie, Lat.F.ch.XVI.5 z 1434 r. – benedyktyni w Sieciechowie, Lat.F.ch.XVI.6 – cystersi w Ko-

raczej funkcję słownika i encyklopedii pomocnej w egzegezie Pisma św. niż podstawy nauczania na poziomie elementarnym⁹¹⁶. Na taki sposób traktowania słowników wskazywać może łączenie tych tekstów z przekazami Pisma św. Przykładem może być kodeks bożogrobców miechowskich z lat 1462–1465, gdzie księgi Nowego Testamentu poprzedzono słownikiem *Ex quo* (Lat.F.ch.I.294)⁹¹⁷. Temu samemu celowi służył także słownik franciszkanina Wilhelma Brito *Summa seu expositiones vocabulorum Bibliae*, również obecny w księgozbiorach klasztornych⁹¹⁸.

Prawdopodobnie do celów dydaktycznych służyły różnego typu utwory poetyckie. Popularne były teksty w formie poetyckiej przedstawiające spór różnych pojęć, bytów i wartości⁹¹⁹. Jednym z nich była *Disputatio inter clericum et militem* – powstała ok. 1297 r. dyskusja między księdzem i rycerzem na temat wyższości władzy papieskiej nad królewską⁹²⁰. Tekst ten znajdował się w rękopisie z lat siedemdziesiątych XIV w. być może w kręgu szkolnym (jeden z tekstów: *Canon missae* został przepisany w 1370 r. przez kleryka Dzierśława – *per manus Dirs-laj clericij studentis Sijdlowiensys*). Kodeks zawierał teksty prawnicze (*Casus ad summam Henrici de Merseburg*), spowiednicze (m.in. *Confessionale*) oraz wykłady modlitw i był przechowywany w klasztorze bożogrobców miechowskich (Lat.F.ch.II.236).

Z nieustalanej biblioteki klasztornej pochodził kodeks z kolekcją tekstów poetyckich, przepisanych w części przez Jana ze Słupcy (Lat.Q.ch.XVII.18)⁹²¹. W kodeksie tym znajdowała się m.in. *Ecloga Theoduli* – zawarta w 344 heksametrach dyskusja między Fałszem (*Pseustis*), Prawdą (*Alithia*) i Roztropnością (*Phronesis*), powstała prawdopodobnie jeszcze w czasach karolińskich (na pewno przed XI w.). Tekst służył nauce języka łacińskiego, a każdy uczeń musiał nauczyć się go na pamięć. Było to jednocześnie wprowadzenie do mitologicznego dziedzictwa starożytności oraz

przywnicy, Lat.F.ch.XVI.8 – benedyktyni na Świętym Krzyżu. Na uwagę zasługiwał jeszcze inny rękopis benedyktynów sieciechowskich, w którym znajdowały się wypisy z *Vocabularium* Jana Balbi z Genui, zakończone interesującym kolofonem, wskazującym na edukacyjne funkcje tekstu – Lat.Q.ch.XVI.32 z XV w.

916 Zob. K. STOPKA, *Szkoły katedralne metropolii gnieźnieńskiej*, s. 149–150.

917 Słowniki takie znajdowały się także w innych kodeksach, jak np. Lat.F.ch.I.338 z 1473 r. czy Lat.Q.ch.XVI.1 z 1463 r. – oba z Miechowa.

918 Zob. Lat.F.ch.XVI.10 z klasztoru cystersów w Łądzie, Wrocław, Biblioteka Ossolineum 45/II z klasztoru cystersów w Koprzywnicy.

919 O gatunku tym (*amoebaeum, alternum*) zob. T. MICHAŁOWSKA, *Literatura polskiego średniowiecza. Leksykon*, Warszawa 2011, s. 778; P. E. BLACK, *Debate Poetry*, [w:] A. CLASSEN (ed.), *Handbook of Medieval Studies. Terms – Methods – Trends*, Berlin-New York 2010, t. 2, s. 1735–1742.

920 O tekście zob. C. CARDELLE DE HARTMANN, *Lateinische Dialoge 1200–1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium* (Mittellateinische Studien und Texte, 37), Leiden 2007, s. 484–488, nr R37 (tamże literatura i tradycja rękopiśmienna tekstu).

921 O rękopisie tym, ze względu na zawarte w nim *Metrificale* Marka z Opatowca, pisał Ryszard Gansiniec – zob. R. GANSINIEC, *Metrificale Marka z Opatowca i traktaty gramatyczne XIV i XV w.* (Studia Staropolskie, 6), Wrocław 1960.

głównych historii Starego Testamentu⁹²². O popularności utworu świadczy nie tylko fakt włączenia go do kolekcji szkolnej określanej jako *auctores octo*, ale również imponująca liczba ponad 200 zachowanych przekazów rękopiśmiennych. Prawdopodobnie również ten utwór znajdował się w rękopisie pochodzącym z klasztoru cystersów w Koprzywnicy, obok tekstów formacyjnych (Lat.O.ch.I.79)⁹²³.

Śpiewu i liturgii nauczano prawdopodobnie na podstawie ksiąg liturgicznych – psalterzy i hymnarzy⁹²⁴. Być może do celów dydaktycznych, choć już na bardziej zaawansowanym poziomie, służył kodeks z połowy XV w. należący do benedyktynów świętokrzyskich (Lat.Q.ch.XVII.140). Znalazły się w nim traktaty moralne, m.in. *Palestra Christi*, epigramaty Prospera z Akwitanii, wykład Pieśni nad Pieśniami Honoriusza Augustodunensis i *Formula honestae vitae* Marcina z Bragi, ale także dwa niezidentyfikowane traktaty: pierwszy o muzyce – przepisany w części przez Stanisława z Krakowa, drugi o sakramentach oraz *Computus ecclesiasticus*. Już Antoni Karbowiak zauważył, że kodeks ten miał wszelkie znamiona książki szkolnej⁹²⁵.

Po opanowaniu podstaw, jak znajomość języka i liturgii, a zapewne również już po złożeniu ślubów, zakonników – już w formie indywidualnego kształcenia – wprowadzano w krąg lektur formacyjnych, a następnie filozofii i w końcu teologii. Wiadomo, że dzieła Arystotelesa znajdowały się w księgozbiorach dominikańskich (np. klasztoru św. Wojciecha we Wrocławiu)⁹²⁶. Z klasztoru benedyktynów w Sieciechowie pochodził rękopis z połowy XV w. z korpusem tekstów Arystotelesa, jednak nie wiadomo, czy był produktem skryptorium klasztorne, czy też darem z zewnątrz (Lat.Q.ch.III.204). Inny kodeks filozoficzny – tym razem ze zbiorów benedyktynów świętokrzyskich – przepisany w trzeciej ćwierci XV w., stanowił prawdopodobnie świadectwo studiów Jana z Szydłowa (Lat.Q.ch.XVII.94). Śła-

922 Zob. wydanie R. P. H. GREEN, *Seven Versions of Carolingian Pastoral*, Reading 1979, s. 111–149. O tekście: IDEM, *The Genesis of a Medieval Textbook. The Models and Sources of the Ecloga Theoduli*, „Viatore”, 13, 1982, s. 49–106; M. HERREN, *Reflections on the Meaning of the «Ecloga Theoduli». Where is the Authorial Voice?*, [w:] W. OTTEN, K. POLLMANN (red.), *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity. The Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation* (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 87), Leiden 2007, s. 199–230; P. COOK, *The «Ecloga Theoduli»*, [w:] D. T. KLINE (red.), *Medieval Literature for Children*, London 2003, s. 188–203.

923 Tekst ten znajdował się również w rękopisie Lat.Q.ch.XVII.192 z nieustalonej polskiej biblioteki kościelnej. Należy także odnotować interesujący kodeks z klasztoru kanoników regularnych św. Augustyna NMP na Piasku we Wrocławiu (Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka IV.Q.64), zawierający kolekcję utworów poetyckich powstałą w trzeciej ćwierci XIV w. – opis rękopisu zob. MATHEUS VINDOCINENSIS, *Opera*, ed. F. MUNARI, vol. 1: *Catalogo dei manoscritti* (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 144), Roma 1977, s. 125–126, nr 122.

924 Zob. dla okresu pełnego średniowiecza S. BOYNTON, *Training for the Liturgy as a Form of Monastic Education*, [w:] G. FERZOLO, C. MUESSIG (red.), *Medieval Monastic Education*, London-New York 2000, s. 7–20.

925 Zob. A. KARBOWIAK, *Dzieje wychowania i szkół w Polsce*, t. 3, s. 128.

926 Zob. K. KACZMAREK, *Szkoły i studia polskich dominikanów*, s. 296–297.

dem studiów zakonników były kodeksy zawierające pisma teologiczne św. Tomasa z Akwinu oraz dzieła Piotra Lombarda⁹²⁷.

Wśród różnych tekstów obecnych w księgozbiorach klasztornych znajdowały się także „właściwe” teksty historiograficzne, często utwory powstałe w danym klasztorze. Jak pisał Jacek Banaszekiewicz – dzieje dla średniowiecznych ludzi były raczej *sumą prywatnych pamięci różnego rodzaju organizmów społecznych (grup wspólnoty krwi, majątkowej, prawnej, politycznej), niż ponadgrupową, dążącą do obiektywizacji relacją z przeszłości narodowo-państwowej*⁹²⁸. W wypadku wspólnot klasztornych ważnym w tym obszarze nurtem były oczywiście różnego typu teksty zawierające dzieje świata, zakonu, klasztoru. Utwory te służyły nie tylko do budowania, kształtowania i podtrzymywania tożsamości zakonnej, ale także – a może przede wszystkim – uzasadnienia teologicznej wizji dziejów i świadectwa realizacji planów Boga⁹²⁹.

Tekstami o charakterze raczej teologicznym niż historiograficznym były kroniki uniwersalne, których treścią były dzieje świata od momentu stworzenia po czas napisania kroniki. Miały one charakter encyklopedii, łącząc często treści teologiczne z przekazami geograficznymi i kosmologicznymi. Głównymi celami kronik były: apologia i dydaktyka, obrona i nauczanie chrześcijańskiego punktu widzenia, wyciąganie moralnych lekcji z przeszłości, ale często również podkreślanie i legitymizowanie władzy kościelnej i świeckiej przez osadzenie ich w historii⁹³⁰. W wypadku rękopisów „warszawskich” uderzająca jest stosunkowo niewielka liczba przekazów samych kronik uniwersalnych. Obecne były raczej rozbudowane komentarze historyczno-teologiczne związane z Pismem św., takie jak choćby *Historia scholastica* Piotra Komestora⁹³¹. Z nielicznych przekazów kronik uniwersalnych odnotować można kopię powstałych w kręgu franciszkańskim *Flores temporum*⁹³², brak jednak przekazów kronik martyniańskich – chociaż poświadczona jest znajomość kroniki

927 Np. *Summa theologiae* Tomasza z Akwinu – Lat.F.ch.I.136, Lat.F.ch.I.173 (benedyktyni – Święty Krzyż), Lat.F.ch.I.265, Lat.F.ch.I.509 (cystersi – Koprzywnica); kolekcja tekstów Tomasza – Lat.F.ch.I.164 (cystersi – Koprzywnica); teksty *Sentencji* Piotra Lombarda i komentarze – Lat.F.ch.I.50, Lat.F.ch.I.448 (benedyktyni – Święty Krzyż), Lat.F.ch.I.42, Lat.F.ch.I.59, Lat.F.ch.I.80 (cystersi – Koprzywnica), Lat.F.ch.I.198 (bożogrobcy – Miechów).

928 Zob. J. BANASZEKIEWICZ, *Kultura i świadomość historyczna*, [w:] B. GEREMEK (red.), *Kultura Polski średniowiecznej XIV–XV w.*, Warszawa 1997, s. 603.

929 O różnych funkcjach tekstów historiograficznych w klasztorach mniszych i mendikańskich zob. B. GUÉNÉE, *Histoire et culture historique*, s. 47–55.

930 Zob. G. DUNPHY, *Chronicles*, [w:] A. CLASSEN (red.), *Handbook of Medieval Studies. Terms – Methods – Trends*, t. 1–2, Berlin-New York 2010, t. 2, s. 1715–1716.

931 Zob. Lat.F.v.I.66 z klasztoru cystersów w Łądzie, Lat.F.ch.I.175 i Lat.Q.ch.I.212 – oba kodeksy z klasztoru benedyktynów w Sieciechowie; o innych przekazach tego tekstu, również w środowisku klasztornym, zob. A. FABIAŃSKA, *Średniowieczne rękopisy «Historia scholastica»*.

932 *Flores temporum* – Lat.F.ch.I.326 z klasztoru cystersów w Koprzywnicy (rękopis ofiarowany przez Wojciecha z Tarnowa); *Cronica temporum* – Lat.Q.ch.I.91 – być może z klasztoru bożogrobców miechowskich.

Marcina Polaka⁹³³. Nie oznacza to jednak całkowitego zaniedbania w zakresie tekstów historiograficznych – zakonnicy w klasztorach polskich korzystali zarówno ze *Speculum historiale* Wincentego z Beauvais, jak i z tekstów związanych z ruchem krucjatowym⁹³⁴.

Niewątpliwie odczuwano potrzebę posiadania różnych wykazów chronologicznych związanych z najważniejszymi postaciami historii ogólnej: papieży i cesarzy, zwłaszcza list cesarzy rzymskich, co umożliwiło osadzenie w historii wydarzeń poruszanych w innych tekstach, np. hagiograficznych⁹³⁵.

W znakomitej większości klasztorów znajdowały się teksty poświęcone dziejom zakonnym. W kręgu cysterskim popularny był tekst Konrada z Eberbachu, *Exordium magnum ordinis cisterciensis* (znanym także u benedyktynów)⁹³⁶, w środowisku bernardyńskim np. *Historia XXIV generalium* Arnalda de Sarrano⁹³⁷. Warto jednak pamiętać, że teksty te służyły zasadniczo jako „lektury budujące”, w których zawarte zostały wzorce osobowe znakomitszych zakonników danej reguły.

W ramach historii klasztornej nie odnotowałem przekazów rozbudowanych kronik, na wzór kronik śląskich czy choćby kroniki klasztoru mogińskiego i kroniki powstałej w kręgu kanoników regularnych w Trzemesznie⁹³⁸. Dominowały teksty

933 Na znajomość kroniki Marcina Polaka w klasztorach polskich wskazują m.in. notatki z kodeksu benedyktynów sieciechowskich Lat.F.ch.I.267, t. 1.

934 Spośród tego typu tekstów historiograficznych warto odnotować kodeksy bożogrobców miechowskich: przekaz *Speculum historiale* Wincentego z Beauvais (Lat.F.ch.I.242) oraz *Historia ecclesiastica tripartita* Kasjodora i niezidentyfikowana historia krucjatowa (*Tractatus historie Jerosolimitane*) w kodeksie Lat.F.ch.I.237 oraz rękopisy z innych klasztorów, np. benedyktynów sieciechowskich – *Historia ecclesiastica nova* – być może dzieło Ptolemeusza z Lukki (Lat.F.ch.I.256). Wypisy ze *Speculum historiale* Wincentego z Beauvais znajdowały się także w kodeksie benedyktynów świętokrzyskich (Lat.Q.v.I.179) oraz cystersów koprzywnickich Lat.F.ch.I.287. Z tego ostatniego klasztoru pochodziły również przekazy tekstów: *De bello Iudaico* Ps.-Hegesippa (Lat.F.ch.I.313) oraz *Historia ecclesiastica* Euzebiusza z Cezarei (Lat.F.ch.I.317).

935 Zob. np. Lat.Q.v.I.66 z klasztoru cystersów w Łądzie – w kodeksie, między tekstami teologicznymi, znajdował się krótki wykaz cesarzy od Oktawiana do Teodozjusza.

936 *Exordia* cysterskie obejmują trzy główne teksty. Najwcześniejszy to krótkie *Exordium Cistercii* powstałe między 1160 a 1165 r.; druga wersja powstała 15 lat później i znana jest jako *Exordium Parvum*. Trzecia to *Exordium Magnum* napisana ok. 1200 r. przez mnicha Konrada, wywodzącego się z Clairvaux, który został następnie opatem Eberbach. *Exordium magnum* zawiera cały tekst *Exordium parvum*. Zob. interesujące uwagi na temat wczesnej historiografii cysterskiej: C. H. BERMAN, *The Cistercian Evolution. The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe*, Philadelphia 2000, *passim*. *Exordium magnum* znajdowało się m.in. w klasztorze cystersów w Koprzywnicy (Lat.F.ch.I.224) i w Łądzie (BN 3318 III), a także – prawdopodobnie jako kopia z kodeksu koprzywnickiego (zob. niżej, s. 457) – w klasztorze benedyktynów na Świętym Krzyżu (Lat.F.ch.I.333).

937 Zob. P. PLUDRA-ŻUK, *Tradycja rękopiśmienna «Kroniki dwudziestu czterech generalów» Zakonu Braci Mniejszych na ziemiach polskich – nowe rękopisy*, „Z Badań nad Książką i Księgozbiorami Historycznymi”, 5, 2011, s. 185–210, gdzie autorka szczegółowo scharakteryzowała dwa rękopisy z BN – 8084 II (wcześniej w Bibliotece Ordynacji Krasińskich) oraz BOZ 1114 (z klasztoru bernardyńców pod wezwaniem św. Anny w Warszawie).

938 W 1427 r., w klasztorze kanoników regularnych w Trzemesznie, powstała kronika obejmująca lata panowania Władysława Jagiełły – tzw. *Dopelnienie szamotulskie Rocznika Traski* (odpis w rękopisie BN 8006 III). O tekście tym zob. K. OŻÓG, *Dopelnienie szamotulskie – studium źródłoznawcze*, „Studia Historyczne”, 35, 1992, 2, s. 143–153; o kodeksie Szamotulskiego i jego zawikłanych losach zob. W. DRELICHAZ, *Annali-styka małopolska*, s. 90–111.

krótsze, tworzone w charakterze roczników czy spominek. Wobec liczby tego typu dzieł można nawet postawić ostrożną hipotezę o rozwoju historiografii klasztornej w XV w. Podstawowy problem polega jednak na kwestii zachowania źródeł – znakomita większość zabytków pochodzi wszak właśnie z rękopisów piętnastowiecznych⁹³⁹. Nie wiadomo zatem, jak przedstawiała się twórczość historiograficzna z okresu wcześniejszego. Z XV w. pochodziły różnego typu krótkie teksty o charakterze rocznikarskim (spominki) oraz listy klasztorów czy opatów, powstałe w kręgu np. benedyktynów (Święty Krzyż), cystersów (Koprzywnica) czy kanoników regularnych (Trzemeszno). Nieco wcześniejszy, bo z końca XIV w., był rocznik bożogrobców miechowskich, kontynuowany jeszcze do 1434 r. (Lat.F.v.I.51). W tekstach tych, zwłaszcza o charakterze rocznikarskim, widoczne jest łączenie wydarzeń dotyczących klasztoru lub zakonu z najważniejszymi datami z dziejów polskich, związanymi z władcami, wojnami, a także klęskami naturalnymi (powodzie, sroga zimy czy zaraza). Często zabytki, szczególnie mające charakter spominków, odnotowywane były na wolnych kartach kodeksów lub wyklejkach opraw (tak np. w kręgu bernardyńskim)⁹⁴⁰.

Niektóre spominki, jak np. cystersów koprzywnickich, ograniczone były zasadniczo do wątków związanych z zakonem. W podobnym duchu utrzymane były tworzone w środowisku cysterskim listy opactw. Takie listy służyły prawdopodobnie do uszeregowania chronologicznego – według daty fundacji – klasztorów, a w ten sposób odzwierciedlenia ich symbolicznej genealogii. Być może podstawą powstawania tych wykazów były listy rachunków zakonu cysterskiego, możliwe również, że kolejność opactw była odzwierciedleniem porządku kapituły generalnej⁹⁴¹. Chronologiczna lista znajduje się w piętnastowiecznym rękopisie pochodzącym z klasztoru cystersów w Łądzie – szczęśliwie zachowanym⁹⁴². Na liście tej występowały oczywiście klasztory „polskie”, często dwukrotnie czy trzykrotnie jak w wypadku Oliwy. W wielu wypadkach do nazwy miejscowej dodawano ogólniejsze określenie geograficzne, np. klasztory śląskie: Lubiąż (k. 228r, kol. 2) czy Henryków (k. 229r, kol. 3) z dopiskiem *in Polonia*, ale już Krzeszów to *Grizau in Zlezia* (k. 229v, kol. 1), małopolski Sulejów – *Silo in Polonia* (k. 228v, kol. 2), zaś klasztory pomorskie, jak

939 Przed niedocenieniem dorobku okresu wcześniejszego przestrzegali Jacek Banaszkiewicz, który wskazywał na szczupłość podstawy źródłowej – zob. J. BANASZKIEWICZ, *Kultura i świadomość historyczna*, s. 608–609.

940 Przykładem może być kodeks BN 3469 II, gdzie spominki wpisano na ostatniej karcie kodeksu, wśród innych not – o rękopisie zob. J. KALISZUK, *Mendicant Books and Libraries on South East Lands of the Polish Kingdom in the 15th and Early 16th Century – The Franciscan Observant Example*, „*Quaestiones Mediae Aevi Novae*”, 15, 2010, s. 147–171; IDEM, *Żyw czy umarły? Znaki śmierci (signa mortis) w piśmiennictwie klasztornym w Polsce późnego średniowiecza*, „*Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*”, 51, 2013, 2, s. 353–359.

941 Zob. M. DERWICH, *Polska w czternastowiecznych rachunkach zakonu cysterskiego*, [w:] A. M. WYRWA, J. DOBOSZ (red.), *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej. Materiały z konferencji odbytej w klasztorze oo. Cystersów w Krakowie Mogile z okazji 900 rocznicy powstania Zakonu Ojców Cystersów*, Poznań – Kraków – Mogiła 5–10 października 1998, Poznań 2000, s. 156–169.

942 BN 3317 III, sygnatura dawna: Lat.F.ch.I.207.

Doberan czy Kołbacz, zaopatrzone zostały w notę: *in Slavonia* (k. 228v, kol. 1, k. 228v, kol. 2). Na liście tej występują również klasztory wielkopolskie, zazwyczaj jednak bez dopowiedzenia; wyjątkowo podano Łekno (k. 227v, kol. 2) jako *Luka in Polonia*. Na liście figurował także dwukrotnie klasztor w Łądzie, raz pod rokiem 1145 (jak w sfałszowanym dokumencie fundacyjnym) (k. 228r, kol. 1), ponownie pod rokiem 1175 (*Lindia alias Lynda*, k. 228v, kol. 2) bez bliższego określenia, ale w pierwszym wypadku, co interesujące, to czytelnik, nie zaś kopista, dodał adnotację geograficzną: *in Polonia*. Dokładne przepisanie w tym rękopisie wcześniejszej listy opactw, praktycznie bez ingerencji, świadczyć może o wadze, jaką nadawano tekstom tego typu. Jednak poprawki nanoszone już w czasie kopiowania sugerują raczej, że kopista nie był po prostu zainteresowany uzupełnianiem ważnych dla niego wątków (jak nazwa własnego klasztoru). Dopiero czytelnik dopisał aktualne określenie geograficzne – ten sam czytelnik dopisał na ostatniej karcie rękopisu ładzkiego rozbudowaną pod względem geograficznym notę proveniencyjną: *liber sancte Marie sanctique Nicolai in Laynda ordinis Cisterciensis quod situm est in regione Maioris Poloniae*. W nocie tej pierwotnie zamiast *in regione* znajdowało się *in regno*, następnie przekreślone.

Twórcami tekstów rocznikarskich czy spominek byli przede wszystkim zakonnicy, będący kopistami klasztorными; oni też aktywnie uczestniczyli w tworzeniu kolekcji historiograficznych, obejmujących teksty związane z przeszłością zarówno klasztoru (np. katalog opatów, rocznik klasztorny), zakonu, jak i z historią regionalną (np. kronika Kadłubka) i uniwersalną (np. *Flores temporum*, a także teksty krucjatowe). Pisarze ci, działający często na polecenie przełożonych, angażowali się również w tworzenie innych zbiorów, obejmujących rejestrację aktowych zabytków przeszłości – czyli kopiariuszy klasztornych, jak w wypadku klasztoru cystersów w Koprzywnicy uczynił to wspomniany często brat Matern. Kolekcje historiograficzne, stworzone w klasztorach mniszych (np. benedyktynów świętokrzyskich), kanonickich (np. kanoników regularnych w Trzemesznie) i mendykantkich (bernardynów) szczegółowo przeanalizował Jacek Wiesiołowski⁹⁴³. Przykładem kolekcji zawierającej przekaz kroniki regionalnej i uniwersalnej może być rękopis, być może pochodzenia miechowskiego, z drugiej połowy XV w. (Lat.Q.ch.I.91). W rękopisie, obok tekstów teologicznych (być może Piotr z Rosenheimu, *Rosarium Bibliae*) i dydaktycznych (Awian), znalazły się bowiem kronika Wincentego Kadłubka oraz *Cronica temporum*.

Klasztorna wiedza o przeszłości nie była oczywiście ograniczona wyłącznie do tekstów historiograficznych. Znacznie ważniejsze było codzienne – w ramach liturgii, a także w lekturze wspólnej – wspomnianie zarówno świętych, jak i zmarłych opatów, współbraci, braci z zaprzyjaźnionych klasztorów, wreszcie dobroczyńców

943 Zob. J. WIESIOŁOWSKI, *Kolekcje historyczne*.

klasztoru oraz władców. Służyły temu różne wykazy – *libri mortuorum* czy choćby proste noty w kalendarzach znajdujących się w rękopisach liturgicznych.

Jako przykład takiej kommemoracji niech posłużą rękopisy z klasztoru cystersów w Łądzie. W księgozbiornym noty obituarne znajdowały się w co najmniej czterech rękopisach: piętnastowiecznym psalterzu⁹⁴⁴, *Liber capituli* z tego samego okresu (zawierającym martyrologium, z kalendarzem i *Regułą św. Benedykta*)⁹⁴⁵ oraz w siedemnastowiecznym *Liber mortuorum*⁹⁴⁶. W dwóch pierwszych noty te zamieszczone zostały w kalendarzach oraz na marginesach. Wpisy znajdowały się ponadto w zaginionym *Collectarium*, datowanym na XII lub początek XIII w., przywiezionym być może z klasztoru altenberskiego⁹⁴⁷. Istniały również inne kalendarze, w których niezależnie wpisywano notatki. W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku Michał Kaczmarek na podstawie badań Joachima Wollascha i własnych wykazał różnicę między wczesnymi (z XII–XIII w.) a późniejszymi (z XIV–XV w.) notami obituarnymi. Cystersi, w przeciwieństwie do wspólnot starego typu, gdzie wspominano zmarłego w rocznicę jego śmierci, wprowadzili kommemorację „zryczałtowaną”, zespołową, wspominając zmarłych braci w dniu 20 listopada, zaś 11 stycznia zbiorowo wspominano dobrodziejów zakonu⁹⁴⁸. Jednocześnie mnisi zachowali zwyczaj wspominania indywidualnego osób szczególnie zasłużonych dla klasztoru, o czym świadczą wpisy w różnych księgach liturgicznych. Na przykład w kolektarzu pojawiły się imiona osób (np. sędziego kaliskiego Mikołaja z Wenecji, Wyszka i Dobiesława z Kościelca), które ofiarowały dobra klasztorowi w zamian za konkretne zobowiązania liturgiczne. Z kolei w innym kodeksie łądzkim – psalterzu wiedeńskim – znajdują się noty o ośmiu opatach łądzkich zmarłych w czasie pełnienia tej funkcji, których mnisi byli zobowiązani wspominać w rocznicę ich śmierci, o dacie fundacji klasztoru i śmierci fundatora oraz dacie poświęcenia kościoła klasztorowego. Już Stanisław Zakrzewski wysunął hipotezę, że rękopis ten służył do codziennego użytku magistrowi kurii lub ekonomowi przebywającemu w majątku Godziszewo (koło Tczewa), należącym do dóbr klasztoru łądzkiego⁹⁴⁹. Jeżeli przyjmiemy tę hipotezę, praw-

944 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 13398 (stara sygn. – Suppl. 1943) – opis rękopisu zob. *Tabulae codicum manu scriptorum praeter Graecos et orientales*, t. 7, s. 218. Opis fragmentów niemieckich zob. H. MENHARDT, *Verzeichnis der altdeutschen literarischen Handschriften*, t. 3, s. 1314. Edycja kalendarza i niektórych not: *Calendarium Landense*, s. 462–468.

945 *Martyrologium Romanum ac Ordinis s. Benedicti Cisterciensium de Landa cum Calendario et Regula s. Benedicti* – Włocławek, Biblioteka Seminarium Duchownego, sygn. 83 – opis rękopisu zob. S. CHODYŃSKI, *Biblioteka kapituły włocławskiej*, s. 99; Z. RÓŻAŃSKI, *Księgi liturgiczne Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku*, s. 125.

946 *Liber mortuorum monasterii Landensis*.

947 Zob. S. ZAKRZEWSKI, *Analecta Cisterciensia*, s. 1–52.

948 M. KACZMAREK, *Rozwój liturgii memoratywnej*, s. 281–293.

949 S. ZAKRZEWSKI, *Analecta Cisterciensia*, s. 46.

dopodobną ze względu na format i treść rękopisu, to jest to świadectwo podtrzymywania pamięci klasztornej także przez mnichów pozostających poza obrębem wspólnoty.

Analogicznie kommemorację praktykowano w innych klasztorach. W przeciwieństwie jednak do klasztoru łódzkiego, świadectwa tej praktyki – wobec zniszczenia rękopisów – są stosunkowo rzadkie i ograniczone do pojedynczych przykładów.

Ważnym elementem wiedzy o przeszłości była także hagiografia. Oczywiście podstawowym tekstem było używane w liturgii martyrologium, do którego dopisywano – często na marginesach – rocznice świętych polskich⁹⁵⁰. Bardziej rozbudowane teksty tego typu – żywoty, pasje i *miracula* poszczególnych świętych – pełniły przede wszystkim funkcję moralizatorską i budującą. W późnym średniowieczu głównym korpusem hagiograficznym, nie tylko w wypadku księgozbiorów klasztornych, była nadal powstała w drugiej połowie XIII w. *Złota legenda* Jakuba de Voragine, określana także jako *Passionale*. Egzemplarz tego tekstu znajdował się prawdopodobnie w każdym księgozbiornym, z tym zastrzeżeniem, że w paru wypadkach – wobec lakoniczności opisu – identyfikacja tekstu jest hipotetyczna⁹⁵¹. Nie wiadomo, czy w klasztorach funkcjonowała już redakcja tekstu, którą można określić jako środkowoeuropejską, gdzie żywoty świętych polskich (a także czeskich), nieuwzględnione w oryginale, dopasowane zostały do całości i umieszczone w odpowiednim miejscu w cyklu roku kościelnego. Na podstawie informacji o kodeksach można podejrzewać, że tak było przynajmniej w niektórych księżkach klasztornych, np. w jednym z piętnastowiecznych kodeksów z klasztoru cystersów koprzywnickich znajdował się przekaz *Złotej legendy*, do której włączono żywoty św. św. Wojciecha i Stanisława – był to zatem już prawdopodobnie tekst redakcji środkowoeuropejskiej – do której jednak dołączono na ostatniej karcie żywot Pięciu Braci Męczenników (Lat.F.ch.I.191).

Złota legenda traktowana była w niektórych wypadkach jako tekst historiograficzny. Na ten aspekt funkcjonowania tego tekstu wskazywać może fakt łączenia go z innymi dziełami tego typu, np. w kodeksie z przełomu XIV i XV w. powstałym w kręgu bożogrobców miechowskich po tekście *Legendae sanctorum* znajdował się *Rocznik miechowski* oraz dołączone kazania o świętych autorstwa Peregryna z Opoła (Lat.F.v.I.51). Z kolei w innym rękopisie – tym razem z kręgu dominikańskiego – obok dzieła Jakuba wpisano noty dotyczące diecezji płockiej (Lat.Q.v.I.170).

950 Przykładem może być dominikański *liber capituli* z klasztoru lwowskiego, gdzie w tekście martyrologium znalazły się wpisy świętych śląskich, a na marginesach dodano imiona świętych polskich, np. Stanisława – zob. J. KALISZUK, *Liber mortuorum dominikanów lwowskich*, s. 102–103.

951 Np. Lat.F.ch.I.19, Lat.F.ch.I.23 z klasztoru benedyktynów w Sieciechowie; Lat.F.ch.I.213 z 1438 r. z klasztoru premonstratensów w Witowie (*Passionale*); Lat.F.ch.I.426 – *Legendae seu passionale* (z klasztoru bożogrobców w Miechowie); podobnie być może *Złota legenda* znajdowała się w rękopisie Lat.Q.ch.I.290 z klasztoru benedyktynów świętokrzyskich.

Oprócz *Złotej legendy* kopiowano i czytano żywoty świętych, zwłaszcza zasłużonych i/lub szczególnie czczonych w danym zakonie, np. św. Kingi w wypadku klarysek czy św. św. Maura i Placyda w wypadku benedyktynów. W kodeksach klasztornych znajdowały się również żywoty świętych polskich, jak np. żywot św. Jadwigi (Lat.Q.ch.I.62 z klasztoru benedyktynów na Świętym Krzyżu). Tworzono wreszcie kolekcje tekstów hagiograficznych, łącząc żywoty kilku świętych. Przykładem może być rękopis z klasztoru cystersów koprzywnickich, przepisany przez dwóch kopistów klasztornych: Mikołaja Furmana i Materna w latach 1444–1453 (Lat.F.ch.I.224). W kodeksie tym po *Exordium magnum Cisterciense* Konrada z Eberbachu znajdowały się żywoty świętych: Elżbiety z Turynii (Węgierskiej), jej ciotki – Jadwigi Śląskiej, ponadto *miraculum* o Zwiastowaniu NMP, a następnie żywoty świętych czczonych w kręgu cysterskim – żywot pierwszy św. Bernarda z Clairvaux, żywot św. Malachiasza – autorstwa Bernarda oraz żywot św. Jana Jałmużnika. Jak można sądzić, żywoty Elżbiety i Jadwigi stanowiły całość, przepisaną z egzemplarza, który zapewnił w pierwszym roku swoich rządów opat koprzywnicki Mikołaj Grot (*pro eodem monasterio comparatus est liber iste per venerabilem dominum Nicolaum Groth abbatem eiusdem monasterii... anno ipsius primo*). Przekazy te – zwłaszcza nieznanymi w literaturze żywot św. Jadwigi – jak też połączenie ich z kroniką zakonną (*Exordium magnum*) świadczą nie tylko o propagowaniu kultu cysterskich świętych, ale także o podkreślaniu tożsamości zakonnej i związków z klasztorami śląskimi⁹⁵². Co ważne, podobny zestaw tekstów – *Exordium magnum Cisterciense*, żywoty św. św. Elżbiety i Jadwigi oraz umieszczone bezpośrednio po tym tekście *miraculum* dotyczące Zwiastowania NMP – znajdował się w kodeksie benedyktynów świętokrzyskich, przepisany w latach 1472–1473 przez brata Pawła, syna Piotra z Krakowa (Lat.F.ch.I.333). Wskazuje to ewidentnie na zależność między tymi rękopisami; można przyjąć, że podstawą tekstów przepisanych w latach siedemdziesiątych XV w. przez benedyktyna Pawła był rękopis cystersów koprzywnickich.

Z tymże klasztorem świętokrzyskim – późnośredniowiecznym ośrodkiem pielgrzymkowym – wiązać należy także propagowanie legend hagiograficznych, związanych ze św. Emerykiem oraz z relikwiami Św. Krzyża⁹⁵³. Tam też powstał żywot zakonnika, który zmarł w aurze świętości – Mikołaja z Wielkiego Koźmina.

W księgozbiorach klasztornych znajdowały się również różnego typu podręczniki duszpasterskie, zbiory kazań i egzemplów (np. *Gesta Romanorum*). W tekstach tych odwoływano się do wydarzeń z przeszłości, mających stanowić ilustrację zasad ogólniejszych, często o charakterze moralizatorskim. Zbiory egzemplów znajdowały się w wielu klasztorach, warto odnotować też fakt tworzenia egzemplów

952 Nie znał tego rękopisu Aleksander Semkowicz – wydawca *Żywotu św. Jadwigi Śląskiej* – zob. *Vita sanctae Hedwigis*, wyd. A. SEMKOWICZ, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. 4, Lwów 1884, s. 501–655.

953 Zob. W. MROZOWICZ, *Książka i biblioteka benedyktyńska*, s. 231–232.

przez polskich zakonników, jak w wypadku historii o opacie wąchockim porwanym w 1456 r. przez diabła z klasztoru świętokrzyskiego, której autorem był opat świętokrzyski Michał z Kleparza⁹⁵⁴, czy krótkich egzemplów dotyczących bernardynów, zawartych w podręczniku Innocentego z Kościana.

Warto pamiętać, że przedmiotem studiów i elementem formacji była wiedza o przeszłości zawarta także w innego typu tekstach. W edukacji pomocne były teksty zawierające historię antyczną, jak np. *Historia Trojana* Guidona de Columnis⁹⁵⁵ czy różne wersje historii o Aleksandrze Wielkim⁹⁵⁶. W niektórych wypadkach trudno jednak rozstrzygnąć o funkcjach takich tekstów – czy służyły one wyłącznie kształceniu nowicjuszy, czy były też elementem głębszej formacji intelektualnej i teologicznej, co można podejrzewać na przykładzie jednego z rękopisów świętokrzyskich, w którym tekst Guidona de Columnis znalazł się pomiędzy wykładem listów kanonicznych Augustyna z Ankony a wypisami z ksiąg św. Augustyna i komentarzem Tomasza Vallensis (Waleys) do *De civitate Dei* (Lat.Q.ch.I.139)⁹⁵⁷.

W każdym późnośredniowiecznym księgozbiornym klasztornym, zarówno mniszym i kanonicznym, jak i mendikańckim, znajdowały się – o ile można to stwierdzić na podstawie niepełnych informacji o kodeksach – kodeksy służące do celów teologii praktycznej: różnego typu podręczniki dla duchownych oraz kolekcje duszpasterskie i kaznodziejskie. Podstawowy problem polega na określeniu pochodzenia tego typu kodeksów: czy stanowiły one dary z zewnątrz, zatem znajdujące się w nich treści docierały do zakonników przypadkowo, czy były produktem skryptorium klasztornego, czyli efektem zaspokajania potrzeb konkretnej wspólnoty klasztornej.

Niezależnie od charakteru zakonu teksty takie były niezbędne, choćby do sprawowania posług kapłańskich i głoszenia kazań wobec współbraci. Jednak rozmiary tej części zbioru zależne były w znacznym stopniu od zaangażowania danego zakonu w duszpasterstwo świeckich, można więc się spodziewać, że proporcje będą na korzyść klasztorów kanonicznych – zwłaszcza funkcjonujących w większych miastach – oraz konwentów zakonów żebrzących. Niemniej warto odnotować, że również w wypadku klasztorów mniszych (np. benedyktyni, cystersi) niezbędne

954 Zob. MICHAEL DE CLEPARDIA, *Sermo de luxuria cum exemplo de abbate a diabolo recepto*, [w:] *Z opowiadań średniowiecznych*, wyd. i przeł. H. KOWALEWICZ (Silva Medii et Recentioris Aevi, 3), Warszawa 1974, s. 1–23.

955 Np. Lat.Q.ch.XV.248 – z klasztoru cystersów w Paradyżu.

956 Być może pochodzenia klasztornego był kodeks Lat.Q.ch.XVII.74. Nie wiadomo, kiedy do księgozbiornego benedyktynów świętokrzyskich trafił kodeks powstały w latach 1458–1460, w którym znajdowały się *Gesta Romanorum*, *Historia destruccionis Jerusalem* (prawdopodobnie Guidona de Columnis) oraz *Vita Alexandri Magni* – Lat.Q.ch.I.94.

957 Jeszcze inne przekazy przekazów *Historia Trojana* z kodeksów „warszawskich” pochodziły z Biblioteki Załuskich i nieznana była ich średniowieczna proveniencja, np. Lat.F.ch.IV.75, Lat.Q.v.IV.1.

były teksty do posługi duchowej w podległych klasztorom parafiach czy choćby klasztornym konwersom⁹⁵⁸.

W księgozbiorach klasztornych znajdowały się różne podręczniki, począwszy od eucharystycznych: *Liber de instructione simplicium sacerdotum* augustianina-eremity Jana Merkelina⁹⁵⁹ czy – bardziej rozpowszechnionego w klasztorach małopolskich – *Ad celebrantes missam* Bartłomieja z Jasła⁹⁶⁰. Innym podręcznikiem służącym duchownym był *Manipulus curatorum* Guidona de Monte Rocherii. Nie odnotowałem jednak żadnego przekazu tego dzieła pochodzącego ze zbiorów klasztornych, choć zapewne był on znany – w jednym z kodeksów mstowskich znajdowały się wypisy z niego (Lat.Q.ch.I.74)⁹⁶¹. W większości – jeżeli nie we wszystkich klasztorach – znajdował się egzemplarz podstawowego podręcznika duszpasterskiego w Polsce późnego średniowiecza, czyli powstały w latach 1428–1431 *Tractatus sacerdotalis de sacramentis* Mikołaja z Błonia. Traktat ten, zalecany przez polskie władze kościelne (m.in. biskupa poznańskiego Stanisława Ciołka) jako podstawowa lektura duchownych, cieszył się popularnością nie tylko w kręgu duchowieństwa parafialnego, czego świadectwem jest znaczna liczba zachowanych rękopisów i wydań drukowanych⁹⁶². Duża część przekazów pochodziła z księgozbiorów klasztornych. Już w początkach refleksji nad tekstem Mikołaja z Błonia korzystano przede wszystkim z tych egzemplarzy. W drugiej połowie XVIII w. bibliotekarz Biblioteki Załuskich Jan Daniel Janocki wymienił trzy przekazy rękopiśmienne oraz 15 edycji drukowanych *Tractatus sacerdotalis* Mikołaja z Błonia. Dwa kodeksy znajdowały się w Krakowie: pierwszy, który zresztą Janocki znał z autopsji, był w bibliotece klasztoru dominikanów (kodeks pergaminowy formatu *folio*, zaś tekst ukończony został przez Jana z Głuszyna (*Johannem de Gluszyno*) 20 października 1338 [!] r.); drugi kodeks, pergaminowy formatu *quarto*, pochodził z księgozbioru klasztoru franciszkanów konwentualnych. Trzeci przekaz, w kodeksie papierowym formatu większej czwórki (*4 maiori*), pochodził z biblioteki klasztoru bernardynów

958 Problemem *curae animarum* sprawowanej przez mnichów zajął się ostatnio Greg Peters – zob. G. PETERS, *Religious Orders and Pastoral Care in the Late Middle Ages*, [w:] R. J. STANSBURY (red.), *A Companion to Pastoral Care in the Late Middle Ages (1200–1500)* (Brill's Companions to the Christian Tradition, 22), Leiden 2010, s. 263–284.

959 Zob. Lat.F.ch.I.255 z klasztoru cystersów w Koprzywnicy; Poznań, Biblioteka Seminarium Duchownego, Ms. 29 – z klasztoru cystersów w Paradyżu. Edycja tekstu: JAN MERKELIN, *Liber de instructione simplicium sacerdotum*, wyd. M. BORZYSZKOWSKI (Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia, 12/1–2), Warszawa 1982.

960 Zob. Lat.Q.ch.I.119 z klasztoru benedyktynów na Świętym Krzyżu (dar). Być może tekst Bartłomieja z Jasła znajdował się w następujących kodeksach: Lat.F.ch.I.9 z klasztoru cystersów w Koprzywnicy, Lat.F.ch.I.256 i Lat.Q.ch.I.304 z klasztoru benedyktynów w Sieciechowie, Lat.Q.ch.I.30 z klasztoru bożogrobców w Miechowie, Lat.Q.ch.I.184 z klasztoru benedyktynów na Świętym Krzyżu.

961 W przedwojennych zbiorach BN – kodeksy Lat.F.ch.I.349, Lat.Q.ch.I.85 (oba z Biblioteki Załuskich).

962 Zob. M. T. ZAHAJKIEWICZ, «*Tractatus sacerdotalis*» Mikołaja z Błonia na tle teologii przelomu wieku XIV i XV, Lublin 1979; W. BIELAK, «*Devotio moderna*» w polskich traktatach duszpasterskich powstałych do połowy XV wieku, Lublin 2002, s. 138–140.

w Radomiu, później zaś trafił do Biblioteki Załuskich. Był to tekst przepisany przez bliżej nieznanego Wawrzyńca, kapłana diecezji poznańskiej w 1471 r.⁹⁶³ Przekazy rękopiśmienne *Sacramentale*, które znajdowały się w przedwojennym zasobie BN, pochodziły m.in. z klasztorów: benedyktynów w Sieciechowie⁹⁶⁴ i Świętym Krzyżu⁹⁶⁵, bożogrobców miechowskich⁹⁶⁶ i kanoników regularnych w Mstowie⁹⁶⁷. Niewątpliwie część tych kodeksów znalazła się w księgozbiorach klasztornych już w czasach nowożytnych, niemniej sam fakt występowania tego tekstu w kilku przekazach świadczyć może o jego popularności, zwłaszcza w kręgu benedyktynów świętokrzyskich i bożogrobców miechowskich.

Teksty niezbędne do sprawowania posługi duszpasterskiej, dotyczące sakramentaliów (jak np. *Sacramentale* Mikołaja z Błonia), spowiedzi (m.in. teksty *De conflictu vitiorum et virtutum*), a nawet egzorcyzmów, łączono w kolekcje. Dowodem takiej praktyki mógł być rękopis z 1447 r. pochodzący z klasztoru kanoników regularnych w Mstowie (Lat.Q.ch.I.74). Przykłady takich kolekcji duszpasterskich, w których znajdowały się różne teksty dotyczące spowiedzi (jak np. summy spowiednicze), sprawowania sakramentów czy *Canon missae* można by mnożyć. W tym miejscu dostrzec należy, że znaczna liczba kodeksów znajdowała się zwłaszcza w księgozbiorach benedyktynów świętokrzyskich oraz bożogrobców miechowskich.

Do tego typu kodeksów dołączane były także zbiory kazań⁹⁶⁸. Funkcjonowały one również jako osobne rękopisy. Jak można sądzić, znaczna ich część służyła nie tylko jako podstawa nauczania z amfony, ale także jako lektura budująca zakonników. Treści kazań były zatem przyswajane nie tylko przez słuchanie kaznodziei, ale też poprzez indywidualną lekturę. Nie bez znaczenia było to, że niektóre klasztory – jak np. w wypadku Świętego Krzyża – stanowiły ośrodki pielgrzymkowe, przyciągające wiernych. Na potrzeby obsługi duszpasterskiej przepisywano często w kilku egzemplarzach potrzebne zbiory kazań wygłaszanych *ad populum*. Były to zazwyczaj kolekcje kazań powstałych w kręgu polskim w XV w., zatem aktualnych pod względem przekazywanych treści i odpowiadających potrzebom kaznodziej-skim zakonników, a także zaspokajającym potrzeby duchowe wiernych świeckich.

Wśród wielu kazań znajdujących się w kodeksach klasztornych odnotować należy licznie reprezentowane w księgozbiorach klasztornych zbiory, zwłaszcza autorstwa

963 Zob. J. D. JANOCKI, *Ianociana*, t. 2, s. 15–16.

964 Lat.F.ch.I.337. Ponadto jeden kodeks zachowany – BN 3017 II.

965 Lat.F.ch.I.358, Lat.F.ch.I.532, Lat.F.ch.I.179 (fragment). Być może z tej biblioteki pochodził rękopis Lat.Q.ch.II.417. Nie wiadomo, z którego księgozbioru: benedyktynów świętokrzyskich lub bożogrobców miechowskich pochodził kodeks Lat.Q.ch.I.115.

966 Lat.F.ch.I.215, Lat.F.ch.I.238, Lat.F.ch.I.485, Lat.Q.ch.I.67, Lat.Q.ch.II.437, Lat.Q.ch.XVII.135. Ponadto jeden kodeks zachowany – BN 3016 II.

967 Lat.Q.ch.I.74.

968 Podstawowym opracowaniem kaznodziejstwa w późnośredniowiecznej Polsce jest praca Krzysztofa Brachy: K. BRACHA, *Nauczanie kaznodziejskie w Polsce*.

Jakuba de Voragine, ułożone w trzech kolekcjach: *de sanctis*, *de tempore* i *quadragesimo*⁹⁶⁹. W bibliotekach klasztornych obecne były również inne kolekcje autorów obcych, jak np. *Abortivus* czeskiego reformatora Jana Milicza z Kromieryża⁹⁷⁰ czy *Thesaurus novus* Ps.-Piotra de Palude⁹⁷¹, oraz autorów polskich, np. postylla autorstwa dziekana przemyskiego Mikołaja Wigandi znajdowała się w księgozbiorach bożogrobców (Miechów – Lat.F.ch.I.82, Przeworsk – Lat.F.ch.I.283), cystersów (Koprzywnica – Lat.F.ch.I.87), benedyktynów (Święty Krzyż – Lat.F.ch.I.90, Lat.F.ch.I.282), paulinów (Beszowa – Lat.F.ch.I.145). Licznie także były reprezentowane zbiory kazań autorstwa Jana Hieronima Sylwana z Pragi, zwanego Mniszkiem⁹⁷², oraz kazania dominikanina Peregryna z Opola⁹⁷³. Na uwagę zasługuje, podkreślona przez Krzysztofa Brachę, popularność w kręgu benedyktynów świętokrzyskich kolekcji kazań tzw. Piotra z Miłosławia, znanej z co najmniej 10 przekazów: zachowanych i zniszczonych⁹⁷⁴. Jakaś część kazań powstała w środowisku klasztornym – przykładem może być zbiór kazań benedyktyna świętokrzyskiego Mikołaja Włoskiego, spisany w latach czterdziestych XV w.⁹⁷⁵

Trudno określić rozmiary zasobów kaznodziejskich w księgozbiorach klasztornych, były one jednak znaczące niezależnie od profilu zakonu. Wojciech Mrozowicz obliczył, że na Świętym Krzyżu w sumie znajdowało się blisko 30 rękopisów zawierających kazania *de tempore*⁹⁷⁶. Podobnej wielkości były, jak można

969 Kazania *de sanctis* (Lat.F.ch.I.144 z klasztoru benedyktynów świętokrzyskich, Lat.F.ch.I.277 z klasztoru benedyktynów w Sieciechowie); kazania *de tempore* (Lat.F.ch.I.20 z klasztoru benedyktynów na Świętym Krzyżu, Lat.F.ch.I.149 z klasztoru cystersów w Koprzywnicy, Lat.F.ch.I.24 być może z klasztoru bożogrobców w Miechowie); *Quadragesimo* (Lat.F.ch.I.22 z klasztoru cystersów w Koprzywnicy, Lat.F.ch.I.192 z klasztoru bożogrobców w Miechowie, Lat.F.ch.I.16, Lat.F.ch.I.24 być może z klasztoru bożogrobców miechowskich, Lat.Q.v.I.134 z klasztoru benedyktynów na Świętym Krzyżu). Ponadto kodeksy zawierające kombinację zbiorów kazań: *de sanctis* i *de tempore* (Lat.F.ch.I.15 z klasztoru benedyktynów świętokrzyskich), *Quadragesimo* i *de sanctis* (Lat.F.ch.I.25 z klasztoru benedyktynów świętokrzyskich), *Per circulum anni* (Lat.F.ch.I.152 z klasztoru paulinów w Beszowej) oraz nieokreślone bliżej kazania (Lat.F.ch.I.221 z klasztoru bożogrobców w Miechowie).

970 Lat.F.ch.I.14 z klasztoru bożogrobców w Miechowie, opisany jako kazania Jakuba de Voragine.

971 Lat.F.ch.I.346 z klasztoru benedyktynów w Sieciechowie, Lat.F.ch.I.347, Lat.F.ch.I.474 z klasztoru bożogrobców na Stradomiu, Lat.F.ch.I.361 z klasztoru paulinów w Beszowej.

972 Zob. J. KALISZUK, *Kolekcje kaznodziejskie Jana Hieronima Sylwana z Pragi w przedwojennych zbiorach Biblioteki Narodowej w Warszawie*, [w:] K. BRACHA, M. NODL (red.), *Česko-polské kazatelské vstahy ve středověku* (Colloquia Mediaevalia Pragensia, 16), Praha 2016, s. 99–118.

973 Zob. PEREGRINUS DE OPOLE, *Sermones de tempore et de sanctis*, wyd. R. TATARZYŃSKI, Warszawa 1997.

974 Zob. K. BRACHA, *Nauczanie kaznodziejskie w Polsce*, gdzie szczegółowa analiza zarówno tradycji rękopiśmiennej, jak i przekazywanych w ramach kolekcji treści.

975 Rękopis zachowany BN 3020 II, k. 1r–182v: *Sermones festuales cum nonnullis miraculis*. Kolekcja ta jest przedmiotem studiów Justyny Dziadek, zob. J. DZIADEK, *Mikołaj Włoski – kaznodzieja hysogórski i jego postylla «Sermones festuales cum nonnullis miraculis» z 1. poł. XV wieku. Podstawa źródłowa*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Kielcach”, 30, 2015, s. 83–103.

976 Zob. W. MROZOWICZ, *Książka i biblioteka benedyktyńska*, s. 227–228. Było to 27 rękopisów, w tym jeden wątpliwy co do proveniencji i jeden wątpliwy, jeśli chodzi o kazania (wymieniono tylko prothematą) – Lat.F.ch.I.15, Lat.F.ch.I.20, Lat.F.ch.I.170, Lat.F.ch.I.179, Lat.F.ch.I.203, Lat.F.ch.I.205, Lat.F.ch.I.210,

domniemywać, zbiory kazań w księgozbiorach kanonicznych, np. miechowitzów, czy mendykanckich: dominikanów i bernardynów⁹⁷⁷. Nasza wiedza o kaznodziejstwie w obrębie klasztoru jest niepełna, nie tylko z powodu stanu zachowania rękopisów i rozpoznania tej części księgozbiorów, ale także z racji stanu badań nad kaznodziejstwem w Polsce późnego średniowiecza.

Zwłaszcza z rękopisami duszpastersko-kaznodziejскими związane są jeszcze dwie inne kwestie. Pierwsza dotyczy używania języka polskiego i zapisywania w nim tekstów przez zakonników. Warto przypomnieć, że *Kazania świętokrzyskie* – najstarszy tekst prozatorski w języku polskim – powstały i funkcjonowały właśnie w polskich klasztorach, niezależnie od tego, czy był to klasztor świętokrzyski, czy miechowski. W rękopisach klasztornych teksty w języku polskim były reprezentowane prawdopodobnie przede wszystkim przez krótkie utwory służące pracy duszpasterskiej, a także modlitwy i pieśni. Ponadto, w świetle ustaleń Elżbiety Belcarzowej, w używanych przez zakonników kolekcjach kazań liczne były glosy w języku polskim⁹⁷⁸. Niemożliwe jest określenie roli klasztorów w propagowaniu używania języka rodzimego w okresie późnego średniowiecza, można wszelako postawić hipotezę, że – obok uniwersytetu – prawdopodobnie środowisko zakonne korzystało z możliwości przekazywania wiernym słowa Bożego. Rewolucja bernardyńska przełomu średniowiecza i nowożytności – czyli gwałtowny rozwój twórczości w języku rodzimym – została przygotowana przez starsze zakony.

Drugą kwestią jest czas pozyskiwania przez określone środowisko zakonne konkretnych tekstów. Na podstawie analizy piętnastowiecznych katalogów angielskich bibliotek klasztornych zauważono, że w *większości piętnastowieczni mnisi byli zainteresowani bardziej przeszłością niż teraźniejszością, a ich nawyki czytelnicze wydają się cokolwiek staromodne*. Ów konserwatyzm księgozbiorów klasztornych (*conservative monastic world*) objawiać się miał brakiem książek o treści aktualnej. Sam XV w. miał być okresem intelektualnej stagnacji w większości klasztorów męskich⁹⁷⁹. Nawet jeżeli uwzględnimy starszą metrykę zbiorów klasztorów angielskich, co skutkowało odpowiednio starszym zasobem rękopisów, trudno z tą opinią się zgodzić. Na podstawie obserwacji późnośredniowiecznych księgozbio-

Lat.F.ch.I.211, Lat.F.ch.I.222, Lat.F.ch.I.232, Lat.F.ch.I.282, Lat.F.ch.I.290, Lat.F.ch.I.296, Lat.F.ch.I.298, Lat.F.ch.I.420, Lat.F.ch.I.464, Lat.F.ch.I.490, Lat.F.ch.I.492, Lat.F.ch.I.532, Lat.Q.v.I.192, Lat.Q.ch.I.12, Lat.Q.ch.I.15, Lat.Q.ch.I.164, Lat.Q.ch.I.187, Lat.Q.ch.I.215, Lat.Q.ch.I.244, Lat.Q.ch.I.281, ponadto Lat.F.ch.I.404, dwa niezidentyfikowane rękopisy wymienione przez Jonstona: Cl. 9I in qu. 11 i 12 (t. 3, Aneks, rozdz. 2.5.1, s. 547) oraz niezidentyfikowane z *Reiestr książek*: in *quarto* 17 (t. 3, Aneks, rozdz. 2.5.3, s. 561 – prawdopodobnie kodeks ten to któryś z wymienionych), in *quarto* 59 (=Jonston 17, Cl. 5E; *ibidem*, s. 563), in *octavo* 1 i 7 (*ibidem*, s. 564). Dodać należy również rękopis zachowany BN 3021 III.

977 Zob. R. SKRZYNIARZ, *Zbiory kazań w polskich księgozbiorach okresu średniowiecza*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 70, 1998, s. 247–260.

978 Zob. E. BELCARZOWA, *Glosy polskie*, cz. 4, gdzie odnotowano glosy z zachowanych rękopisów warszawskich – przede wszystkim świętokrzyskich.

979 Zob. D. N. BELL, *Monastic Libraries. 1400–1557*, [w:] L. HELLINGA, J. B. TRAPP (red.), *The Cambridge History of the Book in Britain*, vol. 3: 1400–1557, Cambridge 2008, s. 237–244, 252.

rów klasztorów męskich z terenów polskich wynika, że zakonnicy pilnie śledzili nowinki i starali się pozyskiwać dopiero co powstałe teksty. Oczywiście podstawowy problem to wiarygodność datowania samych rękopisów. Niemniej można zaobserwować tę praktykę co najmniej w kilkunastu przypadkach, kiedy to zwykle opaci kupowali egzemplarze lub zlecali przepisywanie wkrótce po powstaniu samego dzieła. Dotyczy to zwłaszcza tekstów powstałych w Polsce lub Czechach. Być może wpływ na ten stan rzeczy miał silny ferment intelektualny w Europie Środkowej XIV i XV w., wynikający choćby z racji funkcjonowania uniwersytetów w Pradze i Krakowie.

Przekonującym dowodem mogą być kolekcje kazań Jana Sylwana z Pragi. Pierwsza chronologicznie kolekcja, powstała ok. 1405 r. – *Linea salutis aeternae*, czyli zbiór kazań niedzielnych, już w 1407 r. została przepisana przez Wacława ze Zdziechowej, prepozyta klasztoru bożogrobców św. Jadwigi na Stradomiu⁹⁸⁰. Mniej więcej w tym samym czasie dwa przekazy tego zbioru kazań znalazły się w księgozbiornie benedyktynów sieciechowskich⁹⁸¹. Kolejnym przykładem może być *Postilla Zderaziensis* Johlina z Vodňan, przepisana przez profesora klasztoru miechowskiego Wojciecha w klasztorze praskim w 1407 r., której przekaz znajdował się również w księgozbiornie benedyktynów świętokrzyskich⁹⁸². Prawdopodobnie wkrótce po powstaniu do księgozbiorów klasztornych trafiały przekazy kazań Stanisława ze Skarbimierza czy Jakuba z Paradyża⁹⁸³. Rzecz jasna, szybkość upowszechniania tekstów w środowisku klasztorным zależna była nie tylko od przynależności zakonnej autora i specyfiki samego tekstu, ale także od odległości od większych ośrodków kultury – przede wszystkim stołecznego Krakowa i uniwersytetu.

Powracając do kwestii księgozbiorów klasztornych, warto zauważyć, że niektóre kodeksy znajdowały się poza biblioteką (zbiorem głównym) i nie były dostępne ogółowi zakonników. Nie wiadomo, czy nie były w ten sposób wydzielane dzieła z zakresu prawa, zwłaszcza kanonicznego. Zbiór ten był stosunkowo niewielki, choć zróżnicowany, i obejmował różne księgi wchodzące w zakres korpusu prawa kanonicznego (głównie dekretały papieskie) i komentarze do nich czy *Speculum iudiciale* Guilelma Durandi. W wypadku cystersów kapituła generalna nakazywała dyskrecję i wyłączenie ze zbioru głównego *Corpus canonum* i *Decreta Gratiani*

980 Lat.F.ch.I.104.

981 Lat.F.ch.I.49 i Lat.F.ch.I.108.

982 Z klasztoru miechowskiego pochodziły kodeksy: Lat.F.ch.I.97 (cz. 2), Lat.F.ch.I.463, być może także Lat.F.ch.I.81 (cz. 3). Z księgozbiornie świętokrzyskiego pochodziła kopia datowana na ok. 1409 r. – Lat.F.ch.I.110.

983 Np. Lat.F.v.I.30 z klasztoru świętokrzyskiego, zawierający prawdopodobnie *Sermones super Symbolum Nicenum* Stanisława ze Skarbimierza, datowany przez Marię Hornowską na przełom XIV i XV w. Nie wiadomo natomiast, kiedy znalazł się w tym samym klasztorze interesujący zbiór kazań Stanisława ze Skarbimierza przepisany także na przełomie XIV i XV w. (Lat.F.v.I.77). Na ok. 1414 r. datowany był jeszcze inny kodeks z kazaniem Stanisława ze zbioru świętokrzyskiego, przepisany prawdopodobnie już w tamtejszym skryptyorium klasztorным – Lat.F.ch.I.137.

z powodu możliwości popełnienia błędów w interpretacji przez niedoświadczonych zakonników⁹⁸⁴.

Być może książki tego typu znajdowały się w celi opata. Można domniemywać, że teksty z zakresu prawa kanonicznego posiadał w swojej celi opat świętokrzyski Michał z Kleparza, który ofiarował klasztorowi co najmniej dwa kodeksy, w tym jeden prawniczy⁹⁸⁵. Tenże opat Michał zlecał i nadzorował przepisanie tekstów prawniczych, jak np. wykładu Dominika de Sancto Geminiano do szóstej księgi *Dekretalów*, skopiowanego przez Jana, plebana w Słupkach, z przeznaczeniem do klasztornej biblioteki – *pro libraria eiusdem monasterii* (Lat.F.ch.I.339)⁹⁸⁶. Możliwe zatem, że kodeksy prawnicze znajdowały się w bibliotece i były tylko wypożyczane do celi opackiej.

Urzednicy klasztorni potrzebowali również kodeksów zawierających formularze prawnicze, związane z działalnością różnego szczebla sądów kościelnych, aż do kurii rzymskiej. Przykładem takiego rękopisu mógł być kodeks z przełomu XIV i XV w., należący prawdopodobnie do prepozyta klasztoru bożogrobców na Stradomiu – Mikołaja z Wojborza (Lat.F.ch.II.162). Inny rękopis prawniczy, tym razem z klasztoru cystersów w Koprzywnicy, przepisał w części brat Matern, niestety, nie wiadomo, czy kodeks służył opatowi, doświadczonemu zakonnikowi zajmującemu się prawem kanonicznym⁹⁸⁷. Mamy informację, że kodeksy prawnicze przywozili zakonnicy ze studiów we Włoszech, jak np. bożogrobiec Stanisław z Miechowa⁹⁸⁸.

W większości kodeksy prawnicze w księgozbiorach klasztornych pochodziły z darów osób związanych z klasztorem, zarówno profesorów Uniwersytetu Krakowskiego (jak np. Grzegorza Cieniawy z Mysłowic dla klasztoru cystersów w Koprzywnicy), jak i duchownych diecezjalnych zaangażowanych w sądownictwo kościelne, np. oficjałów (jak np. Stanisław z Wojcyc dla klasztoru benedyktynów na Świętym Krzyżu) czy prokuratorów konsystorza (jak np. Jan i Mikołaj Odelfowie dla klasztoru cystersów w Koprzywnicy).

Odrębną kategorią książek były kodeksy medyczne, służące prawdopodobnie zakonnikowi zajmującemu się infirmerią⁹⁸⁹. Pierwsze pytanie dotyczy miejsca ich przechowywania. Książki tego typu, o ile nawet znajdowały się w księgozbiorze głównym, w późnym średniowieczu były wyodrębniane w osobny zbiór przecho-

984 Zob. Canivez, t. 1, a. 1188, cap. 7, s. 108.

985 Zob. Lat.F.ch.I.161, Lat.F.ch.I.163.

986 Przepisanie drugiej części wykładu Dominika de Sancto Geminiano zlecił opat Michał Markowi *Schowa* ze Słupi w 1473 r. – Lat.F.ch.II.216.

987 Lat.F.ch.II.213.

988 Lat.F.ch.II.116. Być może śladem studiów zakonnika miechowskiego, tym razem w Bolonii, był kodeks Lat.F.ch.II.200.

989 Zob. A. POBÓG-LENARTOWICZ, *Attending the Sick in Augustinian Monasteries in Silesia in the Middle Ages*, [w:] M. DERWICH (red.), *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et temps modernes. Actes du Premier Colloque International du LARHCOR. Wrocław – Książ, 30 novembre – 4 décembre 1994*, t. 1–2, Wrocław 1995, s. 203–214.

wywany oddzielnie, nie tylko z powodu praktycznego charakteru tekstów, ale także w celu uniknięcia podejmowania przez zakonników samodzielnych studiów medycznych. Przykładem może być decyzja opata klasztoru kanoników regularnych w Żaganiu i znawcy medycyny – Marcina I Rinkenberga (opat w latach 1463–1489), który zakazał udostępniania zakonnikom książek medycznych. Interesujące jest zawarte w katalogu opatów żagańskich wyjaśnienie tej decyzji – opat zdecydował się na ten krok na podstawie własnego doświadczenia medycznego nabytego w trakcie leczenia kobiet⁹⁹⁰. Oczywiście powstaje pytanie, czy sytuacja tego typu była zjawiskiem wyjątkowym (opat zajmujący się medycyną). Można raczej przyjąć założenie, że książki z tekstami medycznymi, w których opisano np. objawy poszczególnych chorób, metody rozpoznania stanów chorobowych (np. na podstawie analizy moczu), wreszcie ich leczenia, były trzymane tam, gdzie były potrzebne – czyli w infirmerii.

Na podstawie informacji o zachowanych książkach medycznych z księgozbiorów klasztornych można stwierdzić, że był to niewielki zbiór, liczący ledwie kilka woluminów. Ponadto w drugiej połowie XV w. dominowały w tym zbiorze inkunabuły, co świadczy zarówno o zacytaniu często używanych tekstów rękopiśmiennych, jak i potrzebie posiadania aktualnych tekstów⁹⁹¹.

Po tym pobieżnym rozpatrzeniu księgozbioru/księgozbiorów klasztornych warto zastanowić się, w jakim stopniu biblioteka taka miała charakter zamknięty. Innymi słowy, czy klasztor i środowisko zakonne stanowiły wyłącznie „miejsce przyciągania” tekstów i książek, czy też były to także miejsca obiegu treści – wymiany i upowszechniania tekstów. Zatem podstawowym problemem jest kwestia dostępności egzemplarzy znajdujących się w bibliotekach klasztornych dla osób z zewnątrz – duchownych i świeckich.

Generalnie przytaczana jest opinia, zwłaszcza w odniesieniu do wczesnośredniowiecznych księgozbiorów klasztornych, że książki trzymane były w klasztorze i nieudostępniane na zewnątrz. Jedną z najstarszych metod zabezpieczenia książek było umieszczanie w nich klątw przeciw złodziejom czy szerzej przeciw tym, któ-

990 Zob. *Catalogus abbatum Saganensium*, s. 359: *Familiaritatem mulierum scandalosam multam nimis (quibus et semper promptus et paratus erat) ex hujusmodi exercicio contraxit, sciensque quem fructum ex hujusmodi exercicio ipse habuit, summe cavebat, ne quis fratrum studio aut practice hujus artis implicaretur, ymmo et in futurum precavens ante finem vite sue crebrius districte commisit, ut libri artis prefate diligenter recluderentur nec in manus fratrum incidere permetteretur*. Tekst ten przytoczyła A. POBÓG-LENARTOWICZ, *ibidem*, s. 210.

991 Zob. A. ŚWIERK, *Średniowieczna biblioteka klasztoru kanoników regularnych*, s. 111: 19 tekstów z zakresu medycyny w księgozborze klasztoru kanoników regularnych w Żaganiu; kanonicy regularni laterańscy w Krakowie – zob. I. PIETRZKIEWICZ, *Biblioteka kanoników regularnych*, s. 103–104; cystersi w Henrykowie – zob. M. BRÓDA, *Biblioteka klasztoru cystersów w Henrykowie*, s. 158–160. Anna Pobóg-Lenartowicz stwierdziła, że zbiór tekstów medycznych z klasztoru kanoników regularnych klasztoru NMP na Piasku wskazuje na ich duże znaczenie w tym kręgu zakonnym – zob. A. POBÓG-LENARTOWICZ, *Attending the Sick*, s. 211. Trzeba jednak podkreślić, że teksty te potrzebne były w każdej, mniej lub bardziej zamkniętej, wspólnocie, zaś problem funkcjonowania tekstów medycznych w klasztorach wymaga dalszych badań, także w kontekście porównawczym.

rzy odłączyli książkę od zbioru wspólnego⁹⁹². Gruntowna przemiana w traktowaniu książek zaszła na przełomie XII i XIII w., co wiązać należy nie tylko z pojawieniem się zakonów mendykanckich, ale przede wszystkim z przemianami zachodzącymi w kulturze intelektualnej (m.in. badania nad Biblią, rozwój prawa kanonicznego i cywilnego, rozwój medycyny i filozofii arystotelesowskiej, rozkwit szkół i uniwersytetów). Pojawiło się gwałtowne zapotrzebowanie na niezbędne do tego teksty i książki – nie tylko ze strony uczących się zakonników, ale także innych osób⁹⁹³. Niedostępne księgozbiory klasztorne musiały otworzyć swoje podwoje, co niekiedy budziło wielką niechęć samych zakonników. W wielokrotnie przytaczanych postanowieniach synodu paryskiego z 1212 r. znajdowało się polecenie skierowane do zakonników, aby nie wydawali zakazów wypożyczania książek ze swoich księgozbiorów (*ne emittant juramentum de non commodando libros suos indigentibus*) – pożyczanie bowiem zostało zaliczone do dzieł miłosiernych (*commodare inter praecipua misericordiae opera computetur*). *Nota bene* zakazano również wówczas używania klątw książkowych (*Et amodo nullus liber sub anathemate teneatur et omnia praedicta anathemata absolvimus*) oraz polecono podzielenie księgozbioru na część wewnętrzną – do użytku zakonników oraz drugą – dostępną potrzebującym (*indigentibus*), a więc także osobom z zewnątrz⁹⁹⁴. Już James Clark wyrażał wątpliwość, czy dekret ten był stosowany również poza terenem Francji⁹⁹⁵, nie zmienia to jednak faktu, że od tego okresu można mówić już o możliwości korzystania z bibliotek klasztornych nie tylko przez zakonników, ale także uczniów, innych duchownych i świeckich.

W późnym średniowieczu książki z księgozbioru wypożyczane były na zewnątrz klasztoru⁹⁹⁶. W wypadku księgozbiorów klasztorów polskich informacje na ten temat są nieliczne. Możemy się tylko domyślać, że książki były udostępniane za-

992 O tych klątwach zob. M. DROGIN, *Anathema! Medieval Scribes and the History of Book Curses*, Totowa, N. J. 1983. Oczywiście, różnego typu zaklęcia związane z magiczną ochroną książek obecne były przez całe średniowiecze.

993 Zob. studium K. W. HUMPHREYS, *The Effects of Thirteenth-Century Cultural Changes on Libraries*, „Libraries and Culture”, 24, 1989, 1, s. 5–20.

994 Zob. J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 22, Venetiis 1778, kol. 832, cap. XXIII. Podział księgozbioru na dwie części występował w zbiorach uniwersyteckich, gdzie wydzielano bibliotekę większą (*libraria magna*) – czytelnię, w której znajdowały się książki często czytane, niekiedy mocowane łańcuchami do pulpity – katenaty, oraz mniejszą (*libraria parva*), złożoną z dubletów, książek rzadziej czytanych, które można było wypożyczać na zewnątrz – zob. np. B. H. STREETER, *The Chained Library*. Sądono, że podział na dwie biblioteki, z których wielką stanowiły książki z łańcuchami, występował już w drugiej połowie XIII w., jednak Richard H. Rouse wykazał, że w odniesieniu do biblioteki Sorbony grupę katenatów stworzono dopiero na przełomie XIII i XIV w., głównie z dokonanych wówczas darów. Badacz ten podkreślił, że praktyka „zakuwania” książek była dość droga, a sama koncepcja była nowością w Europie do końca XIV w. – zob. R. H. ROUSE, *The Early Library of the Sorbonne*, „Scriptorium”, 21, 1967, 1, s. 42–71.

995 J. W. CLARK, *The care of books*, s. 74.

996 Zob. interesujące uwagi na ten temat B. MUNK OLSEN, P. PETITMENGIN, *Les bibliothèques et la transmission des textes*, [w:] A. VERNET (red.), *Histoire des bibliothèques françaises*, 1: *Les bibliothèques médiévales du VIe siècle à 1530*, Paris 2008, s. 551–586.

konnikom lub innym osobom związanym z klasztorem, udającym się na studia⁹⁹⁷. Z ksiązek klasztornych korzystali również świeccy duchowni związani z danym klasztorem. Znakomitym przykładem takiej współpracy jest działalność kanonika i oficjała sandomierskiego Stanisława z Wojczyc, który w testamencie przekazał klasztorowi świętokrzyskiemu bibliotekę liczącą do 15 woluminów, gromadzoną w latach 1466–1477. Jak zauważył Marek Derwich, już na etapie tworzenia swojego księgozbioru Stanisław współpracował z benedyktynami i miał swobodny dostęp do biblioteki klasztornej⁹⁹⁸. Niewątpliwym tego świadectwem był czterotomowy zbiór *Repertorium morale* Berchoriusa (Lat.F.ch.I.351), przepisany na zlecenie Stanisława z Wojczyc w latach 1474–1476, być może w skryptorium klasztorным albo w innym miejscu, ale z egzemplarza znajdującego się w bibliotece łysogórskiej (Lat.F.ch.I.268).

Wreszcie książki wypożyczali także ludzie świeccy. Prawdopodobnie dużą rolę odgrywały: fakt przynależności do grona dobroczyńców danego klasztoru i osobiste kontakty ze wspólnotą. Co interesujące, wypożyczenie ksiązek odbywało się pod zastaw, Kazimierz Łatak przytoczył przykład starosty krzepickiego Dobiesława z Kurozwęk, który w 1480 r. wypożyczył z księgozbioru klasztoru kanoników regularnych w Kłobucku rękopis w celu skopiowania; w zamian zastawił własną ksiązkę zawierającą listy św. Hieronima⁹⁹⁹.

Niewątpliwie zatem wypożyczanie wpływało na kształt i wielkość księgozbioru klasztorного. W piętnastowiecznych statutach kanoników regularnych z klasztoru w Trzemesznie, w rozdziale poświęconym wypożyczaniu, podkreślono, że poprzednie ustalenia były w tym zakresie zbyt tolerancyjne, co doprowadziło do zaginięcia wielu egzemplarzy, w konsekwencji zakazano wypożyczeń poza klasztor¹⁰⁰⁰. Praktyka ta stosowana była również w innych zakonach, np. w jednym z kodeksów cysterskich (z Koprzywnicy), powstałym w latach pięćdziesiątych XV w., na wyklejce okładziny przedniej odnotowano zakaz kapituły generalnej dotyczący wypożyczenia ksiązek (Lat.F.ch.II.213).

Całkowicie zrozumiała niechęć do wypożyczenia ksiązek na zewnątrz mogła doprowadzić do tego, że znacznie częściej korzystano z ksiązek klasztornych na miejscu. Przytaczane wyżej świadectwa podróży zakonników do innych klasztorów, jak też świadectwa kopiowania konkretnych zestawów tekstów z egzemplarzy klasztorów, niekiedy innego zakonu, wskazują, że praktyka ta była stosowana często przez zakonników. Znakomitym przykładem kwereń prowadzonych w bi-

997 Np. kodeks przepisany przez Macieja z Pełczyna wypożyczono w 1475 r. Hieronimowi z Wronowa, który rok później został studentem Uniwersytetu Krakowskiego – zob. M. ZWIERCAN, *Komentarz Jana z Dąbrówki*, s. 39.

998 Zob. M. DERWICH, *Stanisław z Wojczyc*.

999 Zob. K. ŁATAK, *Biblioteka kanoników regularnych laterańskich w Krakowie do końca XVI wieku*, „Echa Przeszłości”, 3, 2002, s. 30.

1000 Zob. R. MARCINIAK, *Piętnastowieczny regulamin biblioteczny*, s. 224, 227.

bliotekach klasztornych – i to innych zakonów – poza wspomnianymi podróżami Materna, może być działalność cystersa mogińskiego Mikołaja z Krakowa, który w poszukiwaniu żywotów świętych odwiedzał biblioteki innych klasztorów cysterskich, ale trafił także do klasztoru duchaków krakowskich, gdzie przepisał relację o pielgrzymce duchaka do góry Synaj i położonego tam klasztoru św. Katarzyny z 1471 r.¹⁰⁰¹

Na razie jednak nie dysponujemy – być może poza przypadkiem Stanisława z Wojczyc – świadectwami pracy intelektualnej duchownych czy świeckich w bibliotece klasztornej. Możemy wszak podejrzewać, że ze zbiorów mogli korzystać profesorowie krakowscy, jak np. Grzegorz Cieniawa z Mysłowic, związany z klasztorem koprzywnickim, czy uczeni ofiarowujący swoje książki benedyktynom świętokrzyskim.

Analiza – dodajmy cząstkowa – kilkunastu księgozbiorów klasztornych znanych z kształtu, jaki nadano im w okresie nowożytnym, ale niemal całkowicie zniszczonych w XX w. przynosi nowy obraz kultury intelektualnej klasztorów polskich późnego średniowiecza.

Księgozbiór, a właściwie księgozbiory klasztorne, w zależności od treści kodeksów i miejsca ich przechowywania pełniły różne funkcje, począwszy od edukacji nowicjuszy, poprzez formację zakonną i intelektualną, do praktyki życiowej. Były to miejsca gromadzenia i przechowywania wiedzy, ale przede wszystkim teologicznej, dążącej do poznania i zrozumienia zasad wiary i miejsca człowieka w planie zbawienia. W każdym księgozbiornym w Polsce późnego średniowiecza znajdował się podobny korpus tekstów – dominowały dzieła Ojców i Doktorów Kościoła, natomiast stosunkowo nieliczne były teksty autorów piętnastowiecznych (może z wyjątkiem Jana Gersona, Mateusza z Krakowa i Jakuba z Paradyża). Ten zwrot ku tekstom patrystycznym wynikał zapewne z przenikania prądów intelektualnych płynących z klasztorów reformowanych. Nie bez znaczenia dla kształtu księgozbiorów klasztornych były również zmiany w systemie edukacji (uniwersytety). Jak silne były związki zakonników ze środowiskiem uniwersyteckim, wskazuje choćby spostrzeżenie Elżbiety Witkowskiej-Zaremby, która zauważyła, że współpraca między tymi środowiskami doprowadziła w XV w. do wykształcenia wspólnego zespołu tekstów służących nauce muzyki¹⁰⁰².

Na wielkość i kształt księgozbiorów klasztornych wpływ miała niewątpliwie działalność zwierzchników klasztorów. Opaci, prepozyci, przeorzy mieli możliwości pozyskiwania potrzebnych wspólnocie tekstów w różny sposób – dysponując funduszami, mogli kupować książki zarówno w Krakowie, jak i w czasie swoich

1001 Zob. M. STARZYŃSKI, *Pielgrzymka krakowskiego duchaka na górę Synaj w 1471 roku*, „Rocznik Krakowski”, 78, 2012, s. 147–157 (tamże edycja tekstu).

1002 E. WITKOWSKA-ZAREMBA, «*Musica Muris*» i nurt spekulatywny, s. 112–113.

podróży zagranicznych; reprezentując klasztor na zewnątrz, mogli nawiązywać kontakty z duchownymi intelektualistami, czego efektem były dary książkowe, mogli wreszcie zlecać współbraciom podróże w poszukiwaniu najlepszych tekstów. Zawirowania wokół obsady stanowiska opata – co można zaobserwować w wypadku klasztorów małopolskich w latach trzydziestych XV w. – mogły zatem wpływać także na zmniejszenie dopływu tekstów. Jednak już w kolejnym dziesięcioleciach mądra polityka kolejnych opatów – np. świętokrzyskich czy koprzywnickich – przyczyniła się do rozkwitu samych klasztorów, a także tamtejszych bibliotek. Druga połowa XV w. to złoty okres księgozbiorów klasztornych.

Sukces ten możliwy był dzięki nie tylko pracy zwierzchników klasztornych, ale również ich umiejętności stworzenia odpowiedniego środowiska i klimatu intelektualnego. W wypadku najlepiej rozpoznanych bibliotek – klasztoru benedyktyńskiego na Świętym Krzyżu i cysterskiego w Koprzywnicy – podkreślić należy współpracę tamtejszych opatów z grupą kopistów klasztornych – często zakonników z wykształceniem uniwersyteckim. Kopiści ci, jak np. Matern w Koprzywnicy czy Mikołaj z Wielkiego Koźmina i Maciej z Pełczyna na Świętym Krzyżu, ściśle współpracowali z opatami, realizując dzieło reformy wewnętrznej wspólnoty. Często zakonnicy ci pełnili również funkcję strażników pamięci wspólnoty, tworząc np. kopiarusze czy kolekcje historyczne. Niektórzy byli także bibliotekarzami klasztornymi, później piastując inne godności w klasztorze, łącznie z godnością opata.

W tworzeniu i powiększaniu księgozbiorów klasztornych, zwłaszcza w drugiej połowie XV w., udział mieli nie tylko sami zakonnicy. Podkreślałem wielokrotnie fakt współdziałania z klasztorem duchownych i świeckich, którzy przekazywali im książki. W konsekwencji można stwierdzić istnienie całej sieci powiązań i kontaktów, których efektem było przenikanie tekstów i książek oraz zawartych w nich wiedzy i idei. W sieci tej rolę odgrywało kilka ważnych czynników.

Ważną funkcję pełniły więzy genealogiczne poszczególnych klasztorów w obrębie jednego zakonu, czego wynikiem było kopiowanie tekstów w skryptoriach klasztorów nie tylko położonych w obrębie tej samej prowincji (np. Koprzywnica – Mogiła), ale także – jak w wypadku benedyktynów – klasztorów stanowiących ośrodki reformy zakonnej (Monte Cassino, Melk) („bliskość duchowa”). Innym czynnikiem, dotychczas mało uwzględnianym, była współpraca klasztorów różnych zakonów, położonych w stosunkowo niewielkiej odległości (bliskość geograficzna). Przykładem może być choćby korzystanie przez benedyktynów świętokrzyskich z księgozbioru klasztoru cystersów w Koprzywnicy. Kolejnym czynnikiem, który wpływał na wielkość i charakter księgozbiorów, była współpraca z klasztorem grupy osób z zewnątrz – przede wszystkim duchownych różnego szczebla i intelektualistów, a więc ludzi stale korzystających ze słowa pisanego. Więzy te, podtrzymywane przez obie strony przez lata, przyczyniły się do napływu do klasztorów tekstów teologicznych i prawniczych. Wreszcie, *last but not least*, podkreślić należy znaczenie stołecznego Krakowa – miasta, w którym nie tylko znajdował się

uniwersytet (i powiązany z nim rozwinięty rynek księgarski), władze diecezji, ale także kilkanaście klasztorów różnej obserwancji¹⁰⁰³. Tam też można było najłatwiej kupić książkę, a także przepisać niezbędny tekst – często nowość – lub skorzystać z najlepszych egzemplarzy przechowywanych w bibliotekach klasztornych czy szkolnych.

Rzecz jasna, powyższe uwagi dotyczące księgozbiorów klasztornych są tylko ogólną próbą scharakteryzowania zjawiska. Wobec niedostatku źródeł nasza perspektywa ograniczona jest do zbiorów tylko części klasztorów małopolskich i wielkopolskich, i to rozpoznanych w bardzo nierównym stopniu. Prawdopodobnie w niektórych klasztorach nastąpiła stagnacja i tamtejsze księgozbiory powiększane były w niewielkim stopniu. Jednak rozpoznane księgozbiory, w tym nieznanym dotychczas zbiór koprzywnicki, wskazują, że zakonnicy starali się pozyskiwać potrzebne teksty na różne sposoby, oczywiście na miarę możliwości finansowych danego klasztoru.

Zbiory książek wskazują jeszcze na jeden aspekt. „Kryzys monastyczny”, związany, moim zdaniem, przede wszystkim z konfliktami wewnątrz wspólnoty na tle ekonomicznym (m.in. rozdziałem dóbr opata i klasztoru¹⁰⁰⁴) oraz z polityką opatów, został zażegnany w latach czterdziestych XV w. Czy był to kryzys przejawiający się brakiem dyscypliny i rozprzężeniem obyczajów wśród zakonników? Ponownie należy powrócić do osoby Jakuba z Paradyża – cystersa z Mogiły, który w latach trzydziestych lub na początku lat czterdziestych XV w. został kartuzem w Erfurcie. Jego decyzja przejścia do kartuzów – w XV w. jedyny możliwy wybór dla zakonnika reguły św. Benedykta – interpretowana jest zazwyczaj jako fiasko akcji reformatorskiej podjętej w Mogile. Tymczasem, według autora kroniki klasztornej z przełomu XV i XVI w., Jakub przeszedł do zakonu kartuzów z powodu zawiści (*ex invidia*) ze strony współbraci cystersów. Owa zawiść wynikać miała – według autora kroniki – z typowo ludzkiej niechęci, jaką obdarzano zwykle jednostki wybitne¹⁰⁰⁵. Niezależnie od sformułowań zawartych w tej kronice należy zadać pytanie, czy owa niechęć była powodowana rzeczywiście zapędami reformatorskimi Jakuba, czy też różnicą zdań na temat surowości życia zakonnego¹⁰⁰⁶. Podkreślić

1003 Zob. K. Ożóg, *Klasztorna geografia średniowiecznego Krakowa*, s. 217–234; IDEM, *Book Collections in Medieval Cracow. Outline of the State of Research*, „Quaestiones Medii Aevi Novae”, 15, 2010, s. 121–146.

1004 Zob. J. KŁOCZOWSKI, *Wspólnoty zakonne*, s. 215. *Nota bene* konstatacja o przezwyciężeniu kryzysu oparta jest na dokumencie wpisanym w jeden z rękopisów rewindykowanych – zob. A. HALBAN, *Rozdział majątku klasztornego*, s. 657–663; M. DERWICH, *Benedyktyniński klasztor św. Krzyża*, s. 463, 510.

1005 Zob. *Chronicon monasterii Claratumbensis*, s. 458: *Tandem hic inimico humani generis procurante et instigante ex invidia, qua semper preclaros viros solet persequi, de ordine Cysterciensis et de Claratumba monasterio se transtulit ad ordinem Carthusiensem circa Erfordiam*.

1006 Stanisław A. Porębski pisał, że powodem opuszczenia przez Jakuba klasztoru cysterskiego było *pogłębiające się rozprzężenie dyscypliny życia klasztornego mnichów, wśród których wypadło mu żyć, a do których kierował swoje krytyczne pouczenia* – zob. S. A. PORĘBSKI, *Jakub z Paradyża*, s. 30.

należy, że znakomita większość tekstów dotyczących reformy życia monastycznego została napisana przez Jakuba już w erfurckim okresie jego życia¹⁰⁰⁷.

Od lat czterdziestych XV w. zaobserwować można wzrost produkcji rękopiśmiennej skryptoriów klasztorów polskich oraz powiększanie samych księgozbiorów. Oczywiście może być to związane ze stanem rozpoznania konkretnych księgozbiorów, ale jest to chyba świadectwo prężności środowiska zakonnego w późnośredniowiecznej Polsce. Z całą pewnością nie można odnosić do tego okresu konstatacji poczynionych przez wizytatora cysterskiego Edmunda a Cruce na początku lat osiemdziesiątych XVI w. – zatem w okresie rozkwitu reformacji w Rzeczypospolitej i funkcjonowania urzędów opatów komendatoryjnych¹⁰⁰⁸. Cysters ten wskazywał nie tylko na brak dyscypliny i niedbałość w sprawowaniu służby Bożej, ale także na zły stan samych kościołów i klasztorów. Wspólnoty liczyły zazwyczaj mniej niż 10 mnichów, zwykle żyjących bez klauzury, porządku i uczciwości, niezających reguły; tylko nieliczni starcy zachowywali dawną dyscyplinę. Wynikało to, zdaniem wizytatora, w znacznej mierze z winy opatów, którzy zachowywali się jak dostojnicy świeccy, rzadko uczestnicząc w liturgii. Ta ogólna opinia nie pokrywała się wszak z opisami poszczególnych klasztorów, niektóre, jak np. Paradyż i Mogiła, zostały ukazane pozytywnie, choć np. w Łądzie i Jędrzejowie klasztory oraz kościoły były w opłakanym stanie, do tego stopnia, że z Jędrzejowa mnisi udali się do innych klasztorów, zostało zaś tylko dziewięciu z opatem. Podobnie trudna sytuacja była w klasztorze koprzywnickim, gdzie żyło ośmiu mnichów, w tym pięciu z innych klasztorów w skrajnym ubóstwie, z powodu polityki poprzednich opatów. Przeprowadzono wówczas reformę klasztorów cysterskich, przywracając dyscyplinę i porządek¹⁰⁰⁹.

Jednak w drugiej połowie XV w. klasztory – nie tylko cysterskie, ale także benedyktyńskie, kanonickie, mendykanckie – wciąż jeszcze funkcjonowały i uczestniczyły czynnie w kulturze późnośredniowiecznej Polski.

4.2. Księgozbiory katedralne

Ważnym elementem krajobrazu kulturowego średniowiecznej Polski były biblioteki katedralne. Księgozbiory zgromadzone w najważniejszych kościołach diecezji pierwotnie stanowiły niezbędne zaplecze do akcji chrystianizacyjnej i sprawowania liturgii. Z czasem, zwłaszcza w późnym średniowieczu funkcje te zostały znacznie poszerzone: obok służby Bożej i pomocy w szkolnictwie katedralnym były wykorzystywane jako zbiory fachowe duchowieństwa katedralnego. Należy uwzględnić

1007 Zob. chronologiczną listę tekstów Jakuba – D. MERTENS, *Iacobus Carthusiensis*, s. 36–43.

1008 Zob. EDMUNDUS À CRUCE, *De visitatione monasteriorum Cisterciensium*, s. 815–825.

1009 Zob. EDMUNDUS À CRUCE, *Statuta reformationis Monasteriorum Ordinis Cisterciensis*, Kraków 1581.