

***Eloquentia sacra*, czyli retoryka w służbie kaznodziejstwa
(analiza rękopiśmiennego kompendium retorycznego
anonimowego autora reformackiego z XVIII wieku)**

Biblioteka franciszkanów reformatów w krakowskim klasztorze świętego Kazimierza towarzyszyła mu od samego początku. Pierwsze swoje zasoby zawdzięczała zapisom dokonany przez krakowskich kanoników Krzysztofa Sapelskiego i Jakuba Górskiego oraz aptekarza Walentego Pfeila. Na początku klasztor znajdował się na Garbarach, przedmieściach Krakowa (wybudowany w 1626 r.), spłonął jednak podczas najazdu szwedzkiego. Nowy wybudowano (1667–1669) już w obrębie murów miejskich, niedaleko Rynku Głównego, na ulicy Rogackiej (potem i aż do dziś Reformackiej). Na piętrze, obok cel zakonnych, umieszczono bibliotekę¹. Część zbioru garbarskiego (liczącego ok. 2000 pozycji) ocalała i dała początek nowej bibliotece, która poszerzała się zarówno przez darowizny, jak i obowiązkowe regularne zakupy książek. Oprócz pozycji drukowanych zachowało się sporo rękopisów. *Spis rękopisów bibliotecznych* wymienia 295 pozycji (przy czym część z nich to tzw. klocki, w których oprawiono po kilka prac). Znajdują się wśród nich teksty różnorakie; od prawa zakonnego, modlitewników, rozmyślań, medytacji, poprzez historię i regułę zakonu, kazania aż po kompendia, skrypty, itineraria, wykłady z zakresu teologii, filozofii, liturgiki, historii powszechnej i kościelnej, gramatyki i retoryki. Retorykę reprezentują teksty z XVII (31–36) i XVIII wieku (119–121; 123; 126a)². W aktach prowincji jako akt luź-

* Dr, e-mail: kuranma@o2.pl; Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny, Katedra Literatury Staropolskiej i Nauk Pomocniczych; Łódź, 90-236, ul. Pomorska 171/173.

¹ J. Pasiecznik, *Kościół i klasztor reformatów w Krakowie*, Kraków 1978, s. 113, 158–162.

² Znaleźć tu można bardzo ciekawe opracowania, wśród nich np. podpisane na karcie tytułowej nazwiskiem Andrzeja Haskowskiego *Orationis conficiendae auxiliaris manus sive loci communes oratorii 1612*. Miejsce podpisu (z prawej strony, pod tytułem i datą umieszczonymi centralnie) nie wskazuje jednoznacznie na autorstwo Haskowskiego. Co najwyżej na to, że był on właścicielem rękopisu. Haskowski był doktorem prawa, penitencjarzem katedry na Wawelu, autorem *Animadversiones circa lectionem Martyrologii Romani in recensendis et pronuciandis, suo loco et tempore, Regni Poloniae Patronis* oraz *Observationes circa ceremonias Missae*, Kraków 1649.

ny (20 stron) znajduje się też skrypt z ok. 1660 r. *De Rhetorica ecclesiastica*³. Zarówno ten tekst, jak i figurujący w *Spisie rękopisów bibliotecznych* pod numerem 126 skrypt zatytułowany *O głoszeniu kazań*, reprezentują wymowę kościelną. W pierwszym przypadku autor przeciwstawiał wręcz retorykę kościelną (*rhetorica ecclesiastica*) retoryce świeckiej (*rhetorica profana*). Za cel tej pierwszej uznał chwałę Bożą i zbawienie dusz. Materiał podzielił na sześć zasadniczych części nazwanych *quaestio*. W pierwszej wyjaśnia, czym jest *rhetorica ecclesiastica* i czemu służy. Dalej materiał porządkowany jest według tradycyjnego schematu retorycznego: *inventio* (II), *dispositio* (III), *elocutio* (IV), *memoria* (V) i *pronuntiatio* (VI). W obrębie II–IV wyróżnia mniejsze części zwane *articuli*, w których omawia trzy rodzaje wymowy: *genus demonstrativum*, *genus deliberativum* i *genus iudiciale* (*Quaestio II; Articulus I–VII*), części mowy (*Quaestio III; Articulus I–V*), tropy, figury słów i myśli (*Quaestio IV*). Opracowanie jest bardzo ogólne, zaledwie kilkunastostronicowe, w wielu miejscach ogranicza się tylko do skatalogowania pewnych pojęć (np. tropy i figury). Wydaje się skryptem studentckim, być może zapisem z wykładu. Gdyby przyjąć, że to materiały wykładowcy, to przypominałyby raczej konspekt do zajęć niż właściwy skrypt.

Na tym tle zupełnie inaczej prezentuje się rękopis *O głoszeniu kazań*. Właśnie ten tekst stanie się przedmiotem szczegółowej analizy. Pozwala on skonfrontować praktykę kaznodziejską z teoretycznymi wskazówkami udzielanymi adeptom sztuki przepowiadania Słowa Bożego. Choć oczywiście pozostałe retoryki także mogą służyć temu celowi, ta wydaje się szczególnie ciekawa właśnie ze względu na swój kaznodziejski charakter, a także staranność opracowania. Wolumin, w którym znajduje się prezentowana retoryka, liczy 102 karty i zawiera jeszcze dwa inne rękopisy określone jako: *Śpiew chórowy* (k. 67–74) i *Gramatyka* (k. 77–102). Żaden z nich nie posiada karty tytułowej. Wszystkie trzy tytuły zostały nadane współcześnie przez osobę porządkującą i opisującą księgozbiór. Każdy z rękopisów spisany jest inną ręką, na innym papierze. Wymiary woluminu to 17 x 10,5 x 2 cm. Oprawa jest sztywna, dość mocno zniszczona. Wszystkie trzy teksty są pisane po łacinie. W spisie rękopisów czas ich powstania został określony na wiek XVIII.

Cechy rękopisu, jego uporządkowanie, staranność i szczegółowość opracowania zdają się wskazywać, że był to skrypt lektorski (tak nazywano w zakonie wykładowców). W statutach dotyczących obowiązków lektora był nakaz osobistego przygotowania wykładu i własnoręcznego napisania skryptu. Lektor nie miał prawa korzystać z obcych skryptów⁴. Równocześnie studentom sugerowano ćwiczenie biegłości umy-

³ Można go znaleźć w woluminie liczącym 174 karty, a będącym zbiorem dokumentów prowincji z lat 1664–1667, kiedy prowincjałem był Walerian Rzewuski (*Acta trienni provincialatus RP. Valeriani Rzewuscii (1664–1667)*). Zajmuje on tam ostatnią pozycję (k. 165–174).

⁴ A. Sroka OFM, *Prawo i życie polskich reformatów. W 350 rocznicę powstania 1623–1973*, Kraków 1975, s. 134.

slu bardziej poprzez zapamiętywanie niż zapisywanie⁵ (być może jest to przyczyna, z powodu której zachowało się niewiele skryptów studenckich). Wysokie kompetencje autora retoryki nie dziwią, zważywszy na to, jaką wagę reformaci przywiązywali do studiów nie tylko teologicznych, ale i humanistycznych. Idąc śladem standardów wypracowanych przez jezuitów w humanistycznym kształceniu zakonnym, także reformaci duży nacisk kładli na studia humanistyczne jako bazowe, które dopiero otwierały drogę do kolejnego etapu — studiów filozoficznych i teologicznych. Nieopanowanie na odpowiednim poziomie kursu studiów humanistycznych zamykało drogę do dalszego kształcenia. Umiejętności retoryczne były niezbędne i weryfikowano je przez cały okres trwania nauki. Studenci brali udział w comiesięcznych tzw. cyrkulach, tj. publicznych dyskusjach naukowych, podczas których uczyli się stawiać tezę i bronić jej, bądź wysuwać wątpliwości i zarzuty wobec tezy zaprezentowanej. Regularnie też, w każdy piątek lub sobotę, musieli wygłaszać przemówienia i deklamacje, prowadzić naukowe dyskusje, które miały pomóc im nabywać wprawy w publicznych wystąpieniach oraz w przekładaniu teorii — także retorycznej — na praktykę. Już jako studenci musieli wygłaszać kazania, stając w refektarzu przed współbraćmi⁶.

Kurs retoryki ściśle ukierunkowany na przygotowanie przyszłego mówcy-kaznodziei spełniał zadania stawiane współcześnie przez seminaryjną homiletykę. Perswazyjne narzędzia, jakie dawała retoryka, rozpatrywane były przez pryzmat ich przydatności w głoszeniu Słowa Bożego, a dokładniej tego, co dotyczy głoszenia Bożej chwały i zbawienia człowieka. Wiele mówi fraza, która zawarta jest w krótkim *Prooemium* rozpoczynającym traktat: „*Oratio Sacra iuxta regulas eloquentiae Sacrae concinnata*” („Kazanie powinno być sporządzone zgodnie z zasadami świętej wymowy”; k. 1r). Pojęcie „*eloquentia sacra*” było dobrze zadomowione w tradycji chrześcijańskiej retoryki zaadaptowanej przez chrześcijaństwo. Jeśli idzie o wiek XVII warto przywołać pracę słynnego jezuita Nicolasa Caussinusa — *De Eloquentia sacra et humana*⁷. Znajduje tu zastosowanie termin przywołany już wcześniej — *rhetorica ecclesiastica*. Choć *rhetorica ecclesiastica* wyrasta z retoryki świeckiej, tj. *eloquentia civilis* (żeby jeszcze raz użyć terminu Caussinusa), to w omawianym kompendium nie padło żadne nazwisko antycznego i świeckiego retora. Autor oczywiście miał świadomość tradycji, z której czerpał. Wszak kształcenie humanistyczne reformackich kleryków nie odbiegało od ówczesnych standardów nauczania. W reformackich bibliotekach znajdujemy kanon retorycznych lektur autorów pogańskich — Arystotelesa, Cycerona, Kwintyliana — żeby wymienić tylko najważniejszych⁸. Badacz dziejów

⁵ W *Regulaminie statutów prowincji oo. reformatów Matki Boskiej Bolesnej na Rusi z 1775 r.* znajdujemy punkt w dziale dotyczącym studiów humanistycznych: „Nie jest wskazane wiele zapisywać, najwyżej niezbędne reguły, które muszą zostać w pamięci. Więcej czasu poświęcać na ćwiczenie biegłości umysłu”. Cyt. za: tamże, s. 145.

⁶ Tamże, s. 135–137, 145.

⁷ N. Caussin, *De eloquentia sacra et humana libri XVI*, Paryż 1619.

⁸ H. Błażkiewicz, *Studia w małopolskiej prowincji reformatów (1622–1785)*, Kraków 1966, s. 126, przyp. 16 [maszynopis pracy doktorskiej].

zakonu Henryk Błażkiewicz podkreślał, że tak w gramatyce, jak i retoryce nie było jednolitego kierunku nauczania. Wskazuje, że teorię wymowy wykładano na podstawie dzieł Augustyna Valeriusa (*De rhetorica ecclesiastica*)⁹, Dominika de Colonia (*De arte rhetorica libri quinque*)¹⁰ i przede wszystkim *De arte rhetorica* Cypriana Soareza¹¹. Prace Soareza noszą ślady najbardziej intensywnej lektury. W bibliotekach klasztoru oprócz dzieł wymienionych przez Błażkiewicza znajdowały się również prace choćby Nicolasa Caussinusa (*De eloquentia sacra et humana*), Francesca Panigaroli (*Rhetoricae ecclesiasticae: sive de ratione componendae concionis*)¹², Michała Radaua (*Orator extemporaneus*)¹³. W zachowanych indeksach bibliotecznych reformackich klasztorów nie znalazłam wprawdzie pracy francuskiego kapucyna Amadeusza Bajocensis (Amédée de Bayeux) *Paulus ecclesiastes seu eloquentia Christiana*, jednak to właśnie z tym dziełem omawiane kompendium wydaje się mieć dużo cech wspólnych. Niezbędne jest więc poszerzenie spektrum lektur, z których korzystali reformaccy studenci. Ograniczenie ich tylko do trzech tytułów wskazanych przez Henryka Błażkiewicza wymaga dopełnienia. Żeby móc stwierdzić wpływ konkretnych autorów i ich prac, potrzebna byłaby analiza większej liczby reformackich skryptów¹⁴.

Autor prezentowanego retorycznego skryptu zgodnie z wymaganiami stawianymi przez władze zakonu musiał go opracować samodzielnie. Każdy skrypt opracowywany przez lektora na użytek prowadzonego przez niego kursu miał więc charakter autorski. Kształt opracowania zależał od kompetencji, odczytania, preferencji autora. Jednak zasadniczy kierunek wyznaczał promowany w nauczaniu zakonu model kształcenia humanistycznego.

Sposób prezentowania treści w omawianym kompendium odbywa w hierarchicznym porządku, począwszy od zagadnień najbardziej ogólnych (*pars*), poprzez rozdziały (*caput*). Te z kolei dzielone są na podrozdziały zwane *lectio*. W ich obrębie wyróżnił autor jeszcze części zwane *articulus* oraz paragrafy (§). Trzykrotnie główny wywód uzupełnia w załącznikach (*appendix*).

Zasadniczy podział skryptu jest trzyczęściowy. Autor wyróżnia: *Pars I. De partibus concionis* (Części kazania), *Pars II. De proprietatibus concionis* (Właściwo-

⁹ A. Valerius, *De rhetorica ecclesiastica sive de modo concionandi, libri tres*, Kolonia 1575.

¹⁰ D. de Colonia, *De arte rhetorica libri quinque*, Poznań 1705.

¹¹ C. Soarez, *De arte rhetorica*, Strasburg 1568.

¹² F. Panigarola, *Rhetoricae ecclesiasticae sive de ratione componendae concionis. Libri tres*, Kolonia 1612.

¹³ M. Radau, *Orator extemporaneus sive Artis oratoriae breviarium bipartitum*, Lipsk 1664.

¹⁴ Zachowało się wprawdzie kilka rękopiśmiennych retorycznych skryptów, najprawdopodobniej studenckich. Są one jednak niewielkich rozmiarów, mocno ogólnikowe. Wyjątek stanowią dwa rękopisy z Wieliczki i Przemyśla nieco bardziej rozbudowane (pierwszy, bez tytułu, oznaczony jako „Wieliczka 8”; drugi zatytułowany *Annus oratorius* [...], powst. 1685). Jednak odpowiedź na pytanie o „retoryczną szkołę”, którą reprezentowały, wymagałaby szczegółowej ich analizy.

ści kazania) oraz *Pars III. De speciebus concionis* (Rodzaje kazań). Pierwsza część *De partibus concionis* podejmuje kwestie *inventio* i *dispositio*. Pozornie podział tej części traktatu, który wyznaczają kolejne części mowy-kazania, wydaje się podporządkowany kwestiom *dispositio*. Jednak na ten porządek nałożone są zagadnienia z zakresu *inventio*. Część druga to w przeważającej mierze kwestie elokucyjne oraz niewielki fragment poświęcony pronuncjacji. Część ostatnia to klasyfikacja i charakterystyka typów kazań.

Retoryka ta ma charakter zdecydowanie utylitarny, ukierunkowany na zastosowanie w praktyce kaznodziejskiej. Jest to reprezentatywny przykład kompendium, które nazwać można *rhetorica ecclesiastica*. Narzędzia perswazyjne bowiem, jakie daje retoryka, są dobierane ze względu na ich użyteczność w przepowiadaniu kaznodziejskim.

Po krótkim, bo zaledwie półstronicowym wstępie, w którym autor definiuje zadania kaznodziei, którymi są głoszenie chwały Bożej i doprowadzenie do zbawienia dusz ludzkich („[...] *quae ad Gloriam Dei aut ad aeternam hominum salutem spectant*”; k. 1r), następuje fragment poświęcony wydzieleniu i omówieniu kolejnych części kazania. Są to: *exordium*, *propositio*, *confirmatio* i *conclusio*.

W definicji *exordium* autor podkreśla, że powinno być ono krótkim wprowadzeniem do zasadniczej materii kazania („*Exordium est brevis ad propositionem accessus*”; k. 1v). Wskazuje na jego funkcje: pozyskanie życzliwości słuchaczy („*Conciliare debet in auditoribus benevolentiam*”) oraz ich uwagi („*Captare eorundem attentionem*”). Autor wymienia najbardziej pożądane zalety wstępu, tj. krótkość (*sit breve*), jasność (*sit clarum*), spójność (*sit cohaerens*). Powinno być starannie dopracowane (*sit expoliturum*), realizując ideę *latinitatis* — językowej poprawności oraz ozdobności (*sit ornatum*). Wymienia także figury najodpowiedniejsze do zastosowania we wstępie — „*antithesis seu contentio, hypothiposis seu descriptio, aporia seu dubitatio, prolepsis seu occupatio, parphysis seu licenam*¹⁵, *merismos seu distributio, hypomene seu suspensio [...] interrogatio, prosopopea, apostrophae*” (k. 2r).

Kolejna część poświęcona jest źródłom *exordium* (*De fontibus exordii*). O tym, jaką wagę przywiązywano do wstępu, świadczy ilość miejsca poświęcona tej kwestii. W siedemnastu podpunktach wymienia autor różne sposoby, na których opierać się może konstrukcja *exordium*. Każdy podpunkt rozpoczyna fraza „*Exordium duci potest*”. Znajdujemy tam np. propozycje wywiedzenia wstępu z porównania, z przeciwieństwa i opozycji, z pytania, oparcia go na wyjaśnieniu przewodniego wątku (*thema*) kazania, wykorzystaniu w nim paraboli, bajki czy historii. Kolejna propozycja

¹⁵ W tekście zdarza się, że nazwy figur różnią się nieco od form klasycznych. Tak jest np. w tym przypadku, gdzie *parphysis* i *licenam* to zapewne *parrhesia* i *licentia*. Dalej, tam gdzie przywoływać będą tropy i figury za rękopisem, zachowuję formy, jakie nadał im autor traktatu. Kiedy pojawiają się jakieś zasadnicze wątpliwości, wówczas rzecz wyjaśniam w przypisie.

to wyzyskanie różnorodnych *loci*, np. *a tempore*, *a modo*, *ab instrumentum*, *a circumstantia*. Za źródło wstępu posłużyć mogą również pewne okoliczności rozgrywające się na styku kaznodzieja — słuchacze. Proponuje więc autor wyzyskać choćby opinię publiczności (*ab opinione auditorum*) czy odwołać się do zaufania (*ex confidentia ad auditores*), jakie w niej pokłada kaznodzieja.

Następne zagadnienie podjęte przez autora to *thema* (omówione w części określonej mianem *Appendix*). To rodzaj motta, przewodniego wątku, czy osnowy kazania, zapowiadający materię, o której będzie ono traktować. Powinno być ono wyrażone zwięźle (*brevis*) i elegancko (*elegans*). Ma być nieskomplikowane (*facile*) oraz stosowne (*proprium*). Jako najlepsze jego źródło wskazuje Pismo Święte oraz modlitwy zaczerpnięte z Brewiarza Rzymskiego („*ex Sacra Scriptura, aut ex precibus Ecclesiae quae in Officio Divino continentur*”; k. 6r).

W definicji *propositio*, która rozpoczyna rozdział drugi (*Caput 2: De propositione*), autor również podkreślił wagę zwięźłości (*brevibus verbis*) oraz jasności przekazu (*clara*), które powinny ją charakteryzować. Zalecał, aby przedłożenie zawrzeć w jednym okresie retorycznym. Na *propositio* składają się *introductio* oraz *divisio*. *Introductio* (*Lectio 1: De introductio*) jest wprowadzeniem w sprawę, zwięzłym jej przedstawieniem. Znowuż obowiązują tu zasady: *brevis, proxima, ornata* (krótka, stosowna, ozdobna). W przedłożeniu kluczowe jest zagadnienie partycji, stąd kolejny wątek to *divisio* (*Lectio 2: De divisione*). Mowa tu o źródłach podziału kazań (*De fontibus divisionum*) oraz podpodziałach w obrębie poszczególnych części kazania (*De subdivisione*). Autor postuluje, aby podział był naturalny i przejrzysty (*naturalis; clara*). Najlepiej, jeśli kazanie będzie dwu- lub trzyczęściowe (*bimembris aut trimembris*); dopuszcza się też, jeśli wymaga tego materia, cztery części (*aliquando potest esse 4membris si id exigat materia*; k. 10v).

Niezwykle rozbudowana jest część poświęcona źródłom podziału (pięć i pół strony). Wymienia ich autor 24. Wśród nich znajdujemy np. takie jak podział wywiedziony z definicji (*ex definitione*), z opisu materii (*ex descriptione*), ze sprawy (*a causis*), z uczuć (*ab affectibus*), z właściwości (*a proprietatibus*), z porównania (*a comparatione*), z argumentów (*ab argumentis*), z przeciwieństw (*a contrariis*), z pytania (*a quaestione*), z cudu (*a mirabili*), z właściwości osoby (*ab adjunctis personarum*), z obrzędów kościelnych (*a ritibus Ecclesiae*), z paraboli bądź historii (*parabola vel historia*). Przypomina też autor o konieczności zakończenia tej części kazania inwokacją, najlepiej bezpośrednio związaną z materią kazania („*Optima est invocatio si materiae accomodetur*”; k. 13v). W kwestii podpodziałów podkreśla, że dodają one kazaniu elegancji, sprzyjają zapanowaniu nad skomplikowaną, rozbudowaną materią kazania oraz że podobają się publiczności (k. 13v–14r). Podobnie jak w podziale zasadniczym najbardziej preferowane są podpodziały dwu- i trzyelementowe.

W obrębie części pierwszej traktatu rozdział trzeci poświęcony jest dowodzeniu (*Caput 3: De confirmatione*). Podstawowy podział wprowadzony przez autora jest binarny — na miejsca oratorskie i teologiczne (nazywa je też autor źródłami; *loci vel fontes alii oratorii, alii theologici*; k. 14r). Szczegółową ich charakterystykę prowadzi dalej w obrębie tego zasadniczego podziału.

W *Lectio 1* opisuje źródła dowodzenia wewnętrzne (*De locis oratoriis intrinsecis*), w *Lectio 2* — zewnętrzne (*De locis oratoriis extrinsecis*). Wśród miejsc wewnętrznych wymienia te: z definicji (*a definitione*), z właściwości nazwy (*a notatio nominis*), z wyliczenia części (*ab enumeratione partium*), z całości (*a toto*), z przyczyny (*a causis*), ze skutków (*ab effectibus*). Każdą z nich krótko charakteryzuje.

Wśród toposów zewnętrznych, a więc tych umiejscowionych poza tematem, wskazuje na następujące: z podobieństwa (*a simili*), z porównania (*a comparatio*), z niepodobieństwa (*a dissimili*), z okoliczności (*ab adjunctis*), z przykładów (*ab exemplis*), ze świadectw (*a testimoniis*). Wyjaśnia możliwości zastosowania argumentów zaczerpniętych z wymienianych kolejno miejsc. Niektóre z nich precyzuje. I tak, np. omawiając *loci ab adjunctis*, pisze o tym, że inne są te dotyczące osób, inne rzeczy; że można wśród nich wyróżnić wynikające z okoliczności poprzedzających rzecz, z konsekwencji lub wpływające z okoliczności towarzyszących:

Adjuncta alia sunt rerum qua rebus, alia personarum, quae personis conveniunt, alia sunt quae antecedunt, alia sunt quae consequuntur, alia quae concomitantur (k. 19r).

Omawiając sposób użycia tych miejsc w stosunku do osób, autor podkreśla różnicę, jaką trzeba poczynić, stosując je wobec kobiety czy mężczyzny. Zwraca uwagę na konieczność dostosowania ich do wieku osoby, zaleca rozpoznanie przodków (ich zasług, ewentualnej sławy, wiary), przyjrzenie się wykształceniu, społecznemu statusowi, usposobieniu, predyspozycjom psychicznym, wykonywanemu zawodowi (k. 19v–20r).

Lectio 3 poświęcona została teologicznym źródłom argumentowania. Wymienia autor kolejno: „*Sacra Scriptura, traditio, concilia, SS Patres, doctores Ecclesiae, decreta pontificum, ius canonicum, historia ecclesiastica, theologia ipsa*” (k. 20v). Ciekawe jest rozwinięcie pierwszego z wymienionych źródeł, tj. Pisma Świętego, ponieważ tłumaczy ono sposób jego interpretacji, który panował powszechnie w siedemnasto- i osiemnastowiecznym kaznodziejstwie.

Rozróżnia autor różnorakie sensory, które można odczytać z Pisma Świętego. Przedstawiają się one następująco:

SENSUS LITERALIS		
SIMPLEX		METAFORICUS
SENSUS MYSTICUS		
TROPOLOGICUS	ANAGOGICUS	ALLEGORICUS
(k. 21r)		

Idzie tutaj za wielowiekową tradycją Kościoła, która obecna była w nim nieustannie. Rozróżnił więc autor na początku dwa zasadnicze sensy, które tradycyjna hermeneutyka odnajdywała w Piśmie Świętym: dosłowny (*literalis*) i duchowy (*mysticus*)¹⁶. To ślad istnienia dwóch szkół hermeneutycznych, których korzenie sięgają pierwszych wieków chrześcijaństwa — aleksandryjskiej (która opowiadała się za interpretacją alegoryczną) i antiocheńskiej (preferującej czytanie literalne). W ich obrębie wyróżnione zostały jeszcze inne sensy. I tak *sensus literalis* to nie tylko sens prosty (*simplex*), na który wskazuje struktura historyczno-gramatyczna tekstu, lecz również sens metaforyczny (*metaforicus*), można by powiedzieć literacki, nie będący jednak nośnikiem treści symbolicznych. Autor kompendium każdy z wymienionych sensów ilustruje przykładem. I tak sens literalny prosty (*sensus literalis simplex*) niesie z sobą fraza z psalmu 117, w. 1 „*Laudate Dominum, omnes gentes*” („Chwalcie Pana wszyscy narodowie”), sens literalny metaforyczny (*sensus literalis metaforicus*) mają słowa psalmu 34, w. 16 „*Oculi Domini super justos*” („Oczy Pańskie nad sprawiedliwymi”), które, jak tłumaczy, nie odnoszą się do materialnych oczu Boga, lecz mówią o szczególnej trosce, jaką Bóg poświęca sprawiedliwym.

Sensus mysticus prezentuje zgodnie z tradycją w trzech możliwych wariantach: tropologicznym, anagogicznym i alegorycznym. *Sensus tropologicus* odnosi czytany i interpretowany tekst do spraw moralnych. Jako egzemplifikację podaje obrzezanie w Starym Prawie, które rozumieć należy jako odcięcie się duszy od swych grzechów („*significat ut reseceamus vitia animae nostra*”; k. 21r). *Sensus allegoricus* powstaje poprzez odniesienie rzeczy i wydarzeń ze Starego Testamentu do rzeczywistości nowotestamentowej. Eksponuje jego typiczny (prefiguratywny) charakter. Za przykład posłużył mu miedziany wąż sporządzony i wystawiony przez Mojżesza na wysokim palu, mający chronić ukąszonych Izraelitów przed śmiercią (Lb 21, 4–9). W znaczeniu alegorycznym wąż ów znaczył Chrystusa Odkupiciela wzniesionego na krzyżu („*serpens a Moyse exaltatus in deserto significabat Christum in cruce exaltatum*”). Ostatni z wymienionych — anagogiczny (eschatologiczny), prowadzić ma myśl człowieka ku wieczności. Autor znów przywołał Stary Testament, a w nim postać najwyższego kapłana, który wchodzi do Świętego Przybytku. Staje się on obrazem Chrystusa wstępującego do nieba („*significabat ingressum Christi futurum in caelum*”).

W tej *lectio* autor przywołuje też słowa wywodzące się z tradycji średniowiecznej. Zwięźle oddają one istotę wymienionych sensów. Mają postać dwuwersu:

*Litera gesta docet, quod credis allegoria
Moralis quod agas, quo tendas anagogia.*

¹⁶ W. G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tł. M. Borowska, Kraków 1999, s. 30–54; Cz. Bartnik, *Hermeneutyka katolicka*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 774–775.

[Sens dosłowny przekazuje wydarzenia, alegoria prowadzi do wiary,
Sens moralny mówi, co należy czynić, anagogia — dokąd dążyć¹⁷]

Kolejna *lectio* zatytułowana *De formis argumentorum* jest zaprezentowaniem możliwości przedstawienia form i sposobów argumentowania. Ukształtowanie argumentu bowiem przekłada się na jego perswazyjną skuteczność. Wymienia autor: sylogizm (*sylogismus*), entymemat (*enthymema*), dylemat (*dilemma*), łańcusznik (*sorites*), przykład (*exemplum*), indukcję (*inductio*). Pewne wątpliwości budzi umieszczenie tutaj *exemplum*. Jednak zważywszy na to, jak charakteryzuje tę formę argumentowania, wydaje się, że chodzi mu o analogię. Autor traktatu wyjaśniając go, podaje przykład Chrystusa błogosławiącego Magdalenę, z którego faktu wyciąga wniosek, że każdy żałujący grzesznik liczyć może na to samo (k. 27v).

W następnej *lectio* (*Lectio 5: De dispositione argumentorum*) omawia kwestię miejsca zastosowania w kazaniu poszczególnych form argumentowania. Tak więc sylogizm ma być najlepszy w punkcie wyjścia, entymemat, dylemat i łańcusznik sprawdzają się w „w ogniu” argumentacji właściwej, indukcja i przykład zaś najlepiej przedstawiają istotę rzeczy, której dotyczy argumentacja.

Przedostatni element części pierwszej poświęcony jest zbijaniu argumentów przeciwnika (*Lectio 6: De confutatione*). Na początku autor zaznacza, że *confutatio* nie stanowi odrębnej części mowy, ale jest integralnym składnikiem *confirmatio*. Funkcją konfutacji jest odpowiedź na ewentualne argumenty przeciwników. Wymienia kilka sposobów: zaprzeczenie poprzez przywołanie argumentu przeciwnego, odwracanie kierunku dowodzenia, znalezienie najsłabszego punktu dowodzenia przeciwnika, wykorzystanie ironii, próby udowodnienia niekompetencji przeciwnika (k. 29r–29v).

Ostatni rozdział pierwszej części dotyczy zakończenia mowy (*De conclusione*). Omawiając je wyróżnia autor dwa wątki: rekapitulacji i emocji. Pierwszy tytułuje *De enumeratione* i zwraca w nim uwagę na konieczność uporządkowania i zwięzłego powtórzenia argumentów przytoczonych w kazaniu. Celem jest utrwalenie ich w pamięci audytorium i wzmocnienie tym samym ich siły (k. 30r). Cechy pożądane (*virtutes*) w zakończeniu są podobne do tych ze wstępu. Powinno ono więc być krótkie (*brevis*), przejrzyste (*clara*) i ozdobne (*ornata*). Nie mniej ważne jest wyzyskanie możliwości, jakie dają emocje. *Lectio* temu poświęcona nosi tytuł *De commotione*. To ostatni moment, jak twierdził autor, żeby trafić do odbiorcy. Dlatego nacisk położył na umiejętne wykorzystanie afektów. Służąc temu mają użyte figury (nie podaje jednak żadnych konkretnych), a także zastosowanie amplifikacji, które doprowadzić mają do rozpalenia serc odbiorców (*cor inflammetur*; k. 31r).

¹⁷ Tłumaczenie za: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 40 (§118). W wersji, którą podaje *Katechizm Kościoła Katolickiego*, mamy niewielkie różnice w brzmieniu. Formie *credis* odpowiada *credas*, zaś *quod agas* — *quid agas*.

Co do części mowy, wyróżniano rozmaicie; zazwyczaj od czterech do siedmiu¹⁸. Reformata poszedł za podziałem na cztery zasadnicze części: *exordium*, *propositio*, *confirmatio*, *conclusio* (każda z nich omówiona została w odrębnych rozdziałach — *Caput I–IV*). W szczegółowym wykazie znajdujemy jednak jeszcze inne części, które autor uznał za mniej wyraziste czy może raczej stanowiące element tych czterech zasadniczych (omówione zostały w obrębie *lectionis*). Są to *introductio* i *divisio* (w obrębie *propositio*) i *confutatio* (w obrębie *confirmatio*). W nazewnictwie najbliższej reformackiemu autorowi do tradycji, którą reprezentuje autor *Retoryki dla Herenniusza*. Znajdujemy u niego: *exordium*, *narratio*, *divisio*, *confirmatio*, *confutatio*, *conclusio*. Dla porównania u Kwintyliana będą to: *prooemium/exordium*, *narratio*, *probatio*, *refutatio*, *peroratio*. Zwraca uwagę to, że w częściach składowych mowy, które wymienia reformata, brak jest *narratio*. *Narratio* i *propositio* pełniły w zasadzie tę samą funkcję. I jedno, i drugie miało na celu przedstawienie rzeczy, które należy udowodnić w *argumentatio*. Starożytne retoryki mianem *propositio* określały zwięzłe przedstawienie sprawy, w przeciwieństwie do *narratio*, które prezentowało rzecz bardziej szczegółowo i narracyjnie¹⁹. *Propositio* zwykle była zasadniczym elementem *narratio*, stanowiąc streszczenie opowiedzenia i wprowadzając w *argumentatio*²⁰. Reformata idzie tu za tradycją, którą zapoczątkował chrześcijański retor Martianus Capella²¹. *Propositio* stanowi u niego wyodrębnioną część mowy. Także rozwiązanie tej kwestii przez reformackiego autora pokazuje, jak stosunkowo duża swoboda panowała wśród teoretyków. U wspomnianego Capelli po *exordium* mamy *narratio*, potem *propositio*, *partitio*, *argumentatio* i *peroratio*. Nie tylko *propositio*, ale i *partitio* mają więc status odrębnych, równorzędnych części mowy. U reformackiego autora *partitio* (odpowiada mu *divisio*) jest elementem wyodrębnionym z *propositio* i jej podporządkowanym.

Podobna sytuacja jest z *confutatio*. Jest ono zaledwie częścią *confirmatio* („*non constituit partem, sed comprehenditur in confirmatione*”; k. 29r). Uzasadnione jest to ówczesnymi potrzebami. Teologia pozytywno-kontrowersyjna dominowała zwłaszcza w XVI wieku ze względu na nasilenie żywiołu polemicznego. Wtedy też komponenty probacyjny i refutacyjny były równie istotne. Potem nie odgrywała już tak dużej roli.

Część druga traktatu nosi tytuł *De proprietatibus concionis* i w przeważającej mierze poświęcona jest elokucyjnemu wymiarowi kazania. We wstępie poprzedzającym kolejne rozdziały pojawiają się trzy kluczowe terminy dotyczące

¹⁸ H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, Bydgoszcz 2002, s. 155–156; znajdują się tu tabele z zestawieniami wyróżnianych części mowy i ich nazw u różnych autorów, m. in. Arystotelesa, Kwintyliana czy Cycerona.

¹⁹ Tamże, s. 175 (§ 289).

²⁰ Tamże, s. 205 (§ 346).

²¹ O jego wpływie na kształcenie retoryczne zob. M. K. z Chalca Chalecki, *Kompendium retoryczne*, wstęp i oprac. J. Nowaszczuk i M. Skwara, przekł. J. Nowaszczuk, Szczecin 2009, s. 77–79.

funkcji retoryki — *docere, movere, delectare*. Autor pisze o tym, że nie wystarczy wynaleźć argumenty, trzeba ich też odpowiednio użyć i wyeksponować, aby spełniły swe kluczowe zadania: pouczyły, poruszyły i stały się przeżyciem estetycznym dla odbiorców. Te funkcje przełożyć się zaś mają na przejrzystość, elegancję i moc przekazu („*perspicuitatem, elegantiam et vehementiam*”). Poświęcił im autor uwagę w kolejnych rozdziałach tej części. W pierwszym — *De perspicuitate concionis* — wyłuszcza, dlaczego klarowność kazania ma takie znaczenie. Jest ona podstawą dobrego zrozumienia kaznodziejskiego przekazu, a ten z kolei decyduje o możliwości wpływu na odbiorcę. Podaje kilka warunków, które pomagają ten wymóg spełnić. Pierwszy to słowa odpowiednio dobrane do przedstawianej rzeczy („*verba sint propria ac ad rem significandam nuta*”); drugi — właściwe uporządkowanie słów („*verba sint bene ordinata*”); trzeci — sposób wygłoszenia kazania oraz wybrzmienia („*graviorem in pronuntiando*”) i ostatni — czwarty — to właściwy dobór słów, unikanie przestarzałych, dwuznacznych i wątpliwych („*verba obsoletu ab usu remota aequivoca, ambigua*”) (k. 33r).

Najobszerniejszy jest rozdział drugi tej części. Zatytułował go autor *De elegantia concionis*. Poświęcony jest gustownemu i wytwornemu ukształtowaniu kaznodziejskiej mowy. Składają się na niego cztery *lectiones*; pierwsza dotyczy szeroko pojętej literackości, druga umiejętnego spajania poszczególnych części kazania, trzecia — emocji, ostatnia zaś to mowa ciała — retoryczne *pronuntiatio* (*De gestu et actione*).

Lectio 1 (*De ornatu verborum*) dzieli się na dwie części. Pierwsza podejmuje kwestię tropów (*Articulus primus. De tropis*), druga zaś figur słów i myśli (*Articulus secundus. De figuris*). Tropów wymienia jedenaście. Są to: 1. *metaphora*; 2. *synecdoche*; 3. *metonymia*; 4. *antonomasia*; 5. *onomatopoeia*; 6. *catachresis*; 7. *metalepsis*; 8. *allegoria*; 9. *hyperbole*; 10. *hyperbaton*; 11. *ironia seu illusio*. Na końcu dodaje jeszcze, że przydać tu możemy: *amplificatio, diminutio, periphrasis* (33v–36r).

Warto zwrócić uwagę na szczegółowe rozróżnienie typów metafor. Idzie tu autor za przyjętą powszechnie klasyfikacją, którą znajdujemy już u Arystotelesa czy Kwintyliana²². Pisze więc o czterech typach metafor, które wyróżnia się ze względu na relację „ożywiony” — „nieożywiony”: 1. *ab animali ad animal sit translatio* (od istot ożywionych do istot ożywionych); 2. *cum inanimata pro inanimatis sumuntur* (od nieożywionych do nieożywionych); 3. *cum sumuntur animata pro inanimatis* (od ożywionych do nieożywionych); 4. *ab inanimatis ad animata* (od nieożywionych do ożywionych).

Tę klasyfikację stosowano powszechnie. Jest też u Soareza²³ i Baiocensiisa. Również przykłady należały do obiegowych²⁴. Trzy z przywołanych poniżej

²² H. Lausberg, *dz. cyt.*, s. 317–318 (§ 559).

²³ C. Soarez, *De arte rhetorica libri tres*, Salamanka 1577, s. 131–134.

²⁴ Trzy z nich (Ps 2,1; Am 2,3; Łk 19,40) znajdziemy w dziele Bedy, *Liber de schematibus et tropis* [...], Bazylea 1536, s. 15–17.

(Ps 2,1; Am 2, 3; Łk 19, 40) znajdziemy w dziele Bedy *Liber de schematibus et tropis* (w dziele tym przykładów z Pisma Świętego na zilustrowanie typów metafor będzie jednak o wiele więcej). Identyczny zestaw przykładów jak u reformata znajdujemy właśnie u francuskiego kapucyna. Zobaczmy zestawienie:

Typy metafor	Baiocensis	reformat
<i>ab animali ad animal</i>	<i>Quare fremuerunt gentes</i> (Ps. 2,1)	<i>Quare fremuerunt gentes</i> (Ps. 2,1)
<i>inanimata pro inanimatis</i>	<i>Exsiccatu est vertex Carmeli</i> (Am 2,3) [wł. 1,2]	<i>Exsiccatu est vertex Carmeli</i> (Am 2,3) [wł. 1, 2]
<i>inanimatis ad animata</i>	<i>Nubes sine aqua et arbores autumnales</i> (Jd 12) <u><i>Auferam a vobis cor lapideum</i></u> (Ez 36, 26)	<i>Nubes sine aqua et arbores autumnales</i> (Jd 12) <u><i>Si tacuerint lapides clamabunt</i></u> (Łk 19,40)
<i>animata pro inanimatis</i>	<i>Montes exultaverunt sicut arietes</i> (Ps 114,6) <u><i>Si hi tacuerint, lapides clamabunt</i></u> (Łk 19,40) ²⁵	<i>Montes exultaverunt</i> (Ps 114,6) <u><i>Auferam a vobis cor lapideum</i></u> (Ez 36,26)

Wdało się tu spore zamieszanie. U reformata znajdujemy wprawdzie te same przykłady, co u Baiocensisa, jednak część z nich przypisana jest do innych typów metafory niż u kapucyna. Trudno jednoznacznie odpowiedzieć, czy pomylił się korzystając ze źródła, czy może uznał, że Baiocensis popełnił błąd, a on go jedynie poprawił. Ewentualna pomyłka, jeśli rzeczywiście do niej doszło, mogła być spowodowana tym, że reformat zamienił kolejność typów metafor. W tabeli jest ona taka jak u Baiocensisa, reformat najpierw wymienił typ *animata pro inanimatis*, a po nim *inanimatis ad animata*. Inna rzecz, że przykłady podane przez Baiocensisa są nie dość wyraziste i jakoś budzące wątpliwości. Francuz jako przykład metafory typu *inanimatis ad animata* podaje frazę z Księgi Ezechiela: *Auferam a vobis cor lapideum* (Zabiorę wam serca kamienne; Ez 36, 26), reformat klasyfikuje ją jako typ *animata pro inanimatis*. W przykładzie tym chodzi o to, że właściwości kamienia (nieożywiony) zostały przeniesione na serce (ożywiony) uczyniwszy je „martwym”²⁶. Kolejny sporny przykład pochodzi z Ewangelii Łukasza: *Si hi tacuerint, lapides clamabunt* (Jeśli ci umilkną, kamienie wołać będą; Łk 19, 40). Tutaj z kolei właściwości istot żywych (wołanie) zostają przeniesione na nieożywione kamienie. Wydaje się, że racja jest więc po stronie Baiocensisa.

²⁵ A. Baiocensis, *Paulus ecclesiastes seu eloquentia Christiana qua orator evangelicus ad ideam et doctrinam Divi Pauli formatur*, Wenecja 1720, s. 187.

²⁶ Por. Beda, dz. cyt., s. 17 („*Auferam a vobis cor lapideum. Non enim lapis, sed populus animam habet*”).

Argumentem za tym, że korzystał tu reformat z pracy Baiocensisa, może być jeszcze ten sam błąd popełniony przez obydwu autorów. Francuz przywołując słowa z Księgi Amosa: *Exsiccatus est vertex Carmeli* lokalizuje je jako trzeci wers drugiego rozdziału (Am 2,3), podczas gdy właściwa lokalizacja to drugi wers pierwszego rozdziału (Am 1,2). U reformata znajdujemy tę samą błędną lokalizację (przywołany wyżej Beda w ogóle lokalizacji nie podaje).

Zestaw tropów jest klasyczny. Nie chodzi w tym wypadku o wyciąganie dalekośiężnych wniosków co do tego, z jakiego źródła korzystał reformat. Wszyscy teoretycy posługiwali się, co oczywiste, stałym zestawem tropów, choć istniały pewne spory i sprzeczności w tej kwestii. Wiązało się to chociażby z tym, że pewne tropy mogły być także uznane za figury (tzw. figury tropiczne, np. synekdocha, emfaza i hyperbola)²⁷. Istniała więc pewna wariantywność. Dla unaocznienia poniżej widoczne jest zestawienie tropów wymienionych przez autora reformackiego, Soareza i Baiocensisa (w kolejności przez nich podanej).

Soarez	reformat	Baiocensis
metafora	metafora	metafora
synekdocha	synekdocha	synekdocha
metonimia	metonimia	metonimia
antonomazja	antonomazja	antonomazja
onomatopeja	onomatopeja	epitet
katachreza	katachreza	onomatopeja
metalepsa	metalepsa	katachreza
alegoria	alegoria	metalepsa
ironia	hiperbola	alegoria
peryfrazja	hiperbaton	paremia
hyperbaton	ironia	ironia
hyperbola ²⁸	amplifikacja	hiperbola ²⁹
	diminucja	
	peryfrazja	

Zestaw i kolejność jest prawie identyczna jak u Soareza (reformat dodaje amplifikację i diminucję). Baiocensisa przywołano tutaj, aby pokazać, że korzystanie z niego jest wybiórcze i dotyczy tylko niektórych kwestii.

²⁷ H. Lausberg, *dz. cyt.*, s. 315 (§ 557); J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 1990, s. 235.

²⁸ C. Soarez, *dz. cyt.*, s. 128–149.

²⁹ A. Baiocensis, *dz. cyt.*, s. 186–189.

Pewną wątpliwość budzi potraktowanie przez reformackiego autora powiększenia (*amplificatio*) i pomniejszenia (*diminutio*) jako tropów. Zważywszy jednak na to, że amplifikacja/diminucja rozgrywać się mogą na wielu płaszczyznach — od *inventio*, poprzez *dispositio*, po *elocutio* — autor przyjąć musiał, że wszelkie zabiegi z wykorzystaniem tropów mające na celu powiększenie/pomniejszenie prezentowanej sprawy (w tym przypadku za pomocą tropów) można do tej kategorii zaliczyć.

Dalej przechodzi autor do omówienia figur, wpieryw słownych (*verborum*) potem myśli (*sententiarum*). Tutaj też w dużej mierze idzie za Baiocensidem. Podobnie jak w przypadku tropów, główną wskazówką są przytaczane przykłady. Każda figura zilustrowana jest przykładem identycznym jak u Francuza. Figury słów dzieli na trzy grupy, a więc te, które powstają przez pominięcie (*per detractionem*), przez dodanie (*per additionem*) oraz przez podobieństwo (*per similitudinem*). Oto wykaz figur zaliczonych do poszczególnych kategorii:

De figuris per detractionem — *eclipsis/privatio, assynthethon/dissolutio, zeugma*

De figuris per additionem — *repetitio/anaphora, conversio/antistrophe, complexio/simproce, conduplicatio/epizeuxis/geminatio, traductio/polyptoton, epanalepsis/conduplicatio, synonymia, polysyntheton, gradatio*

De figuris per similitudinem — *abominatio/paronomasia, homioptoton, homiopteleuton, contrapositio/antithesis, comparatio/isokolon, commutatio/motapolo³⁰, correctio/epanorphosis*

U Baiocensisa jest inna kolejność. Najpierw idą figury przez dodanie, potem przez pominięcie i podobieństwo. W obrębie grup kolejność figur jest taka sama. Przy czym reformat niektóre pomija, dodaje zaś inne, których u kapucyna nie znajdziemy. W grupie *per additionem* reformat wylicza dodatkowo *epanalepsis/conduplicatio*, w *per similitudinem* pomija *dubitatio*. Jest to uzasadnione, gdyż figura ta zaliczania jest u większości teoretyków do figur myśli. Istniała wprawdzie *dubitatio* odnosząca się do *verba* (tj. wariant onomazjologiczny). Tak jest np. u Kwintyliana. Rozróżniał on pomiędzy dubitacją, która jest figurą mowy, a tą, która jest figurą myśli³¹. Widać więc, że korzystanie ze źródeł było świadome i niebezkrtyczne. Inaczej też wygląda grupa figur *per detractionem*. Baiocensis wymienia: synekdochę, asyndeton, zeugmę i dialyton, reformat: eklipsę, asyndeton i zeugmę. Można powiedzieć, że reformat wybiera klasyfikację klasyczną. Trzy wymienione przez niego figury reprezentują trzy typy detrakcji: suspensywną (eklipsa), parentetyczną (zeugma) i asyndeton. Idzie tu śladem szkoły Kwintyliana. Z kolei figury detrakcyjne Baiocensisa, co ciekawe, są identyczne jak u Cypriana Soareza. Obaj, jezuita

³⁰ Chodzi tu o metabolę.

³¹ H. Lausberg, *dz. cyt.*, s. 427 (§778). Przywołane są tu słowa Kwintyliana, który pisał: „Ponieważ gdy wahamy się nad jakąś rzeczą, dubitacja odnosi się do sfery myśli, gdy zaś wahamy się nad jakimś słowem, dubitację należy odnieść do figur słownych”.

i kapucyn, odwołują się do łacińskiej tradycji, która w synekdosze widziała nie tylko trop, ale i figurę słów³².

U reformata wszystkie figury są pokrótce omówione wraz z przydaniem do nich ilustrującego je przykładu czy to z Pisma Świętego, czy z pism uznanych kościelnych autorytetów. I tutaj, podobnie jak przy tropach, każdy z przykładów identyczny jest jak u Baiocensisa (u kapucyna są zwykle dwa lub trzy, reformat wybiera jeden z nich).

Przejsie do omówienia figur myśli poprzedza uwaga o podziale ich według kryterium funkcji, którym są podporządkowane. Dokładnie tak samo jak u Baiocensisa (dobór i kolejność figur też identyczna)³³. Mamy więc figury służące nauczaniu (*ad docendum*), przeżyciu estetycznemu (*ad delectandum*) i poruszeniu (*ad movendum*) odbiorców. Porządkuje je w następujący sposób:

De figuris sententiarum aptis ad docendum (38v–41r) — *antithesis, communicatio/anathenosis, compensatio/subiectio/antypchora*³⁴, *concesio/paromologia, congeries/synathroismos, correctio/epanorphosis, definitio/horismos, distributio/morismos, interpretatio/synonimia, occupatio/prolepsis, objectio/anaskeue, paralepsis/praetermissio, sustentatio/hypomene*

De figuris sententiarum ad delectandum idoneis (41r–42r) — *apostrophe/conversio, comparatio/parallelismus, hypotyposis/descriptio, prosopographia, typographia, hypotyposis, prosopopoeia, idoloepoeia, ethopoeia, sermocinatio, hyperbole, ironia, permutatio, simulatio/illusio*

De figures sententiarum ad permovendum idoneis (42r–43v) — *acclamatio/epiphonema [epiphonema], addubitatio, admonitio, comminatio, diesis/depraecatio, equonensis/exclamatio [eophonensis], erothesis/interrogatio, [epitimesis]/obiurgatio, parrhysia/licentia, optatio, aposiopesis/reticentia*

Podział figur ze względu na podporządkowanie ich jednej z trzech funkcji zastosowany przez Baiocensisa, a podjęty przez reformata, nie był ani jedynym możliwym, ani tym najczęściej wykorzystywanym³⁵. Wpisał się jednak doskonale

³² Soares: „*Synecdoche, cuius et Cicero et Quintilianus meminerunt, non tropus modo de quo ante dictum est, sed verborum etiam Est exornatio*” (*De arte rhetorica*, jw., s. 191); Baiocensisa: „*Synecdoche, Latinis intellection, non est tropus nominis, quo antea, sed est verborum figura, qua orationi subtrahitur aliquod verbum, quod satis ex caeteris intelligitur*” (*Paulus ecclesiastes, dz. cyt.*, s. 194–195).

³³ Niewielka różnica polega na tym, że w grupie figur *ad delectandum* u reformata *prosopographia* i *topographia*, oraz *idoloepoeia* i *ethopoeia* potraktowane są jako samodzielne figury, u Baiocensisa zaś jako odmiany deskrypcji i prozopopei.

³⁴ Częściej zamiast formy *antypchora* spotykamy *hypofora* lub *antypypofora*.

³⁵ O różnych sposobach porządkowania figur myśli pisał J. Ziomek, *dz. cyt.*, s. 228–249. Zwrócił uwagę, że nieprzejrzystość i niekonsekwencje w systematyce figur myśli spowodowane są tym, że powstają one na styku kilku dziedzin — dialektyki, semantyki i syntaktyki. Również u Lausberga znajdziemy różne kryteria, które stosowano tworząc taksonomię figur myśli — figury zorientowane na publiczność; odnoszące się do sprawy; figury emocyjne; figury dialektyczne; figury odnoszące się do czterech kategorii modyfikacji (H. Lausberg, *dz. cyt.*, s. 417–492).

w praktyczny charakter kompendium reformata, który z niego skorzystał, ponownie wyzyskując także egzemplaryczny materiał Baiocensisa.

Lectio secunda to część poświęcona stosownemu uporządkowaniu i spojeniu poszczególnych części kazania (*De concinna partium orationis constructione*). Powtarza tu autor zwięźle podział właściwy („*partes orationis principales*”) i podpodziały („*partes orationis minus principales*”) obowiązujące w kazaniu. Kluczowe jest tu jednak pojęcie tranzykcji (*transitiones*), tj. harmonijnych przejść pomiędzy poszczególnymi częściami kazania. Tranzykcje definiuje autor jako „*quasi introductiones*”, które powinny być jak najbardziej naturalne (*valde naturalis*), podobne (*proximus*), nieodległe (*non remotus*). Określenia *proximus* i *non remotus* pozostają trochę niezrozumiałe, zwłaszcza że autor ich nie objaśnia. Jeśli jednak odnieść je do kolejnej frazy, w której mowa o tym, że tranzykcje służyć mają wyraźnemu uwidocznieniu przejścia z jednej części do drugiej („*ita ut videat unum ex alio effluere*”; k. 43v), łatwiej o zrozumienie. Traktaty retoryczne zalecały, aby przejścia pomiędzy poszczególnymi elementami mowy były wyraźnie zaznaczone i oczywiste³⁶. Do tego odnosiłoby się chyba pojęcie *proximus*. Wprowadzaniu w kolejny element mowy służyło posługiwanie się pewnymi powtarzalnymi formułami, które ułatwiały zorientowanie się publiczności, że oto następuje przejście do następnej części. Z kolei *non remotus* tyczyłoby konieczności pozostawiania poszczególnych części mowy w widocznym „nieodległym” związku, co umożliwia łagodne przejście od jednej do drugiej.

Zaleca dalej, aby ograniczały się do jednego periodu 1-, 2-, 3-, bądź maksymalnie 4-elementowego (k. 44r). Przestrzega przed używaniem słów niegodnych (*minus honestas*), dziecinnych (*pueriles*), śmiesznych (*ridiculas*), umniejszającym godność przekazu (*maiestatem deprimentes*).

Dwie kolejne części to *Articulus 1: De forma dicendi* oraz *Articulus 2: De amplificatione*. W pierwszej z nich odnajdujemy kwestie dotyczące możliwych stylów kazania. Wymienia autor trzy (*triplex assignatur dicendi forma*): wysoki (*grandis quae sublimis dicitur*), średni (*mediocris ut temperata*) i niski (*infima*).

Na tle ówczesnych traktatów retorycznych, które kwestiom stylu poświęcały wiele miejsca, częstokroć wyróżniając kilkanaście bądź nawet kilkadziesiąt stylów, temat ten potraktował dość zdawkowo. I nie chodzi tu o liczbę stylów, które wymienił, lecz o ich charakterystykę. Reformacki teoretyk podejmując to zagadnienie pozostaje właściwie na poziomie bardzo ogólnych wskazówek.

Same określenia stylów: *grandis/sublimis*, *mediocris/temperata* oraz *infima* były w powszechnym użyciu. Funkcjonowały też liczne nazwy wariantywne. Określenie stylu niskiego mianem *infima* spopularyzowane zostało w XVII w. przez Lauksmina i obecne było w wielu siedemnasto- i osiemnastowiecznych retorykach³⁷.

³⁶ H. Lausberg, *dz. cyt.*, s. 174 (§288), 204–205 (§343).

³⁷ Zestawienie określeń dla poszczególnych stylów znajdziemy w pracy Eugeniji Ulčinaitė, *Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie w XVII wieku. Próba rekonstrukcji schematu retorycznego*, Wrocław 1984, s. 124.

Ta podstawowa, trójdzielna, klasyfikacja stylów wraz z przypisanymi im nazwami jest identyczna z tą, którą znajdziemy w pracy Baiocensisa. Kapucyn tych alternatywnych określeń zaproponował więcej (*grandis/gravis/sublimis; mediocris/temperata; infima/demissa/attenuata*). Reformat poszedł też za francuskim teoretykiem, charakteryzując poszczególne style. Wszystkie zacytowane poniżej określenia znajdziemy u obydwu³⁸. Brzmiały one następująco:

Grandis: figuris gravioribus, quae maiestatem, reverentiam, terrorem significant; gravia energia, emphasis spirantia;

Mediocris: dispositio sit facilis et plena; verba suaviter; fluantur; floribus; figuris delectantibus

Infima: forma, tam rebus quam verbis, quam compositione est demissa, ruditer (k. 44v-45r)

Charakteryzując poszczególne style reformat odsyła do konkretnych tekstów wielkich kościelnych autorytetów, które mają unaocznic ich istotę i charakter. I tu istnieje zbieżność z retoryką kapucyna. W przypadku stylu wzniosłego u obydwu znajdziemy list (*Epistola ad Sabinianum*) świętego Hieronima; styl średni zaś reprezentuje święty Cyprian i jego kazanie maryjne. U Baiocensisa brak przykładu na styl niski. Reformat tę lukę wypełnia przywołując homilię papieża, święty Grzegorza, poświęconą męczennikom.

Następne zagadnienie to amplifikacja. Może ona służyć powiększeniu lub pomniejszeniu danej sprawy („*in rebus augendis vel minuendis consistit*”; k. 45r). Wymienia autor cztery klasyczne metody, w tradycji retorycznej zwane *genera amplificationis*, za których pomocą może się ona dokonywać. A więc poprzez: wzrost (*incrementum*), porównanie (*comparatio*), rozumowanie (*ratiocinatio*) i nagromadzenie (*congeries*). Krótko je charakteryzuje. Jako przykład niech posłuży *ratiocinatio*. Po zwięzłej definicji: „*Ratiocinatio est tunc quando unum infertur ex alio*” („Z wnioskowaniem mamy do czynienia wtedy, gdy jedną rzecz wywodzimy z innej”; k. 46v), wymienia trzy jej sposoby: z okoliczności poprzedzających (*ab antecedentibus*), z okoliczności towarzyszących (*a conjunctis*), z następstwa (*a subsequentibus*). Każdą ilustruje przykładem. Amplifikację za pomocą wnioskowania z okoliczności poprzedzających ilustruje następująco. Zważywszy na to, co zrobił Chrystus dla naszego zbawienia, wynika nasza powinność wobec niego. *Ratiocinatio a conjunctis* wyjaśnia, przywołując postać Marii Magdaleny, o której żalu świadczyć mają obmycie stóp Jezusa łzami i namaszczenie ich olejkami. Wnioskowanie zaś z następstwa egzemplifikuje tak: wielość grzechów wynika z ogromu zła obecnego w świecie (k. 46v–47r). Na końcu wywodu dodaje, że *ratiocinatio* można również wywieść z wszelkich oratorskich *loci* zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych („*duci per omnes locos oratoria, tam intrinsecos quam extrinsecos*”; k. 47r). Ponieważ mamy tu do czynienia z charakterystyką amplifikacji inwencyjnej, tym ostatnim zdaniem zwraca uwagę, że amplifikacja do-

³⁸ A. Baiocensis, *dz. cyt.*, s. 222–223.

konywać się może za pomocą tych samych toposów, co i argumentacja. Kiedy porównać ten fragment z rozważaniami Baiocensisa na ten sam temat, znów widać zbieżności. Po raz kolejny przytaczane przez reformata przykłady są takie same jak u kapucyna, choć nie są przytoczone dosłownie, a sparafrazowane. Choćby tak jak w tym przypadku:

Baiocensis	reformat
<i>A conjunctis seu concomitantibus infertur quanta fuerit mulieris peccatricis poenitentia, quae pudoris ac metus oblita irruerit in convivium superborum pharisaeorum, illisque spectantibus ad pedes Christi advoluta, eosdem lachrymis rigavit et capillis tersit. Luc. 7.44³⁹</i>	<i>A conjunctis: exag[g]erari potest magnitudo poenitentia Magdalенаe, ex illis lacrimis oculis pedum, unctioe unguenti, de quibus mentio fit in Evangelio.</i>

Tam, gdzie kapucyn idąc za Ewangelią używa słów „*mulier peccatrix*”, reformat mówi o Magdalenie. To niewielki, ale ciekawy przyczynek do sposobu absorbowania i przetwarzania informacji czerpanych ze źródła. Francuz idzie tu za Ewangelią, w której nie pada imię grzesznicy; reformat, zapewne bezwiednie, czyta ten fragment zgodnie z tradycją, w której został uformowany. Kazała ona widzieć w kobiecie, która namaściła w domu faryzeusza Szymona nogi Chrystusa, Marię Magdalенę. Nawet tam, gdzie autor wydaje się podążać wiernie tropem pierwowzoru, wbrew chyba własnej intencji dokonuje modyfikacji. W tym wypadku nie ma to większego znaczenia dla istoty rzeczy, którą obaj chcą zaprezentować. Ale pozostaje interesującym przyczynkiem do opisanego zjawiska wykorzystywania źródeł, które wiąże się z przefiltrowaniem informacji przez imitatora, jego wiedzę, doświadczenie i wrażliwość.

Na przykładzie opisywania zjawiska amplifikacji widać jeszcze jedną rzecz, to jest w jaki sposób reformacki zakonnik dokonywał wyborów ze zdecydowanie obszerniejszych wywodów Baiocensisa. Ostatnia fraza paragrafu *De ratiocinatione* reformata brzmiała: „*Potest insuper ratiocinatio duci per omnes locos oratorios, tam intrinsecos quam extrinsecos*” (k. 47r). U Baiocensisa znajdujemy podobne słowa: „*Denique ratiocinatio institui potest per omnes fere locos oratorios*”⁴⁰. O ile reformat poprzestaje na stwierdzeniu, że mogą to być miejsca wewnętrzne i zewnętrzne, kapucyn wymienia konkretne miejsca (*a corpulentia, ab instrumento, ab occasione, a tempore, ab aetate, a sexu, a conditione*) i dla trzech pierwszych podaje przykłady. Z wyjątkiem jednego, wszystkie pochodzą z literatury greckiej i rzymskiej. I tak przykła-

³⁹ Tamże, s. 251.

⁴⁰ Tamże.

dem amplifikowania pochwały osoby poprzez rozumowanie przy wykorzystaniu toposu *ab instrumento* są tarcza Ajaksa, włócznia Achillesa czy łuk Odyszeusza⁴¹. Reformatac był konsekwentny. Żaden przykład, który nie pochodził z Pisma Świętego bądź literatury religijnej, nie pojawił się w jego pracy. Motywem rezygnacji z ich podania mogła być więc chęć skrócenia materiału źródłowego bądź (zważywszy, że prawie zawsze podawał przykłady) niezgodność tych podanych przez Baiocensisa z koncepcją jego kompendium.

Po charakterystyce sposobów amplifikacji artykuł piąty poświęcony został mocy kazań (*De vehementia concionis*). Wymienił tu czynniki, od których zależy siła i efektywność przekazu. Są to: dobrze dobrane poruszające argumenty, umiejętnie zastosowana amplifikacja, figury poruszające słuchaczy i pobudzające do działania. W artykule tym postępuje tropem Baiocensisa (wszystkie frazy przywołane poniżej z reformackiego kompendium znajdziemy u francuskiego teoretyka). Widać tu jak dużą wagę przywiązywano do kwestii umiejętnego wpływania na emocje odbiorców. Ujawnia się to poprzez takie określenia jak: *argumentis vividioribus, figuris ad permovendum, flectere, commovere, oratio vehementiam qua flectere ut commovere posset auditorem* (k. 47r). Z tej części logicznie wypływa więc kolejna obszerna lekcja, poświęcona uczuciom (*De affectibus*). Nazywa je poruszeniami duszy (*motus animi*; k. 47v). Wymienia ich jedenaście (identycznie i w tej samej kolejności, co Baiocensis): *amor* (miłość), *desiderium* (pożądanie), *gaudium* (radość), *odium* (nienawiść), *fuga* (ucieczka)⁴², *dolor* (żał), *audacia* (śmiałość), *spes* (nadzieja), *ira* (gniew), *timor* (strach), *desperatis* (rozpacz) (k. 47r–48v)⁴³. Zwraca też uwagę, że niektóre figury bardziej niż inne nadają się do pobudzania uczuć słuchaczy. Tutaj z kolei znajdujemy następujące: *apostrophe, repetitio, interrogatio, prosopopoeia, objurgatio, comminatio, obsecratio, optatio*. Omawia dalej warunki efektywnego wykorzystywania emocji przez kaznodziejów. Wpierw pisze o postawie, głosie, gestach, przy których pojawiają się określenia *robustus* (mocny), *acer* (ostrzy), *sonorus* (dźwięczny), *firmus* (niewzruszony), *grandis* (wielki), *suaavis* (przyjemny) i *illustris* (wyraźny). Podkreśla konieczność zróżnicowania przekazu w zależności od wieku odbiorców (*iuniores — seniores*), ich pozycji społecznej i wykształcenia (*minus docti — eruditos*).

Fragment, w którym mowa o zróżnicowaniu przekazu kierowanego do odbiorców niewykształconych i wykształconych, posłuży jako jeszcze jeden przykład zbieżności z Baiocensidem.

⁴¹ Tamże, s. 252.

⁴² Chodzi tu o uczucia wstrętu wobec grzechu, które pozwalają unikać pokus i zła. Definiuje je jaśniej Baiocensis pisząc: „*Fugae [...] est scilicet »Detestatio mali futuri, ut malum est«*” (s. 285).

⁴³ Tamże, s. 263.

Baiocensis	reformat
<p><i>Auditorum conditioni accommodetur (ut saepe monitum est) concionis forma. Rustici et indocti, qualis est plebis ac etiam auditorum pars numerosior; movetur rerum novitate; externa et in sensus incurrente specie, imaginibus, exemplis, vehementibus increpationibus, utilitatis spe, terribilium metu, hypotyposibus et configurationibus. Fastidiunt vero, nisi otientur aut dormitent, ad res exquisitores, sublimiores, magis universales, lenes affectus et figuras delicatiores. Apud eruditos agendum est concionibus bene cultis, absolutis, conceptibus exquisitis, figuris et verbis expolitis; Si quid acrius et vehementius adhibeatur, id fieri debet tempore et occasione ad id compositis.</i></p>	<p><i>Attendat quoque orator auditorum conditionem. <u>Minus docti, qualis est plebs ruri</u> degens, movetur rerum novitate externa et in sensus incurrentes specie, imaginibus, <u>exemplo</u>, vehementibus increpationibus, utilium spe, terribilium metu, hypotyposibus. Fastidiunt <u>verores</u> exquisitores, <u>sublimes</u>, magis universales, lenes affectus et figuras selectiores. Apud eruditos agendum est concionibus bene cultis, absolutis, conceptibus exquisitis, figuris et verbis expolitis.</i></p>

Nie można tu mówić o przypadkowej zbieżności. Mamy do czynienia z nieco tylko skróconą i gramatycznie wariantywną (słowa podkreślone) wersją wypowiedzi Baiocensisa. Fragment ten został przytoczony, aby unaocznić, że reformat musiał znać pracę kapucyna. We fragmencie dotyczącym elokucji służyła mu ona za przewodnik w konstruowaniu własnego skryptu.

Ostatnia *lectio* części pierwszej poświęcona jest omówieniu gestów i działań przemawiającego kaznodziei (*De gestu et actione*), czyli retorycznej *pronuntiatio*. Sposób postępowania kościelnego mówcy uzależnił autor od publiczności, z jaką ten ma do czynienia. W tych kaznodziejskich poczynaniach uczestniczy całe ciało przemawiającego. Tyle jest sposobów działań podejmowanych przez kaznodzieję, ile jest członków ludzkiego ciała („*Partes actionis tot sunt, quod sunt homini corporis membra*”; k. 50r). Idą więc dalej wskazówki dotyczące tego, jak poruszać głową, jak wykorzystać oczy, jaką postawę przyjąć, co robić z rękoma, a nawet tak szczegółowe wskazówki jak te o unikaniu oblizywania ust i przygryzania warg („*indecorum est [...] dentes labia mordere, lingere lambere*”; k. 51v) czy sugestii, że nogi powinny skromnie i spokojnie spoczywać za amboną, tupanie jest dopuszczalne rzadko i z umiarem („*pedes modeste in pulpiti pavimento quiescant, illis aliquando supplodere approbatur, id tamen raro et modeste*”; k. 52r).

Druga część *De proprietatibus concionis* to, jak widać, w przeważającej mierze kwestie z zakresu *elocutio*. Przydane tu też zostało zagadnienie retorycznego *actio*. Z pięciu zasadniczych kwestii retoryki, tj. *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *me-*

moria i *actio*, tylko *memoria*, tj. zagadnienie pamięciowego opanowania wygłoszonej mowy nie zostało tu podjęte. Połączenie z sobą kwestii inwencji i dyspozycji było wynikiem tego, że w oratorskiej praktyce nie są one od siebie wyraźnie rozdzielone, wynajdywanie argumentów (*inventio*) jest bowiem od początku podporządkowane kolejno postępującym częściom mowy, a orator-kaznodzieja nie mógł abstrahować wynalezionych myśli od kwestii ich uporządkowania. Jak podkreślali retorzy, *dispositio* jest niezbędnym dopełnieniem *inventio*, która bez działań porządkujących pozostałaby li tylko chaotycznym procesem⁴⁴. Tym tropem podążył też reformator.

Ostatnia część traktatu dotyczy rodzajów kazań. Wyróżnia ich autor pięć. Są to kazania doktrynalne, moralne, dogmatyczne, panegiryczne i pogrzebowe. Omawia kolejno ich charakter, specyfikę, materię przez nie poruszaną.

Prymarnym zadaniem kazania doktrynalnego jest zaprezentowanie i nauczenie ludu prawd wiary, jej tajemnic, przykazań Bożych, sakramentów („*instruere et docere populum de articulis Fidei, de Mysteriis, de Praeceptis Dei, Sacramentis*”; k. 52r). Podkreśla, że kazanie doktrynalne nie jest dobrym miejscem do wykorzystania tak popularnych wówczas tzw. *curiositates* („*curiositati non utilitati servient*”; s. 52v). Kazania moralne mają na celu kształtowanie zachowań („*concio moralis est ea, quae in formandis hominum moribus*”), a ich materią są cnoty i życie (*virtutes et vitia*) takich ludzi, których postawa może inspirować. Kazanie dogmatyczne to takie, które traktuje o kwestiach dogmatycznych wiary katolickiej. Właściwie, według autora, ten typ kazania zdefiniowany zostaje poprzez opozycję wobec religijnego przeciwnika, a więc ogólnie heretyków, pogan, Żydów, Turków i libertynów („*contra Haereticos, Paganos, Iudeos, Turcas aut Libertinos*”; k. 55r). Kazania panegiryczne konstytuuje pochwała osób świątobliwie żyjących i świętych. Mogą się one rozwijać według różnych kluczy; chronologicznego (*juvenili, in matura, in provecta aetate*); cnót, np. czystości dziewicy (*castitate in virginali*) czy wdowy (*castitate in viduali*), świątobliwej śmierci (*mors preciosa*). W kazaniach pogrzebowych podkreśla autor z kolei ich laudacyjny charakter, ale przestrzega też przed pochwałami fałszywymi, które mogą stać się przedmiotem kpin i obrazy (*irrisionem et contumeliam*; k. 57r) dla publiczności. Z kolei w przypadku pochwały właściwej mówi o licznych pretekstach do jej wygłoszenia, które łączą się z wewnętrznymi cechami (*internae animi*) zmarłego i jego zewnętrzną aktywnością (*actibus externis*). Ostatnie dwa wątki, które kończą traktat, to szczegółowsze omówienie kazań doktrynalnych i moralnych. Autor podaje przykłady skonstruowania kazań na konkretny temat.

Zaprezentowane kompendium pozbawione jest informacji podstawowych (dotyczących np. definicji retoryki; retorycznych *genera, status*). Pomyślane było ono dla studentów zaawansowanych, którzy tę wiedzę zasadniczą posiadli na wcześniejszym etapie edukacji. Półstronicowy wstęp nakreśla naczelną ideę, któ-

⁴⁴ Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, s. 271 (§444–445).

rą autor chciał realizować wykładając swoje rozumienie retoryki i jej zastosowań w kaznodziejским przepowiadaniu. Przywołane już wcześniej zdanie „*Oratio sacra iuxta regulas eloquentiae sacrae concinnata*” jest kluczowe. Opatrzanie terminów *oratio* i *eloquentia* mianem *sacra* zdecydowało o kształcie wykładu. Retoryczne zasady formułowane przez autora kierowane są bowiem do kaznodziejów, którzy mają je wykorzystać do konstruowania kazania bądź homilii (*oratio sacra*). W przeciwieństwie do wielu ówczesnych, także zakonnych podręczników retoryki, które nie unikały otwartych odwołań do tradycji grecko-rzymskiej (w postaci powoływania się na autorów i ich dzieła), autor reformacki konsekwentnie i w jakiejś mierze ostentacyjnie wszelkich skojarzeń z tamtą tradycją unikał. Ani razu nie pojawiło się nazwisko greckiego czy rzymskiego autora, ani razu nie przywołał przykładu z literatury pogańskiej (zresztą świeckiej w ogóle). Z drugiej strony to, co wiemy o programie studiów reformackich, także to, co wylania się z indeksów bibliotecznych reformackich klasztorów, w końcu same kazania reformackich kaznodziejów (gdzie przywołań z kultury grecko-rzymskiej nie brakuje), świadczą o tym, że tradycją tą bynajmniej nie pogardzano. Skąd więc to unikanie skojarzeń z tradycją inną niż kościelna? Cenieni w zakonie Soarez, de Colonia, Caussinus nie stronili w swych retorycznych kompendiach od przywoływania starożytnych autorytetów. Najbliżej w tej kwestii jest reformatowi do Augustinusa Valeriusa, który należał do najbardziej cenionych w zakonie teoretyków. On także oparł swój traktat na przykładach z pism ludzi Kościoła, czasem Biblii, przy czym u reformata prawie wszystkie przykłady pochodzą z Pisma Świętego. W grę wchodzić może specyfika zakonu — odłamu rodziny franciszkańskiej o wyjątkowo surowej regule (tzw. ściślejszej obserwacji), która być może i w tej dziedzinie zakonnej aktywności chciała swój radykalizm wyrazić.

Pojawienie się epitetu *sacra* przy terminach *eloquentia* i *orator* nie było niczym nowym. Znajdujemy go choćby w tytule dzieła Caussinusa. Przy czym tam *eloquentia sacra* występuje na równi z terminem *eloquentia humana* (*De eloquentia sacra et humana*). Z kolei dla terminu *orator sacer*, którego używa, odpowiednikami byłyby określenia *ecclesiasticus orator*, którym posługuje się Augustinus Valerius, *theoretor* Caussinusa czy *orator evangelicus* Baiocensis (u tego ostatniego kilka razy natknęłam się na termin *orator sacer*). Pozostali teoretycy nie opatrują terminu *orator* czy *rhetor* żadnym epitetem.

Ciekawe jest rozróżnienie, którego dokonał de Colonia, pomiędzy oratorem i retorem. Na pytanie, jaka jest różnica pomiędzy nimi, odpowiada, że tego pierwszego charakteryzuje biegłość w znajomości zasad wymowy („*qui bene dicendi praecepta tradit*”), orator zaś potrafi je także odpowiednio i skutecznie zastosować („*qui accommodat ad persuadendum dicere potest*”). Przestrzega również, że błędem jest nierozróżnianie tych pojęć i stosowanie ich wymiennie („*erretur persaepe in nomine aliud pro alio indiscriminatim accipiatur*”)⁴⁵.

⁴⁵ P. D. de Colonia, *De arte rhetorica libri quinque*, Haga 1739, s. 95.

Może to był powód, dla którego w tekście reformata nie pojawiają się ani słowo „retor”, ani „retoryka”, zastąpione przez „świętego mówcę” i „świętą wymowę”. Retor byłby kojarzony li tylko z techniczną biegłością, orator zaś z dodatkowo przydanym mu określeniem *sacer* czyni jego działania na polu metafizycznymi, gdzie w grę wchodzi chwała Boża i ludzkie zbawienie.

Wspomniani historyk zakonu, Henryk Błażkiewicz, pisał o Valeriusie, de Colonia i Soarezie jako autorytetach w dziedzinie retoryki, na których pracach opierano studia w tej dziedzinie. Na podstawie analizowanego kompendium można powiedzieć, że teoretyczne poszukiwania nie ograniczały się do tych trzech autorów. Przywołany francuski kapucyn Amadeus Baiocensis (Amédée de Bayeux) miał bowiem niekwestionowany wpływ na reformackiego autora. Skąd taki wybór? Mamy do czynienia z teoretykiem, którego praca doskonale wyraża ducha swych czasów, nie popadając jednocześnie w skrajności. Widoczne jest to na przykład, kiedy przyjrzeć się potraktowaniu przez niego kwestii emocji i ich roli w kazaniu. Wiesław Pawlak pisał, że poglądy jego w tej kwestii były „wyważone, a zarazem reprezentatywne”. Badacz zwraca uwagę na ostrożność, z jaką polecał on wyzyskiwać np. zmysłowe bodźce, mające służyć pobudzeniu audytorium. Miał bowiem Baiocensis świadomość, jak łatwo kaznodzieja przekroczyć może granicę powagi i dobrego smaku, ośmieszyć siebie oraz podejmowany temat⁴⁶.

Baiocensis w swojej pracy rozwinął mocno zagadnienie szczególnie eksponowane w siedemnasto- i osiemnastowiecznych podręcznikach retoryki, tj. kwestie afektów. Wiązały się one z dominującymi tendencjami estetycznymi epoki, które w wiedzy o uczuciach i sposobach ich wywoływania widziały naczelny cel retorycznej perswazyj. Prymarną rolę przypisywano retorycznemu *movere*, a nie *docere* i *delectare*⁴⁷. Baiocensis szczegółowo pisze, czym są afekty, jakie są ich rodzaje, źródła i przyczyny. Wyjaśnia, w jaki sposób je wywoływać i wyrażać, zważywszy choćby na podejmowany temat czy typ publiczności⁴⁸. Dzieło Baiocensisa dobrze odzwierciedla ewolucję gustów końca XVII wieku, jak widać przekonująco i podejmowaną jeszcze w wieku następnym.

Pierwsze wydanie dzieła *Paulus ecclesiastes* ukazało się w 1662 roku⁴⁹. Doceńił je znów wiek XVIII, kiedy to w przeciągu kilkunastu lat wydane zostało trzykrotnie (1720; 1737; 1745). Dla możliwości datowania reformackiego rękopisu niewiele nam to daje. Mógł bowiem autor korzystać już z wydania siedemnasto-

⁴⁶ W. Pawlak, *Papierowe lzy barokowego homilety — Instructissima bibliotheca manualis concionatoria Tobiasa Lohnera*, [w:] *Śmiech i lzy w kulturze staropolskiej*, red. A. Karpiński, E. Lasocińska i M. Hanusiewicz, Warszawa 2003, s. 171–173.

⁴⁷ O miejscu nauki o afektach w siedemnastowiecznych retorykach pisała E. Ulčinaitė, *dz. cyt.*, s. 136–144 (szczególnie 143).

⁴⁸ A. Baiocensis, *dz. cyt.*, Wenecja 1720, s. 260–349. Na 89 stronach szczegółowo omawia zagadnienia związane z afektami.

⁴⁹ Informacje o pierwodruku znaleźć można w pracy L. D. Green, J. J. Murphy, *Renaissance rhetoric: short-title catalogue 1460–1700*, Ashgate, Aldershot 2006, s. 13.

wiecznego. Choć nie znajdziemy dzieła Baiocensisa w indeksach krakowskiego klasztoru, to pamiętać trzeba, że reformackie studia nie były ściśle powiązane z jednym miejscem. Odbywały się w różnych ośrodkach — Bieczu, Wieliczce, Zakliczynie. Krakowska biblioteka zaś stała się miejscem, gdzie od pewnego momentu zaczęto gromadzić materiały z różnych klasztorów. Możliwe jest też, że praca Baiocensisa nie została uwzględniona w indeksach, ponieważ autor rękopisu korzystał z późniejszych wydań (1737 bądź 1745), podczas gdy najstarszy zachowany indeks został spisany w 1725 roku.

Oczywiście Baiocensis i jego praca nie były jedynymi, które wykorzystał reformator do opracowania swojego skryptu. Z żadnym jednak z wymienionych wcześniej retorycznych kompendiów ten związek nie jest tak bezpośredni. Trzeba jednak podkreślić, że dotyczy on tylko części dotyczącej elokucji. Koncepcja całości ma charakter autorski, jest wypadkową wiedzy, lektur autora oraz modelu retorycznego i homiletycznego kształcenia, który dominował w zakonie. Wypływa być może również z jego kaznodziejskiego doświadczenia. Akcenty rozłożone są w sposób, który, jego zdaniem, miał przynieść najwięcej korzyści przyszłemu zakonnikowi-kaznodziei. Kompendium reformackiego lektora jest świadectwem doskonałego rozeznania w krasomówczej materii, która jednak podporządkowana jest naczelnemu celowi — uformowaniu mówcy kościelnego. Zwraca uwagę konsekwencja, z jaką autor unikał odniesień do wszystkiego, co ogólnie nazwać by można *eloquentia humana*. Nie tylko wspomniany już brak nazwiska jakiegokolwiek pogańskiego retora, jakiegokolwiek przykładu z literatury świeckiej, materiał egzemplaryczny zdominowany przez Biblię. Znaczące jest też pominięcie zagadnień, które w ówczesnych retorykach zajmowały ważne miejsce. Tak jest z imitacją, konceptem czy okresem retorycznym. Na przykład tak istotny w ówczesnej teorii i praktyce koncept pojawia się u reformatora tylko raz, wspomniany niejako mimochodem, kiedy różnicując sposób formułowania przekazu w zależności od poziomu intelektualnego odbiorców, tak charakteryzuje kazanie skierowane do ludzi wykształconych: „*Apud eruditos agendum est concionibus bene cultis, absolutis, conceptibus exquisitis, figuris et verbis expolitis*” (k. 49r). Poza tą dość ogólną formułą wyszukanych konceptów (*conceptibus exquisitis*), nic więcej na ich temat nie znajdziemy.

Kompendium retoryczne anonimowego reformatora ma zdecydowanie autorski rys. Radykalne i konsekwentne niepowoływanie się na tradycję grecko-rzymską, jednorodny materiał egzemplaryczny (prawie w całości biblijny), sprofilowanie wykładu w kierunku teoretycznego kursu dla kaznodziejów to jego cechy charakterystyczne. Stanowić może istotny materiał porównawczy z reformacką praktyką kaznodziejską.

Aneks

W postaci aneksu dołączono tu spis treści omówionego kompendium. Sam rękopis go nie posiada. Jednak wykonanie go ułatwia dostrzeżenie struktury skryptu i czyni go bardziej przejrzystym.

Prooemium (1r)

Pars 1: De partibus concionis (1r)

Caput 1: De exordio (1v)

Lectio 1: De fontibus exordii (2r)

Appendix: De themate (6r)

Caput 2: De propositione (6v)

Lectio 1: De introductione (7r)

Lectio 2: De divisione (10r)

§ Unicus: De fontibus divisionum (10v)

Appendix 1: De fontibus divisionum (13r)

Appendix 2: De subdivisione (13v)

Caput 3: De confirmatione (14r)

Lectio 1: De locis oratoriis intrinsecis (14v)

Lectio 2: De loci oratoriis extrinsecis (17r)

Lectio 3: De locis teologicis (20v)

Lectio 4: Tomis argumentorum (25r)

Lectio 5: De dispositione argumentorum (27v)

Lectio 6: De confutatione (28v)

Caput 4: De conclusione (30r)

Lectio 1: De enumeratione (30r)

Lectio 2: De commotione (31r)

Pars 2: De proprietatibus concionis (32r)

Caput 1: De perspicuitate concionis (32r)

Caput 2: De elegantia concionis (33r)

Lectio 1: De ornate verborum (33v)

Articulus 1: De tropis (33v)

Articulus 2: De figuris (36r) — verborum et sententiarum

§ 1: De figuris verborum quae fiunt per detractionem (36r)

§ 2: De figuris verborum quae fiunt per additionem (36v)

§ 3: De figuris verborum quae fiunt per similitudine (37v)

§ 4: De figuris sententiarum aptis ad docendum (38v)

§ 5: De figuris sententiarum ad delectandum idoneis (41r)

§ 6: De figures sententiarum ad permovendum idoneis (42r)

Lectio 2: De concinna partium orationis constructione (43r)

Articulus 1: De forma dicendi (44v)

Articulus 2: De amplificatione (45r)

§ 1: De incrementum (46r)

§ 2: De comparatione (46v)

§ 3: De ratiocinatione (46v)

§ 4: De congeries (47r)

§ 5: De vehementia concionis (47r)

Lectio 1 [3]: De affectibus (47v)⁵⁰

Lectio 2 [4]: De gestu et actione (49v)

Pars 3: De speciebus concionis (52r)

Caput 1: De concione doctrinali (52r)

Caput 2: De concione morali (53r)

Caput 3: De concione dogmatica (53v)

Caput 4: De concione panegyrica (55r)

Caput 5: De concione funebrali (56v)

Idea concionis doctrinalis (57v)

Idea concionis moralis (62r)

Magdalena Kuran

***Eloquentia sacra* that is a Rhetoric in the Service of Preaching
(Analysis of the 18th Century Manuscript Compendium of Rhetoric
by Anonymous Member of the Order of the Reformati)**

(Summary)

The article refers 18th manuscript compendium of rhetoric. Author was a member of the Order of the Reformati. He probably was a *lector* (i. e. teacher of rhetoric in the monastic college). The manuscript is the proof of the outstanding knowledge of the rhetorical theory. This lecture was intended for future preachers. The whole is subordinated this aim. The material is divided into three parts: *De partibus concionis* (concerns *inventio*), *De proprietatibus concionis* (concerns *eloquutio*) and *De speciebus concionis* (describes the types of sermons: doctrinal, ethical, dogmatic, panegyric and funeral).

Keywords: Manuscripts; Rhetoric tractate; Reformati; *Eloquentia sacra*; Rhetoric.

⁵⁰ W rękopisie mamy do czynienia z błędnym numerowaniem *lectio* (powinno być trzecie i czwarte, mamy po raz kolejny pierwsze i drugie).