

KAZANIE, RETORYKA, HISTORIA LITERATURY*

1. Purytański ideał kazania

Badania z zakresu historii filozofii i teologii wykazują, że wpływ Ramusa (a wkrótce innych autorytetów w dziedzinie formującej się zwolna nowej metody¹) nie dokonywał się samodzielnie i bezpośrednio, lecz w połączeniu z tymi dążeniami kościołów protestanckich, które zerwały z reprezentowanym przez Bezę dogmatyzmem ortodoksji genewskiej i protestanckim arystotelizmem Melanchtona. Humanistyczni reformatorzy — pod hasłem »semper reformari« — próbowali, opierając się na podstawach biblijnych, wyzwolić się z wszelkich powiązań o charakterze i rodowodzie średniowiecznym, co było równoznaczne z odrzucaniem federalnej teologii heidelberskiej, purytanizmu Perkinsa i Amesiusa oraz humanistycznego kalwinizmu saumurskiego. Ramusizm wpłynął także na rozpowszechnienie kryptokalwinizmu na ziemiach niemieckich oraz stał się podstawą kalwińskiego humanizmu, którego przedstawicielami byli Amyrant i Arminius. Poza tym „najgłębszy i najbardziej dalekosiężny był związek ramusizmu z purytanizmem”.

* Oryginał węgierski: *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet*, Budapest, 1998, 88–113 (Historia Litteraria, 5).

¹ Do okresu panowania purytanizmu, do lat czterdziestych XVII wieku, wpływ nauk Bacona był w Anglii dość rozproszony, ale ok. roku 1660 filozof ten był już najbardziej uznanym autorytetem. Zapewne można to tłumaczyć wieloma wspólnymi rysami łączącymi jego filozofię z poglądami purytańskimi (pragmatyzm, praktycyzm, anti-arystotelizm, negacja autorytetu jako kryterium prawdy, nacisk na wagę doświadczeń osobistych etc.) Por. uwagę B. Keserű konstatującego, że „nauki przyrodnicze w duchu Bacona oraz odnowa religijna w Wielkiej Brytanii” pojawiły się na kontynencie jednocześnie.

Właśnie purytanie wypracowali wzór prostego, praktycznego stylu prozatorskiego („plain style”), aby stworzyć warunki powszedniej, „popularnej” komunikacji. Styl ów można scharakteryzować jako retorycznego spadkobiercę zasady dyskursu ramusjańskiego, zawierającej się w dezyderacie „*clare et distincte*”.² „Plain style” nie jest tożsamy z żadnym spośród trzech odmian stylu o rodowodzie antycznym. Oznacza ukształtowaną pod wpływem idei Ramusa, wyrażającej się w formule „*nude et simpliciter*”, mowę nagą, naturalną, precyzyjną, zbliżającą się do prawdy matematycznej.³ Istotą tego stylu była naukowa metodyczność, intencja logicznej ścisłości, a charakterystyczną cechą formułowanego w nim wywodu argumentacyjnego — rygorystycznie hierarchiczny system przyczynowo–skutkowy, wywiedziony z aksjomatów.⁴

Już Andor Tarnai wykazał dobitnie, iż prostotę — jako postulat siedemnastowiecznej teorii literatury o zabarwieniu mieszczańskim — propagowali przede wszystkim, także na Węgrzech, purytanie.⁵ Przedstawicielami piśmiennictwa byli księża, którzy czuli się zmuszeni do sprzeciwu — jawnego bądź ukrytego — zarówno wobec kościelnej ortodoksji, jak i systemu feudalnego. Wyrażano opinię, że tego typu opozycyjne działania bliskie są Oświeceniowi. Prawdę historyczną można tymczasem wyrazić jednym zdaniem Jánosa Mikolaia Hegedűsa, który w bardzo nowoczesny sposób przynaglał do budowy szkół, ale swoje życzenia uzasadniał następująco: „Dzięki temu rozproszyłaby się mgła nieumiejętności i otwarłaby się przed naszym narodem święta księga Boga”.⁶

W jednym z ostatnich swoich studiów Tarnai zebrał deklaracje rodzimych purytan odnoszące się do prostoty stylu piśmiennictwa.⁷ W wielu z nich spotykamy się z wyodrębnianiem stylu naukowego spośród wszystkich innych; okazało się przy tym, że są wśród nich również odmiany niezależne od purytanizmu, oparte na tradycjach znanych już, także na Węgrzech, wcześniej. Ustawicznie powtarzana zasada średniowiecznej *ars praedicandi* nakazywała niejako, aby kaznodzieja nie popisывał się swoją mądrością, tylko przemawiał w imię chwały Bożej oraz zbudowania bliźnich.⁸ W refleksji literackiej funkcjonującej na początku XVII wieku już u Mártona Madarasa, ewangelickiego kaznodziei z Preszowa, ujawnia się „odrębność stylu dworskiego, potocznego i naukowego”. Podkreślał on, że nie pisze „dla owych wielkich uczonych, którzy uwierzyli, iż połknęli Minerwę i mądrość, i *Soli*

² Ong *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge, Mass. 1958/1979, s. 280–281

³ *Ibidem*, s. 212–213.

⁴ *Ibidem*, s. 283–284. Sporo opracowań „plain style” powstało też na Węgrzech.

⁵ Tarnai Andor, Csetri Lajos. *Rendszerek a kezdetektől a romantikáig, irta összeáll.* Budapest 1981, s. 140.

⁶ *Ibidem*, s. 141.

⁷ Tarnai Andor. *A váradi Orator extemporaneus*, w: J. Jankovics, *Klaniczay–mlékkönyv: Tanulmányok Klaniczay Tibor emlékezetére*, Budapest 1994, s. 365–378.

⁸ *Ibidem*, s. 71.

sapiunt, tylko oni są mędrkami, ale dla podobnych do mnie prostaczków, *quorum scire hoc est, nihil scire*”.⁹ Także Ferenc Pankotai (1650), związany ze środowiskiem purytan waradyńskich, chce przemawiać do ludzi prostych, a nie do ludzi „wysoko postawionych i o wielkich umysłach”, czyli do uczonych; publiczność, jaką sobie wyobrażał, nie ma biblioteki, nie zna łaciny i ubolewał, że za mało tłumaczy się dzieł — z myślą o tych ludziach — na węgierski”.¹⁰ Wprawdzie znaczna część deklaracji Jánoša Mikolaia Hegedűsa (1648) mówi o odrzuceniu stylu dworskiego, wszelako wyznaje, że książka jego „nie jest jakąś pracą wykoncypowaną na modłę mędrców tego świata”¹¹, służy w sposób oczywisty odseparowaniu się od stylu naukowego.

Długo zajmował się tą kwestią György Komáromi Csipkés we wstępie do *Dzumu nad dzumami* (1664). Mógłby był — jak pisze — mnożyć w swych kazaniach słowa i rzeczy, uprzedzając przy tym ewentualne zarzuty i objaśniając kwestie problematyczne, mogące budzić wątpliwości, „od czasu do czasu imaginując całe dysputy, przedstawiając kolejno przeciwstawne sentencje i długo je rozważając, a zakładaną prawdę popierając nie tylko dowodami zaczerpniętymi z Piśma Świętego, ale też argumentami branymi z zewnątrz, pomnożonymi dzięki maestrii jego umysłu. Wszelako one nie należą do *Ecclesiastica Cathedra*, lecz do *Scholastica Cathedra*, przystają Profesorowi, ale nie Kaznodziei. Jak wszystkie moje kazania, także to ufundowane zostało wyłącznie na Piśmie Świętym i nie chciałem oddalać się w nim od owej prostoty, *Simplicitas*, która zawiera się w godności Słowa Bożego i za którą idą — wraz ze świętym Pawłem — wszyscy Nauczyciele o prawdziwie Apostolskiej pokorze. Poza amboną możemy pisać, mówić, nauczać z większą swobodą, ale z ambony nie wszystko uchodzi mówić, już raczej trzeba zamilknąć”.¹² A zatem „styl kaznodziejski i dewocyjny [...] zasadniczo nie przeciwstawiał się naukowemu, był raczej jego uproszczoną odmianą, zrozumiałą dla szerokich rzesz publiczności”.¹³ Nie mógł być natomiast identyczny z nim już choćby z tego względu, że [...] wedle panujących podówczas poglądów literatura naukowa mogłaby być wyłącznie łacińskojęzyczna.¹⁴ Tymczasem „Węgrzy wyjeżdżający na zagraniczne uniwersytety stykali się z całym szeregiem książek napisanych w języku narodowym (z dziełami nabożnymi i zbiorami kazań) i z nich, pod kierunkiem duszpasterzy, czerpali naukę”.¹⁵

⁹ Cytuje Tarnai, *ibidem*, s. 371.

¹⁰ *Ibidem*, s. 372.

¹¹ Cytuje Tarnai, *ibidem*.

¹² RMK I, s. 1012. Pogłębiona analiza dzieła kaznodziei debreczyńskiego, łączącego rysy ortodoksyjne z purytańskimi, zob. Györi L. János, *Ortodoxia, puritanizmus és enciklopédizmus Komáromi Csipkés György prédikációiban*, KvKt, 1987, 53–75.

¹³ Tarnai, *op. cit.*, s. 374.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, s. 373. Oprócz wymienionych tam przykładów zob. jeszcze oświadczenie Apácaiego o znajomości języków niderlandzkiego, francuskiego i angielskiego (Bán, *Apáczai Csere János*. Budapest 1958, s. 152–153).

W angielskiej i holenderskiej literaturze nabożnej wykształcił się jakiś styl, czy raczej — ideał stylu, a purytanie próbowali go u nas — swoimi metodami i poprzez odwołanie się do tradycji — propagować.¹⁶

Tak więc purytański ideał stylu prostego dostrzega różnice między stylem wywodu naukowego a własnymi zasadami retorycznymi. Sprawia to, że należy skonfrontować podstawowe zasady wywodu naukowego, wypracowane na gruncie idei Ramusa, z ich adaptacjami i — ewentualnie — modyfikacjami ukształtowanymi w kręgu myśli purytańskiej.

Ostrożność jest wskazana choćby dlatego, że już Bálint Keserű ostrzegał przed pochopnym przyjmowaniem hipotezy, jakoby zaproszony około 1570 roku do Gyulafehérvár Ramus, rzeczywiście tam przybył wraz z purytanami z otoczenia Tolnaiego. Nie myślę tu nawet o uściśleniu wniesionym przez Bálinta Keserű, który w działalności Imre Ujfalviego zauważa przeoczone przedtem ogniwo w dziejach rodzimej recepcji Ramusa¹⁷, lecz raczej o pewnych uwagach badacza, prowadzących do pytania, czy rzeczywiście Ramus przybył do nas wówczas ze swymi purytanami. W pewnym sensie istotnie tak się stało: oto pojawił się w praktyce edukacyjnej, gdzie dzieła naczelnych autorytetów ortodoksji zostały zastąpione przez podręczniki Ramusa. Bardziej skomplikowana jest natomiast sprawa prostoty charakteryzującej styl ówczesnych kaznodziejów.

Prawdą jest, że wprowadzenie nowego stylu pisania odbyło się pod szyldem Ramusa, wszelako nie znaczy to, że przedtem mieliśmy do czynienia z autentyczną lekturą jego dzieł.¹⁸ W krótkim czasie poszły w zapomnienie nie tylko Ramusowe zainteresowania heterodoksją czy jego program reform kościelno-religijnych¹⁹ (jak wykazał Bálint Keserű, dokładano wszelkich starań, by w osobie Ramusa można było czcić „reprezentatywnego męczennika europejskiego protestantyzmu”²⁰), nie doceniano również i nie rozwijano należycie jego „antyscholastycznego programu pedagogicznego i naukowo-badawczego” ani też jego „gruntownie nowatorskiej koncepcji filozoficzno-metodologicznej”. Purytanie „nie potrzebowali »pełnego« Ramusa, interesował ich przede wszystkim i niemalże wyłącznie reformator logiki”.²¹ „Purytańska modernizacja religijna, reformy kościelne [...] czerpały bezpośrednio z teorii i praktyki

¹⁶ Tarnai, op. cit., s. 373.

¹⁷ Jak to ujmuje B. Tóth (*Ramus hatása Debrecenben*, KvKt, 12 (1979), s. 90), wszędzie, „gdzie rozpowszechnił się purytanizm, potwierdziła się metoda i retoryka Ramusa, a także jego rozumienie stylu”.

¹⁸ Keserű, *Újfalvi Imre és az európai Èkésòhumanista ellenzék*, AhistLittHungAUnivSzeg, 9(1969), s. 42.

¹⁹ Ibidem, s. 36–37.

²⁰ Ibidem, s. 41.

²¹ Ibidem.

ruchu angielskiego.²² Także na Węgrzech główna rola w kształtowaniu popularnej komunikacji purytan przypadła w udziale ówczesnej angielskiej literaturze dewocyjnej.

Niezależnie od tego typu rozważań, godny uwagi jest jeszcze pewien ogólny problem metodologiczny. Péter Bayley, wypowiadając się o retoryce Omera Talona, przyznaje, że tak istotny akt teoriopoznawczy, jak wprowadzenie *inventio* i *dispositio* w obręb logiki, powinien był wywrzeć jakiś wyczuwalny wpływ na dzieło, wszelako na podstawie dotychczasowych badań możemy stwierdzić, iż niczego takiego nie udało się znaleźć ani w stylu, ani w metodzie twórczej. Wątpliwe, by subtelne różnice logiczne mogły kiedykolwiek stać się podstawą szczegółowych, pragnących przeniknąć w głąb stylu, badań. Jeszcze trudniej byłoby charakteryzować pewne zjawiska jako przez owe subtelne różnice określone, gdyż protestanci uczyli się nie tylko od Ramusa, lecz czerpali także z innych systemów retorycznych. Odnosząc te stwierdzenia do problemów, które nas tutaj zajmują, trzeba powiedzieć, iż rejestracja purytańskiej recepcji Ramusa sama w sobie nie wystarcza do tego, by można było rozważać retoryczne swoistości kaznodziejskiego piśmiennictwa „plain style”. Teorie związane z procesem komunikacyjnym oraz praktyka komunikacyjna winny być analizowane bezpośrednio na tym materiale, który służył kształtowaniu węgierskiej praktyki. Ponieważ konwencja retoryczna związana z ideałami purytańskimi najobficiej obrodziła w Anglii, w znacznej części XVII wieku kultura reformacji na Węgrzech utrzymywała z Anglią ożywione kontakty. Przekładało się to na znacznie powszechniejszą w tym właśnie okresie znajomość języka angielskiego w naszym kraju, co z kolei umożliwiało odkrywanie angielskich teorii retorycznych oraz tamtejszej praktyki oratorskiej. Analiza taka może być przeprowadzona dopiero po wielu latach systematycznych badań. Na razie możemy tylko zebrać pewne wyniki badań angielskich.

Konstatacje Waltera J. Onga, dotyczące „plain style”, doprecyzował James D. Boulger. Według niego nie ma wątpliwości, iż pod wpływem Ramusa roz powszechnił się w Anglii styl znany jako kaznodziejski czy dewocyjny. Ogólnie rzecz biorąc, charakteryzuje się on nadmiernym — jak się zdaje — rygoryzmem w zakresie schematycznych logicznych *divisió* (*subdivisió*). Wszelako kazanie purytańskie potrafiło zdobyć się na swego rodzaju elegancję i głębię. Boulger tylko częściowo przyznaje rację Ongowi, który twierdził, że technika ramusjańska prowadziła do zacierania wyrazistości zarówno w obrębie kaznodziejstwa, jak i w literaturze. Albowiem zasadniczo funkcjonalny styl prozy zdolny był adaptować rozmaite pierwiastki erudycyjne i metody literackie, jeśli okazywało się to konieczne; poza prostym stylem o inspiracji biblijnej dalsze jego wyznaczniki to

²² Bayley Peter, *French Pulpit Oratory 1598–1650: A Study in Themes and Styles, with a Descriptive Catalogue of Printed Texts*, Cambridge 1980, s. 29–31.

wizja alegoryczna, dialog, obrazowość. Lektura dzieł purytańskich nie przynosiła szczególnie ekscytujących wrażeń literackich, ale nie była też tak dalece naznaczona nudą, jak to głoszą rozpowszechnione przesady na ten temat — stwierdza autor.²³

Autorzy, którzy wywarli gruntowny wpływ na właściwy protestantyzmowi ideał komunikacji językowej — Erazm, Melancton, Hyperius, Keckermann — poszukując możliwej drogi rozwoju homiletyki, wychodzili od retoryki starożytnej. Homiletyka purytanizmu postępowała innymi szlakami. Perkins (pierwsze wydanie jego homiletyki ukazało się w 1592 roku²⁴) podkreślał z naciskiem, że mówca kościelny nie jest oratorem, lecz prorokiem. Z prawidłowym sposobem mówienia (trybem mowy) mamy do czynienia wówczas, gdy człowiek, zwracając się do Boga, używa w modlitwie słów własnych. Rdzeniem idei formy, w odniesieniu do popularnego komunikatu językowego, było w purytanizmie przekonanie, iż skuteczne użycie języka polega na jak najściślejszym przestrzeganiu normy.²⁵

Wszelako tak jak człowiek może używać własnych słów, zwracając się do Boga, tak samo Bóg — zwracając się za pośrednictwem kaznodziei do ludzi — używa własnych słów. Tak więc drugim najistotniejszym punktem w purytańskiej teorii komunikacji jest przeświadczenie, że komunikacja kościelna musi się możliwie najpełniej opierać — pod względem formy, treści i kompozycji — na Biblii. Homiletyka Perkinsa, postępując śladami Matthiasa Flaciusa Illyricusa i Williama Whitakera, sformułowała podstawowe zasady egzegezy biblijnej.²⁶ Adaptując naukę o prawidłowej interpretacji Biblii do poszczególnych, konkretnych przypadków, kształtujemy zarazem kompozycyjny układ kazania; po odczytaniu tekstu oraz objaśnieniu go za pomocą zestawienia z innymi miejscami w Biblii, następuje wyciągnięcie zeń kilku pożytecznych wniosków i odniesieniu ich do życia ludzkiego.²⁷ Te rozważania metodologiczne, obecne w pismach Perkinsa, oznaczają jednocześnie, że autor ten, w sposób jawnie opozycyjny wobec

²³ W 1606 r., po śmierci autora, dzieło to zostało wydane w przekładzie angielskim pt. *The Arte of Prophecyng*.

²⁴ Już Erazm stwierdził, że *Biblia* przemawia do nas ludzkimi słowami, tym samym sposobem, co mowa potoczna, dlatego wolno objaśniać Objawienie za jej pomocą (Balázs János, *Hermész nyomában. A magyar nyelvölcsélet alapkérdései*. Budapest 1987, s. 303). John Rewel w mowie wygłoszonej w Oxfordzie w 1548 r. (*Oratio contra rhetoricam*) zwrócił się wprost przeciw tezie, że oracje winny być izolowane od codziennej komunikacji językowej (Howell Wilbur Samuel, *Logic and Rhetoric in England 1500–1700*. Princeton 1956, s. 123–124). Zresztą autor ten był znany również na Węgrzech. W 1704 r. wydrukowano w Debreczynie jego najbardziej węgierskim książkę (*Apologia pro ecclesia anglicana*), a w 1748 r. ukazała się ona w przekładzie węgierskim (L. Szörényi, *Faludi Ferenc, a könyvvizsgáló*, MKsz, 1979, s. 19). O znajomości w naszym kraju oraz próbach adaptacji tez przeciwnych „dewiacjom retorycznym” wiemy z badań Janósa Balázsa (zob. szczególnie Balázs op. cit., s. 304, 305, 420).

²⁵ Klára Koltay, *Perkins és Ames recepciója Magyarországon 1660ig*. StudLitt 28(1991), s. 44.

²⁶ Lewalski *Protestant Poetics and the Seventeen-Century Religious Lyric*, Princeton 1979, s. 219.

²⁷ Howell, op. cit., s. 206–207.

koncepcji Ramusa, poczynił próbę zebrania reguł gramatycznych, retorycznych i logicznych niezbędnych do przygotowywania kazań, nie przejmując się zgoła antypatią Ramusa do tego rodzaju kompilacji.²⁸

Oczywiście, drogę kaznodziejstwa opartego na egzegezie biblijnej można przemierzać na wiele indywidualnych sposobów. I tak podczas gdy William Chappel w swej pracy *Methodus concionandi* (London 1648, przekł. angielski, tamże, 1656)²⁹ czyni z kazania, za pomocą doprowadzonej do przesady metodyczności naukowej, prawdziwie ramusjańską analizę tekstu, to Richard Bernard w dziele *The Faithful Shepherd* (London 1609, 1621³⁰) doradza, aby duchowny za pomocą narzędzi retorycznych nieco naruszył sztywność systemu w celu skuteczniejszego wywołania pewnego ożywienia umysłowego.

Zarówno w obozie anglikańskim, jak i purytańskim decydujący był wpływ — treściowy i stylistyczny — Biblii. Jedną z istotnych różnic wyrażała się w odmiennym zdaniu na temat używania pozabiblijnych źródeł i procedur retorycznych.

Bálint Keserű zwrócił uwagę na to, że Ramus wystąpił w pierwszym okresie swej pracy nie tylko przeciw scholastyce, lecz także przeciw „pogańskiemu arystotelizmowi renesansowemu.” Ma to duże znaczenie, bo przecież za akcentowanym dystansem do zeświecczonych elementów retorycznych i erudycyjnych możemy się tym samym doszukiwać oddziaływania antyortodoksyjnych, opozycyjnych wobec religii nurtów, które walczą nie tylko ze stronnictwymi rzecznikami sztywnych dogmatów scholastycznych, lecz także próbują powstrzymać ekspansję renesansowego (i barokowego?!) pogaństwa.³¹

W obozie anglikańskim liczne, zaczerpnięte z Biblii, a już w okresie patrystycznym zbanalizowane, argumenty wzmocniły stanowisko, zgodnie z którym także doświadczenie i prace profańskie winny być wykorzystywane dla naszych celów³², wszak i Żydzi przywłaszczyli sobie broń Egipcjan (2 Mojż, 3.22), Mojżesz przejął od nich wiele mądrości (DzAp. 7.22), apostoł Paweł korzystał z cytatów świeckich (DzAp.17,23, Tit. 1,12) itp. Dzisiejsi duchowni muszą być zaś bardziej wymowni niż Paweł.³³

Inni natomiast twierdzili, że miarodajne wzory wymowy należy czerpać z Biblii, ozdoby światowe mogą być stosowane bardzo rzadko, jedynie dla odpowiednio wykształconej publiczności, w przeciwnym razie ksiądz mógłby napisać dobrą orację, panegiryk, bądź encomium, ale nie — dobre kazanie. Jednocześnie ograniczenie ozdób retorycznych do tych, które mają rodowód biblijny, nie ozna-

²⁸ Ibidem, s. 212–213.

²⁹ Keserű, op. cit., s. 37–38.

³⁰ Ibidem, s. 38.

³¹ Zob. 70. list św. Hieronima (do Magnusa), a także dzieło św. Augustyna *De doctrina Christiana*, t. II, *passim*. O dziejach topiki perswazyjnej pisał Curtius.

³² Lewalski, op. cit., s. 220

³³ Ibidem, s. 220–222. Por. Św. Augustyn, op. cit., IV, s. 6–7.

cza — wedle nich— elokucji prymitywniejszych, bo przecież Biblia jest bogatym skarbcem cudownych retorycznych piękności.³⁴ Trzecie stanowisko w tej kwestii łączyło się z zakwestionowaniem powyższego stwierdzenia. Zarówno w kręgu umiarkowanych anglikanów, jak i umiarkowanych purytanów byli zwolennicy idei, że stylistykę Biblii, stanowiącą twardą podstawę dyskursu kościelnego, charakteryzuje nie tyle „mowa ozdobna”, ile prostsze, bardziej bezpośrednie strategie perswazyjne oraz styl oparty na klarowności.³⁵ Bo styl ów istotnie winien się mieścić w ramach stylu św. Pawła, nie mógł być bardziej wyszukany i ozdobny. Poza biblijnymi chwytami elokucyjnymi można jeszcze często stosować jedynie porównania zaczerpnięte z codziennego życia, gdyż przecież tą metodą posługiwał się sam Chrystus, a także jego apostołowie, jest ona zatem również boskim darem dla dzisiejszych kaznodziejów.³⁶

Po trzech stanowiskach, zarysowanych dotychczas, przybliżmy bardziej rygorystyczne stanowisko purytańskie. Punktem wyjścia dla jego wyznawców była zwięzła formuła Perkinsa: „the plainer, the better” Dopuszczali, że w trakcie przygotowywania mowy, w celu głębokiego zrozumienia słów Biblii, kaznodzieja może skorzystać z dowolnych świeckich mądrości, czytać dowolne dzieła, ale w swoim kazaniu nie wolno mu zawrzeć nawet najmniejszej aluzji do tych źródeł, powinien bowiem postępować zgodnie ze starą zasadą komunikacji kościelnej „*artis etiam est celare artem*”. Tak więc oracja musi się opierać wyłącznie na Biblii, ściślej — na jej ogólnie dostępnym tekście, co znaczyło, że nawet w trakcie interpretacji biblijnych nie wolno było używać słów łacińskich ani greckich.³⁷ Według Thomasa Hookera (1586–1647) — którego nazwisko Samuel Koleseri senior wymienił wśród źródeł swego zbioru kazań (1667)³⁸ — ludziom odpowiada ksiądz mówiący po łacinie, grecku, hebrajsku, cytujący Ojców Kościoła, bo mogą w czasie jego mowy spokojnie trwać w swoich grzechach.³⁹ Prostota treściowa i formalna nie oznacza rezygnacji z sugestywnej i poruszającej publiczność retoryki, wprost przeciwnie — gdyż skoro najdoskonalsza jest siła słowa biblijnego, kaznodzieja właśnie wówczas wiernie ją przekazuje, gdy unika wszelkiej innej retoryki.⁴⁰ Tym samym również imitacja retoryki biblijnej szkodziłaby kazaniu,

³⁴ Cytuje Lewalski, op. cit., s. 222.

³⁵ Ibidem, s. 222–223.

³⁶ Ibidem, s. 224–226; John Morgan, *Godly Learning: Puritan Attitudes towards Reason, Learning, and Education, 1560–1640*. Cambridge 1986, s. 121–141.

³⁷ L. Vadon, *Az amerikai puritanizmus irodalma Magyaországban*. *StudLitt*, 28(1991), s. 115.

³⁸ R. T. Oliver, *The Influence of Rhetoric in the Shaping of Great Britain: From the Roman Invasion to the Early Nineteenth Century*. Newark 1986, s. 116.

³⁹ Lewalski, op. cit., s. 224–226. Oczywiście, występowały też poglądy radykalniejsze, np. William Della, który nawet w fazie przygotowawczej dopuszczał korzystanie wyłącznie z Biblii. O podobnych poglądach Roberta Browne’a zob. Parkin–Speer, *Robert Browne: Rhetorical Iconoclast*. *The Sixteenth Century Journal* 18(1987), 519–529.

⁴⁰ Oliver, op. cit., s. 116.

należy jej zatem unikać. Całkowita nieważność retoryki świeckiej jest równoznaczna z tym, że nie trzeba brać pod uwagę nawet ustaleń związanych z najbardziej podstawowymi właściwościami oracji; intencja wyłożenia prawd biblijnych sytuuje się ponad tym wszystkim. Spektakularną zewnętrzną konsekwencją tego stanu rzeczy jest radykalne powiększenie się objętości kazań. John Cotton, zanim został skazany na wygnanie, wygłosił czterogodzinne kazanie, aby wstrząsnąć ludźmi.⁴¹

Już te cztery, subtelnie różniące się od siebie, stanowiska (oraz ich różnorodne warianty pośrednie) jasno pokazują, że chodzi o znacznie bardziej złożoną kwestię, wykraczającą poza tradycyjne przeciwstawienia ozdobnego stylu anglikańskiego i purytańskiego „plain”. Jako bezsporny jawi się również fakt, że teoretyczne sprowadzenie aktu komunikacyjnego do genus nie stanowi części systemu; w praktyce występujące akty mowy można w gruncie rzeczy zaliczyć do genus didascalicum albo do genus deliberativum. Pochodząca z tamtych czasów książka Abrahama Wrighta *Five Sermons, in Five Several Styles; or Waies of Preaching* (London 1656) demonstruje pięć rozmaitych technik krasomówczych. Kazania Lancelota Andrewesa i Josepha Halla są reprezentowane przez ich własne pisma, natomiast trzy następne metody zostały przedstawione za pośrednictwem specjalnie w tym celu przygotowanych parodii; czwartą z nich autor określa jako prezbiteriańską, piątą — jako independentną. Dla stylu prezbiteriańskiego charakterystyczny jest zbudowany z punktów i podpunktów system, obejmujący scholastyczne *divisiae* i *subdivisiae*, doktryny, przyczyny, pożytki, a wyróżnikiem jego *elocutio* jest nieozdobny styl argumentacji logicznej oraz nierozzerwalny — zdawałoby się — łańcuch cytatów biblijnych.⁴²

Oracja „independentna” to zarazem oddziałująca na uczucia, utrzymywana w osobistym tonie *exhortatio*; jej styl charakteryzuje się współwystępowaniem elementów mowy potocznej oraz języka o rodowodzie biblijnym.⁴³

Zjawiska literackie, ukazane wyżej na przykładach angielskich, miały także swe odpowiedniki na Węgrzech. Znamy liczne publikacje, które i u nas — w kwestii anektowania świeckich elementów tematycznych i formalnych — wyznaczają linie frontu podobnie jak to miało miejsce w Anglii. Obronę świeckich elementów kazań można najczęściej znaleźć w obozie ortodoksów, a po kwestiach wyłożonych w rozdziale 3.2, nie może być zaskakujący fakt, że owa obrona przybierała często formę apologii historii (świeckiej). Lukács Hodaszi w mowie żałobnej nad grobem Stefana Batorego⁴⁴ głosił ideę, że w historii „ludzie wszystkich stanów,

⁴¹ Tę samą metodę popularyzuje John Wilkins (*Ecclesiastes*, London 1646). Por. też Lewalski, op. cit., s. 219, a także Howell, op. cit., s. 451–464.

⁴² Lewalski, ibidem, s. 214–215. W Anglii, w okresie po restauracji, wszelka technika oratorska, zarówno tradycyjna anglikańska, jak i jej odmiany purytańskie, spotyka się z ostrą krytyką.

⁴³ RMK I, s. 401.

⁴⁴ RMKT XVII/8, s. 476.

Kraje, Prowincje, Miasta, Wsie, Rodziny znajdują odpowiednie dla siebie przykłady”, z czego wyciągał następującą konsekwencję: „potrzeba zatem, by książęta czytali dawne historie, czy to w Piśmie Świętym, czy w pismach Pogan”. Wedle Andrása Prágaiego „Plato porównywał wiedzę historyczną z siwym, złożonym wiekiem i chorobami, starcem, brak znajomości historii uważał zaś za nieświadome, nieokrzeseane dzieciństwo”.⁴⁵ Aczkolwiek można odnaleźć w dziełach Platona fragment, do którego Prágai się odwoływał (Timajos, 22b), to mało prawdopodobne, by korzystał on z tego źródła bezpośrednio. Podobne myśli można znaleźć we wszystkich ówczesnych antologiach, często postępujących zgodnie z formułą Cyncerona „Nescire autem quid ante quam natus sis acciderit, id est semper esse puerum” (Orator 34,120). Także Forró Háportoni wpłótł ją do przedmowy, jaką opatrzył swój przekład Curtiusa: „Nie wiedzieć o tym, co się zdarzyło, zanim się urodziłeś, to tyle samo, co pozostać na zawsze w dzieciństwie”.⁴⁶

Jeszcze bardziej popularne słowa uznania dla egzemplów historycznych znajdziemy w słynnym fragmencie *De oratore* (II 9,36)⁴⁷, który Háportoni również wykorzystał, dając następującą parafrazę: „co mam powiedzieć o historii? Na pewno to, co powiedział o niej w swoim piśmie mądry Cynceron, równie pięknie, jak prawdziwie dając świadectwo tego, że historia ma być świadectwem czasów, światłem sprawiedliwości, życiem rozumu, głosicielką dawności, nauczycielką, zwierciadłem i obrazem ludzkiego życia”. W 1628 roku András Prágai dał przekład czterech z pięciu struktur przydawkowych.⁴⁸ Pięć lat później, w dniu odnowienia trybunału w Kassa [dziś: Koszyce — J.S.], Péter Alvinczi zacytował w swoim kazaniu ten sam fragment z Cyncerona.⁴⁹ Jednocześnie już od początku stulecia pojawiały się wskazania zalecające ostrożność w korzystaniu z innych niż Biblia źródła.⁵⁰ Główne nurty ideowe określające formę kazań były oczywiście powiązane z rozbieżnymi systemami tradycji poszczególnych — nauczanych w szkole — teorii retorycznych i homiletycznych.

Béla Tóth naszkicował już ów proces przejścia na Węgrzech od tradycyjnych retoryk szkolnych, narzucających cynceroński wzorzec stylu, do purytanizmu biblijnego.⁵¹ István przedstawił znacznie bardziej wycieniowany obraz zjawiska,

⁴⁵ Háportoni Forro, *Quintus Curtius az Nagy Sandornak macedonok kiralyanak viseltetet dolga-iról irattatol historiaia*. Debrecen 1619/ Budapest 1988.

⁴⁶ Przegląd historii toposu, zob. Koselleck, *Historia magistra vitae: Über die Auflösung des Topos im Horizont neuseitlich bewegter Geschichte*. Stuttgart 1967.

⁴⁷ „Historia jest ostoją wszystkich czasów, jasnością prawdziwej mowy, życiem pamięci, mistrzynią życia” (RMKT XVII/8, s. 476).

⁴⁸ Alvinczi, *Magyarország panaszáinak megoltalmazása és válogatás prédikációból leveleiből*, kiad. Heltai János. 1607–1633/Budapest 1989, s. 124.

⁴⁹ Cytuje Húbert Ildikó, *Sóvári Soós Frisóf (1566–1620)*, ItK, 1987–1988, s. 622.

⁵⁰ B. Tóth, op. cit., s. 97–98.

⁵¹ I. Bartók, *XVII. századi logikai és retorikai irodalmunl kritikátörténeti tanulságai*. ItK, 1991, 1–24.

przedstawiając elementy pięciu rozbieżnych systemów tradycji obecnych w przestrzeni wyznaczonej przez podręczniki retoryki oraz realną praktykę retoryczną na Węgrzech w latach 1630–1700. Jako radykalną przemianę w zakresie retoryki opisał proces, w ramach którego ortodoksyjne kalwińskie podręczniki retoryczne zostały zastąpione przez podręczniki ramusjańskie bądź te, które łączyły cyceronianizm z ramusjanizmem.⁵²

„Purytańskie myślenie, pojmowanie życia, wzorzec stylu oddziaływały także na podręczniki Comeniusa”, które upowszechniały „między innymi ramusjańsko-purytańskie tendencje stylistyczne”.⁵³ Comenius gwałtownie sprzeciwiał się zalecaniu przez szkołę lektury autorów klasycznych. W 25. rozdziale *Didactica Magna*⁵⁴ wyjaśnia szczegółowo, że jeśli chcemy zreformować szkoły, kierując się rzeczywistymi zasadami prawdziwego chrześcijaństwa, to książki pogan powinny być z nich usunięte, albo trzeba — przynajmniej — bardziej ostrożnie z nich korzystać. Kolejno odrzuca tradycyjne argumenty mające uzasadniać używanie owych książek w nauczaniu szkolnym. Dowodzi, że wielka mądrość skryta w antycznych klasykach, w porównaniu z mądrością Pisma Świętego, jest jedynie jak mroczny zmierzch, nawet filozofii Pismo Święte naucza nieporównanie lepiej. Jeśli, gwoli przyswojenia dzieciom dobrego stylu, damy im do rąk dzieła pogańskie, to zrobimy tak, jak gdybyśmy w burdelu uczyli je mówić, podczas gdy religia chrześcijańska odciąga od uciech świata, tamci autorzy sami się w nich pogrążają. Nawet jeżeli nie wszystko jest w tych książkach złe, to zło w nich obecne tym łatwiej nas osaczy. Zresztą najdoskonalszą sztukę języka można znaleźć w Biblii, z czego naturalnie wynika, że Comenius nawet nie starał się o „klasyczny charakter wyrażenia”.⁵⁵ Wprawdzie nie zaprzecza on, że można jednak u tych autorów znaleźć piękne sformułowania i właściwe nauki moralne, ale ich książki winny być najpierw rozbrojone przez dorosłych mężczyzn o dojrzałym sędzi. Jeśli mimo wszystko szukamy takich, którzy mogliby być włączeni do programu szkół — mogliby nimi być Seneka, Epiktet, Platon — to powinni oni trafić wyłącznie do rąk bardziej dojrzałych uczniów. Stanowczo odrzuca natomiast pogląd, jakoby Biblia była dla młodzieży nazbyt trudną lekturą, wprost przeciwnie — to poganie są dla niej ledwie zrozumiali. W konsekwencji szerzenia się takich poglądów krąg *studia humanitatis* zacieśniał się coraz bardziej, materiał dydaktyczny był narzucany i zatwierdzany przez coraz bardziej dogmatyczne programy nauczania i ograniczany stopniowo — w interesie kształtowania prze-

⁵² B. Tóth, op. cit., s. 99.

⁵³ Comenius, *Didactica magna* (1657), przeł. György Geréb. Budapest 1953, Pecs 1992, s. 222–238.

⁵⁴ Finaczy, *A renaissancekori nevelés története: Vezérfonal egyetemi előadásokhoz*. Budapest 1919/1986, s. 195.

⁵⁵ Meszaros, *XVI. Századi városi iskoláink és a „studia humanitatis”*, Budapest 1981, s. 146–147.

konań religijnych — do autorów moralizujących.⁵⁶ Ci antyczni autorzy, których jeszcze tolerowano, trafiali do rąk uczniów oczyszczeni z wszelkich budzących wątpliwości pierwiastków moralnych. Wszystko to, oczywiście, ograniczało ilość podstawowych materiałów o charakterze świeckim, które trafiały do zbiorów *locus*.

Znaczne zmiany, jakie w połowie XVII wieku nastąpiły w literaturze kaznodziejskiej na Węgrzech, należy przypisać bezpośrednio ekspansji religijnego nurtu reformatorskiego oraz — pośrednio — wspomnianym przekształceniom ówczesnych szkół. Zaostrzyły się różnice dzielące katolicki styl kaznodziejski od protestanckiego. O ile barokowe kazanie katolickie zmienia się w ciągu stulecia tylko nieznacznie, to u protestantów, pod wpływem purytanizmu i pietyzmu — nie tylko rozluźnia się ortodoksyjna forma oracji, lecz także narasta rygor zwrócony przeciw stosowaniu egzemplów o świeckim rodowodzie. Prawdziwa siła kazań nowego typu zawiera się odtąd nie tyle w plastyczności egzemplów, lecz nade wszystko w subtelnym oddaniu wewnętrznych drgnięć osobistego życia duchowego. Świadectwem takich tendencji są przede wszystkim tomy Pála Medgyesiego, Györgya Komáromi Csipkésa i Sámuela Koleseriego.

Homiletyka Bucanusa, od połowy stulecia wydawana także na Węgrzech, zamiast „*aulica dicendi genus*” proponowała kaznodziejom prostą mowę. Można by zebrać obszerną antologię purytańskich tekstów węgierskich, napisanych zgodnie z tą radą, pozbawionych świeckich ozdób. Pál Medgyesi przedstawił w *Praxis pietatis* (1636) długą charakterystykę cech stylu dworskiego.⁵⁷ Zarówno on, jak i Benedek Magyari (1651) nazywali „przypadłości tego stylu” „dworskimi błyskotkami”.⁵⁸ János Mikolai Hegedűs (1648) proponował pozostawić „słowa upstrzone” i „wyfiokowane” tym, „których śwędzą uszy”.⁵⁹ János Szűcs z Debreczyna charakteryzował zaś styl jezuicki (1666) jako „mowę upstrzoną dziwaczną, pretensjonalną strojnością”, pełną „napuszonych wykrętów i sztucznych słodkości”. Własny ideał oratorski ujmował następująco: „Słowo należy głosić ze skromnością i pokorą, nie zaś w łaskoczących ucho słuchacza, strojnych i pokrętnych mowach.”⁶⁰ W swym podręczniku homiletyki György Mártonfalvi postawił trzy wymogi, które powinna spełniać dobra mowa kościelna (dwa spośród nich dotyczą prostoty, jasności, naturalności, poprawności i precyzji wypowiedzi): „*sit clarus, distinctus*”, „*Ne sit affectatus, sed naturalis*”.⁶¹ Rzeczywiście,

⁵⁶ Gyori, op. cit., s. 79.

⁵⁷ Tarnai–Csetri, op. cit., s. 145, Tarnai, op. cit. s. 372.

⁵⁸ Tarnai, op. cit. s. 372.

⁵⁹ O związku między zdaniem z cytatu św. Pawła i tekstem Bucanusa, w którym zostało ono wykorzystane, zob. Tarnai, *ibidem*, s. 378.

⁶⁰ Mártonfalvi, *Ars concionandi Amesiana Ita deliniata & illustrata, ut unusquisque hanc viam ingressus, accuratus & facilis concionator evadat*. Debrecen 1666, k. 2v.

⁶¹ B. Tóth, op. cit., s. 97.

w całym dziele nie ma nawet wzmianki o *elocutio*.⁶² W kazaniu wygłoszonym w 1702 roku na pogrzebie Gáspára Vanyaiego, Mihály Csepregi Turkovics scharakteryzował biblijny styl oracji jako „niegdysiejszy święty styl simplex”.⁶³

Idea głosząca prostotę wyrazu przeciwstawia się takim stylistycznym ideałom, jak na przykład ten, który wyznawał Rimay; za najcięższe uchybienie retoryczne uważał on fakt, że pisarze kierują się zwyczajem — zaczerpniętym z rozmów — używania słów pospolitych⁶⁴, podczas gdy pożądanym wzorcem byłoby możliwie największe odstępstwo od dyskursu pospolitego.⁶⁵ Subtelna różnica między ideą purytańską a Rimayowską wyznacza chyba w sposób jednoznaczny stanowisko w żywej debacie, do której doszło w 1970 roku w Sárospatak, na sympozjum poświęconym manieryzmowi w kontekście przynależności purytyzmu do manieryzmu bądź baroku; dwa skrajne stanowiska w tej kwestii reprezentowali László Makkai i Tibor Klaniczay.⁶⁶

Wszelako dążenia do prostszego i bardziej zrozumiałego wyrażania się w piśmie nie możemy uważać za powszechny i konieczny proces retoryczny, wynikający z ekspansji nurtu religijnego. Podobnie jak w Anglii, także na Węgrzech obraz ogólny jest znacznie bardziej złożony, a purytański sposób pisania — bardziej urozmaicony. Spośród przyczyn owego zróżnicowania należy wyróżnić przynajmniej dwa ważne czynniki.

Pierwszy z nich to przymus powodujący rozwarstwienie w sferze dostosowywania się do publiczności. Z perspektywy retorycznej wskazywał na to zjawisko István Bartók. W literaturze nabożnej nie zawsze można było się opierać na kategoriach retorycznych odziedziczonych po starożytności. Głównym elementem stylu nie mógł być przedmiot, wszak temat dzieł nawiązujących do Biblii, do podstawowych prawd religijnych, do poglądów teologicznych, w żadnym razie nie może być oceniany jako błahy, nieistotny czy pospolity. Także w retoryce kościelnej wyodrębniano warstwy stylistyczne, ale najważniejszym kryterium owego różnicowania stylu był stopień wykształcenia odbiorców.⁶⁷ Oczywiście, miało to wpływ nie tylko na formę, lecz także na elementy treści.⁶⁸

Już Imre Bán podkreślał, że różnaitość stylistyczna pism purytańskich była uwarunkowana różnicami społecznymi. Purytanizm nie mógł całkowicie zrezygnować, zwłaszcza na początku (...) z tradycyjnych metod zdobnictwa styli-

⁶² RMKT I 1648.

⁶³ Rimay, *Ósszes művei*, wyd. Sándor Eckardt, 1590–1631/ Budapest 1955, s. 436; zob. też interpretację, Merenyi Varga, *A manierista stíluseszmény Rimay levelében*. ItK, 1970, s. 503–507.

⁶⁴ Balázs, op. cit., s. 416.

⁶⁵ ItK 1970, s. 540–542.

⁶⁶ Bartók, op. cit. s. 570. Por. św. Augustyn, *De doctrina Christiana* IV, 17.34–18.37.

⁶⁷ Bartók, ibidem, s. 574.

⁶⁸ Bán, *Apáczai Csere János*. Budapest 1958, s. 81; zob. też nową analizę tekstu *Praxis pietatis* Medgyesiego, i zestawienie z oryginałem angielskim, Petröczy Éva, *Egy fordítás háttéörténete (Lewis Bayly: The Practice of Piety — Medgyesi Pál. Praxis pietatis)*. ItK, 1997, s. 634–649.

stycznego, gdyż w pierwszej kolejności chciał dla swych dążeń reformatorskich zjednać szlachtę, czyli — odbiorców wykształconych; dzieło pt. *Praxis* było dedykowane Zsigmondowi Lónyayowi. Wprawdzie Medgyesi oświadcza w owej dedykacji, że starał się jedynie, by przekład tego dzieła odznaczał się prostym językiem, pozbawionym dworskich ozdóbek. Wbrew temu, węgierska *Praxis* zdradza wyraźne ślady stanowczych dążeń do stylu ozdobnego nie tylko w wykorzystaniu wszelkich możliwości retorycznych (figury, tropy), ale też w opisach, niekiedy wzruszających, oraz w plastycznym obrazowaniu. Z tym wszystkim jednak naprawdę popularnego, zbliżającego się miejscami do ludowości, stylu purytańskiego trzeba szukać w późniejszych dziełach Medgyesiego, a także u Jánoša Mikolaia Hegedúsa i Mátyása Bónisa Diószegiiego.⁶⁹

Wprawdzie styl oratorski, zdominowany przez świeckie ornamenty, był przez wielu kaznodziejów gwałtownie atakowany, ale żaden z nich nie kwestionował jego racji bytu, powątpiewano raczej w jego użyteczność.⁷⁰ Kaznodziejowie purytańscy dobrze znali styl wytworny, światowy, dworski w odmianie łacińskiej i węgierskiej. Co więcej, wydali w Waradynie podręcznik Radau'a pt. *Orator extemporaneus* i zalecali stosowanie go w edukacji. Już elokucyjne właściwości tej dworskiej warstwy stylistycznej dają się utożsamiać z barokiem, na co wskazywał Andor Tarnai.⁷¹ Wiadomo też, że gatunek oratorski w znacznie szerszym kręgu doprowadził do uzgodnienia wzoru ramusjańskiego z klasyczną retoryką cycerońską.⁷²

Różnorodność purytańskiego sposobu pisania miała — poza uwzględnieniem potrzeb publiczności czytelniczej — także inną przyczynę. Aby ją ukazać, musimy bardziej szczegółowo przeanalizować tom Györgya Csipkésa Komáromiego zatytułowany *Dżuma nad dżumami* [Pestis pestise], w którym autor zgromadził swoje kazania wygłoszone do mieszczan debreczyńskich w czasie epidemii dżumy w 1661 roku.

Tom zawiera siedem kazań, ale autor dopuszcza, że ktoś może na ich podstawie przygotować choćby 17 własnych oracji. Zgodnie z oświadczeniem Csipkésa, on sam świadomie stronił od *affectatio* (sztuczność, pretensjonalność etc.) i stworzył akurat siedem kazań dlatego, że właśnie w tyłu mógł powiedzieć to, co chciał, w sposób wystarczający.

John Prideaux, teolog anglikański (1578–1650), w 1596 r. trafił jako student do Oxfordu i przez wiele dziesięcioleci działał w tym uniwersyteckim mieście,

⁶⁹ Tárnai, op. cit., s. 374.

⁷⁰ Ibidem, s. 375. Zob. też S. K. Németh, *Borsáti Ferenc Metamorphosis-a (A protestáns barokk kérdésehez)* AhistLittHungAUniv.Szeg, 10–11(1971), 125–131.

⁷¹ B. Tóth twierdził jeszcze, że np. sztuka oratorska Piscatora „w każdej swej części wykazuje zwrot ku retoryce klasycznej” (B. Tóth, op. cit., s. 104). Zob. na ten temat uwagę posługującego się bardziej precyzyjną terminologią Bartóka op. cit.

⁷² *Dictionary of National Biography*, ed. Sidney, vol. 46, London 1896, s. 354–356.

w Exeter College, osiągając w szybkim tempie coraz wyższe godności kościelne, pełnił m.in. funkcje rektora College'u oraz wicekanclerza uniwersytetu. W 1641 roku został biskupem Worcester. Poglądami politycznymi zbliżał się coraz bardziej do rojalistów; kiedy w 1646 roku Worcester kapitulował przed oddziałami parlamentu, pozbawiono go biskupstwa. Żył jeszcze jakiś czas w dotkliwym ubóstwie; aby utrzymać rodzinę, musiał sprzedać swe książki. Jeden z jego synów, pozostający w służbie królewskiej William, poległ pod Marston Moor (1644).⁷³

Do dzieł Johna Prideaux odwoływał się Csipkés Komáromi.⁷⁴ Były to prace z zakresu teologii i historii kościoła. Zbudowane były dokładnie w zapowiedzianym porządku; na każdym poziomie ich struktury widoczny był podział na siedem jednostek. Jeśli w trakcie przedstawiania jakiegoś kręgu problematyki okazywało się, że z powodu obfitości materiału podział na siedem części nie jest możliwy do przeprowadzenia, autor radził sobie w ten sposób, że w obrębie *caput* utworzył potrzebną mu liczbę *sectio* i dalszego „siódemkowego podziału” dokonywał wewnątrz tych całości. Tak więc na trzy *sectio* dzieli się czwarty rozdział (*De ecclesia*) dzieła pt. *Fasciculus*, na dwie *sectio* — trzeci rozdział *Conciliarum synopsis*, także na dwie — drugi rozdział *Syntagma mnemonicum*. Poza tym we wszystkich dziełach Prideaux występuje klarowny, regularny „podział siódemkowy”. Warto dodać (o czym Komáromi Csipkés nie wspomina), że taką samą architekturą odznacza się angielskojęzyczne dzieło Prideaux z zakresu homiletyki, opublikowane dopiero po jego śmierci (1657, 1659), *Sacred Eloquence*; siedem głównych jednostek tworzą w nim tropy, figury, schematy, namiętności, charaktery, antytezy i paralele. W rozdziale poświęconym analizie charakterów możemy na przykład znaleźć siedem stopni genealogii grzechu, siedem przymiotów dobrego biskupa, siedem swoistych cech starości, siedem rodzajów duchowego oręża żołnierza chrześcijańskiego itp.⁷⁵

We wstępie *Ad lectorem*, poprzedzającym — wzmiankowany również przez Csipkésa — *Fasciculus*, wydany w 1649 r., na krótko przed śmiercią Prideaux,⁷⁶ autor dał pewne objaśnienie „niezwyczajnej metody” („de methoda inusitata”), „Mirabere forsa, cur per Heptades singula sic dispono, ac si in tali numero lateret

⁷³ Wszystkie znajdują się w używanej przeze mnie edycji zbiorowej (Prideaux, *Opera theologica quae latine extant omnia: Antehac sparsim edita, nunc vero collecta, et in unum volumen congesta*. Tiguri 1672).

⁷⁴ Howell, op. cit. s. 334–335. Etienne de Burbon, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*; o występującym w tym dziele podziale siódemkowym zob. Minnis, *Late-Medieval Discussions of Compilatio and the Role of the Compiler*. Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, 101(1979), s. 398–408.

⁷⁵ Pełny tytuł: *Fasciculus controversiarum theologiarum ad juniorum aut occupatorum captum siccoligatus, ut praecipuis fidei apicibus compendiose informantur, aut sparsim alias lecta vel audito, facilius recolant et expendant*.

⁷⁶ V. Kovács, *A magyar középkor irodalma*, wybrał, oprac. i przypisami opatrzył Sándor V. Kovács. Budapest 1984, s. 605–611.

aliquot mysterium. Sane quam frequenter in sacris, septenarium prae caeteris occurrere numerum, observent omnes qui Genesin cum Apocalipsi conferunt, et sapientiae coelestis domum septem tantum columnis suffultam animadverunt. Unde numerus universi hic ab Augustino dicitur, eumque perfectionem Dei in operibus operumque denotare plenitudinem recentiores consentiunt. Sed mihi talis non incidit (multo minus abripuit) speculatio”.

A zatem Prideaux zdawał sobie sprawę, że „niezwyczajne uporządkowanie” treści może w czytelniku wywołać pytanie, czy autor nie przypisuje liczbie „siedem” jakiegoś ukrytego znaczenia. Znał spekulacje, które z faktu, że w Biblii siódemka pojawia się szczególnie często, prowadziły do wniosku, iż dom mądrości Bożej jest podtrzymywany przez kolumnę oznaczoną liczbą „siedem”, wiedział, że z tego powodu święty Augustyn w komentarzu do Galaty nazwał siódemkę liczbą powszechną, zaś późniejsi autorzy przypisywali jej ukryty sens, wyrażający doskonałość Boga w stworzonym świecie.⁷⁷ Zaprzeczają natomiast możliwym supozycjom, jakoby te względy sprawiły, że używał siódemkowych podziałów w kompozycji własnych dzieł. O prawdziwym powodzie swego wyboru wspominał w jednym zdaniu „Ipse potius selegi hunc praedendi modum, ut a digressionibus peripateticis, et a tricis recentiorum dichotomisticis, studiosos et sedulos, quantum in me erat, liberarem”.

Wygląda więc na to, że chciał się po prostu uwolnić od ułomności tradycyjnego dyskursu filozoficznego, nade wszystko zaś od szaleństw (wzmiankowanych przezeń z rozdrażnieniem) dychotomistów.

Jak to wynika z naszkicowanego wyżej życiorysu Prideaux’a, miał on (w 1649 r.!) wszelkie powody, by nie darzyć purytanów zbytnią sympatią. Z ich działalnością wiązało się stosowanie charakterystycznych dla metody Ramusa dychotomii, toteż ostentacyjne postępowanie Prideaux’a było czymś więcej niż tylko protestem przeciwko specyficznemu traktowaniu porządku dyskursu.⁷⁸

Z polemiką wobec kilku tez zawartych w jego piśmie *Fasciculus* wystąpił (już po śmierci Prideaux’a) Samuel Maresius. Pracę tę scharakteryzował następująco „Is vero ingeniose admodum, sed forte scrupulose quam judiciose, in septem capita distribuitur, quorum unumquodque septem iterum distinctis quaestionibus absolvitur, licet Autor profiteatur, se nihil superstitionis, in numero septenario sectatum fuisse”.

Kompozycję uznał zatem za pomyslową, ale ocenił, że powstała raczej bezwiednie, nie była tworem rozważnego namysłu. Nadmienił przy tym, że brak har-

⁷⁷ Ong, op. cit. Uwagi Apáczaiego o ważności dychotomii („podziału dwójkowego”) zob. Apáczai, *Magyar encyclopaedia* 1653 [1655], wstęp Imre Bán, przypisy Vilmos Gyenis, przedkład przedmowy József Rájnis. Budapest 1959, s. 45, o jego „wyższości”, ibidem, s. 67–68.

⁷⁸ *Examen theologicum quarto insygnium quaestionum oppositum larum decisioni praeposterae per Joannem Prideaux, nuperum episcopum Wigorniensem*. Również to pismo znajduje się w przywoływanej już tutaj edycji dzieł Prideaux’a.

monii między deklaracjami autora zwróconymi przeciw zabobonom a konotacją sugerowaną przez dzieło jako całość. W dodatku praca ta — twierdził polemista — aczkolwiek trudno jej odmówić wszelkiej użyteczności, jak i tego, że dobrze świadczy o erudycji autora („quamvis fructu suo non careat, ac passim multijugem sui Authoris eruditionem referat”) to jednak nie osiąga tego stopnia akrybii, co jego wcześniejsze utwory. Niedostatki te są z jednej strony zrozumiałe, jako że Prideaux, z powodu swych zajęć związanych z urzędem biskupim nie mógł doszlifować tej swojej ostatniej pracy, którą pragnął jeszcze za życia opublikować („Episcopatus sui occupationibus distentus, nequiverit hisce postremis laboribus, utut se adhuc vivente editis, limam adhibere.”) Z drugiej strony zaś przyczyną owych niedostatków było to, że autor zatracił twardą podstawę swej orientacji umysłowej (Maresius formułuje to dosadniej: „illius suae nova et evanidae phantasias splendore praeoccupatus” i je „vehementius studuerit”), „Mens nobis non est mortui leonis barbam cum imbelli lepusculorum grege vellicare”, ale jego intencją jest to, by w kilku miejscach poprawić błędy, które mogły się prześlizgnąć na karty czyichkolwiek dzieł — kontynuuje Maresius. W piśmie swym poddaje krytyce sposób ujęcia przez Prideaux’a czterech kwestii (pochodzenie i prawny status biskupstwa, zagadnienie nierozwiązywalności małżeństwa w przypadku *adulterium* bądź porzucenia małżonka, *jurisdictio* stanu kościelnego, unicestwienie ziemi w dniu Sądu Ostatecznego). Zdecydowane wystąpienie Maresiusa przeciw purytanizmowi dobrze charakteryzuje jego rozumienie teologii, o czym poniekąd świadczą dzieje jego sporu z Péterem Szathmárim Baką⁷⁹ Jak więc widzimy, konserwatywny teolog anglikański jest tu przyprowadzany do porządku przez zgadzającego się z nim w kwestii purytanizmu teologa ortodoksyjnego, który traktuje go z niewątpliwym szacunkiem, ale zarazem ostrzegając go przed niebezpiecznymi treściowymi/materialnymi konsekwencjami formalnych — niczemu niesłużących — chwytów oraz wykrywając i poprawiając powstałe już na tej drodze błędy teologiczne.

Z zacytowanych słów wynika, że Komáromi Csipkésowi również nie były obce myśli o tajemnej mocy liczby siedem i o jej ukrytym znaczeniu, ale z owymi ideami, nie utożsamiał się — podobnie jak Maresius — w ogóle. On także zdolny był do interpretowania „inuitata methodus”, jako elementu otwierającego drogę bałwochwalstwu.

Wszelako Komáromi Csipkés krytykował Prideaux’a z innej perspektywy. Stwierdził, że są ludzie, wedle których „mówi się, że jest w tej liczbie jakaś tajemna moc”, następnie — po odrzuceniu ich opinii i abstrahując od nich — wspomina

⁷⁹ Zoványi, *Puritánus mozgalmak a magyar református egyházban*. Budapest 1911, s. 205–246; Makkai, *A magyar puritánusok harca a feudálizmus ellen*, Budapest 1952, s. 152–153; Bán, op. cit., s. 112; Turóczi–Trostler, *Magyar irodalom — világirodalom Tanulmányok*. Budapest 1961, s. 177. O ataku Maresiusa na Comeniusa, zob. Bán, *Comenius és a magyar szellemi élet*, PedSz, 8(1958) w: *Eszmék és stílusok: Irodalmi tanulmányok*. Budapest 1976, s. 166.

na o Prideaux, który „zdawał się działać [...] pod wpływem jakiejś *affectatio*”. Tak więc jego metodę odrzucał jedynie jako „*affectatio*”. Dwa lata później również w podręczniku homiletyki Györgya Mártonfalwiego Tótha pośród wymogów stawianych dobrej oracji kościelnej można było znaleźć zalecenia, by wykład był prosty, poprawny, naturalny („*ne sit affectatus, sed naturalis*”)⁸⁰. A zatem wywód Prideaux’a naruszał pewną regułę retoryczną: wymóg naturalnej koherencji formy z treścią. Oczywiście, dziwactwa formalne i nowe metody retoryczne miały też znaczenie teologiczne, o czym wiedziała także literatura homiletyczna znana podówczas na Węgrzech. Był tego świadomy również Komáromi Csipkés.⁸¹

Ale nawet purytanie nie sądzili, że jedną myśl można wyłożyć w jeden tylko sposób, że istota związków i zależności teologicznych również wymagały ustalenia niezmiennego sposobu ich wyrażania. Prideaux miał dość dychotomii, ale nie przepadali za nią także jego oponenti. Wedle wydanej przez nich w Waradynie homiletyki Scultetusa, *partitio* kazania/homilii winno się składać z trzech, najwyżej z czterech części.⁸² To samo zalecał, w tymże tonie, Georgius Laetus⁸³. Medgyesi proponował dwie albo trzy części⁸⁴, według Mártonfalwiego Tótha, *textus „in duas vel plures partes distribuitur”*⁸⁵, zaś Márton Szilágyi Tónkó podkreślił z naciskiem, że nie trzeba — jak sądzą niektórzy — trzymać się ściśle dychotomii.⁸⁶

Drugi przykład dążenia do ugruntowania tego sposobu wnioskowania możemy zaczerpnąć z prezbyteriańskiego stylu pisania, który już tutaj przedstawiliśmy w związku z książką Wrighta. Metoda ta była popularyzowana zarówno na Węgrzech, jak i w Siedmiogrodzie. Wedle Laetusa pożytku w odniesieniu do

⁸⁰ Mártonfalvi Tóth, op. cit., k. 2v.

⁸¹ Cytuje Bartók, „*Szükséges azért az jó fordítáa és hasznos...*”. *Vázlat ez 1630–1700 közötti magyarországi fordításirodalom kritikátörténetéhez*. ITK, 1993, s. 451–469. Przykładów zagrożeń ze strony retoryki dostarcza autobiografia Miklósa Bethlena. Według niego zwyczaj wzywania świętych na pomoc zrodził się nie tylko „z niezrozumienia niektórych miejsc *Pisma Świętego*, ze snów i diabelskich szyderstw, lecz także, co niemniej ważne, „z *allocutio* do świętych, które w retoryce nazywane są paronomazjami, występujących w homiliach bądź w kazaniach niektórych uczonych biskupów, doktorów i oratorów”. Bethlen Miklós, *Élete leírása magától (1708–1710) w: Kemény János és B. M. Müvei*, wydał i oprac. Éva V. Windisch. Budapest 1980. s. 404–405 (niezrozumiałe dla mnie jest w tym cytacie słowo „paronomazja”, podejrzewam w tym miejscu błąd kopisty, chyba powinno być *prosopoeia, personificatia*). Zdaniem R. Gwalthera, w podobny sposób ukształtowała się nauka o czyścicu (Tromly, „*According to Sounde Religion? The Elizabethan Controversy over Funeral Services. Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 13(1983), s. 293–297.

⁸² Abraham Scultetus, Varadini 1650, s. 9.

⁸³ Laetus, *De ratione concionandi summe utilis tractatus ad methodum anglicam conformatus*. Franekeræ 1650, s. 110.

⁸⁴ Medgyesi, *Praxis pietatis*, Debrecen 1650; uwaga na temat *partitio*; Tarnai-Csetri’a op. cit., s. 159.

⁸⁵ Mártonfalvi Tóth, op. cit., A8r.

⁸⁶ Szilágyi Tónkó, *Vita triumphans civilis*. Amstelodami 1684, s. 22.

najszerzych kręgów publiczności można oczekiwać od kazania, które *expresse* ukazuje całą strukturę logiczną, wyliczając i nazywając części mowy oraz numerując ich elementy składowe. U najlepszych mówców angielskich Laetus zaobserwował, że z ich pomocą słuchacze zdolni są zapamiętać i powtórzyć całe kazanie, czego sam z największym zdumieniem i podziwem doświadczył.⁸⁷ Technikę tę stosowali również kaznodzieje węgierscy (takie są np. wzmiankowane tu oracje Komáromiego Csipkésa). Skrytykował ją natomiast Pál Medgyesi „nie powtarzamy w kółko: odpowiadam na pierwsze, odpowiadam na drugie, na większe, na mniejsze”.⁸⁸ Pokusmy się o podsumowanie. Z jednej strony tworzący wyszukaną, artystyczną kompozycję konformiści. Z drugiej strony purytanie — dychotomiści i antydychotomiści, numerujący nazwane części oracji oraz zwalczający ich bezmyślne powtarzanie. Wszystkie te różnice wskazują, że linie graniczne rozdzielające ludzi należących do różnych szkół teologiczno-filozoficznych nie pokrywają się z liniami podziałów w obrębie faktycznej działalności oratorsko-literackiej tych samych osób. Twórcy nie realizują bezpośrednio preceptów, które najbardziej adekwatnie opisują dane zjawiska literackie (wraz z właściwym im systemem teoretycznym), lecz naśladują wzory oraz przyjęte praktyki.⁸⁹

Uwzględniając socjokulturalne zróżnicowanie publiczności, ów osobisty gust, dopełniony kompetencją, prowadzi w stronę radykalnego rozwarstwie-

⁸⁷ „Hunc simplicem et clarum modum apud optimos quosque concionatores Anglos in usu esse observavimus qui *expresse* indicant suis auditoribus, hic est, inquit, doctrina Haec ratio prima, secunda, etc. Hic est usus primus etc. Ubi notandum eos non adeo esse titulorum usuu solicitos; ut dicant *semper* quis et quails sit usus, num Institutorius, an Reprehensorius, vel Consolatorius, etc. contenti significare, hic est usus primus, hic secundus, etc. nihilominus talia adhibent verba, ex quibus auditor facile quails sit usus intelligere possit. Ex hoc modo fluit ut multos observare liceat apud Anglos auditors, qui totas memoriae mandare possunt conciones et recitare. Audivimus quosdam ipsi et mirati fuimus vehementer: et quidem in rebus satis difficilibus, quas hic commemorare nihil attinet.” (Laetus, op. cit., s. 119–120). Warto dla porównania przytoczyć też słowa współczesnego monografisty o kazaniach tego typu: „which tended on the whole perhaps a bit too much toward rigorously schematic logical division of subject, parts, sub-parts, divisions, ones–twos–threes along the way. The preacher always wished his audience to know exactly where he was in discourse, and resisted the temptations to wander or to display his own rhetorical knowledge.” (Boulger, *The Calvinist Temper in English Poetry*. The Hague 1980, s. 125).

⁸⁸ Cytuje Bartók, *Medgyesi Pál: Doce praedicare: Az első Magyar nyelvű egyhási retorika, ItK*, 1981, s. 10. To zaprzeczająco–zabraniające stanowisko ujawnia się wielokrotnie w siedemnastowiecznej literaturze homiletycznej: „Singulas tamen partium divisiones auditorio manifestare non convenit”. (H. Müller, *Orator ecclesiasticus*, cyt. za Winkler, *Die Leichenpredigt im deutschen Luthertum bis Spener*. München 1967, s. 158–174.

⁸⁹ Tarnai–Csetri, op. cit., s. 48. Współbrzmi z tym twierdzenie L. J. Győriego, że między wykazującymi wszystkie cechy purytanizmu — pod względem tematycznym i treściowym — kazaniem Csipkésa a kaznodziejstwem ortodoksyjnym występuje w kwestiach formalnych kontynuacja. (Győri, op. cit.).

nia literackich dzieł autorów wyznających te same priorytety ideowe. W trakcie podążania za wzorcami — oraz rozważania ich adekwatności — zainteresowanie kaznodziejów kieruje się także w stronę kwestii specyficznie literackich. Andor Tarnai wykazał, jak duże znaczenie w dziejach krytyki literackiej na Węgrzech miała recepcja zachodnioeuropejskich sporów wokół Milтона.⁹⁰ Polemika między Prideaux'em a Maresiusem nie była wprawdzie tak głośna i nie objęła tak szerokich kręgów, powstała w ramach łacińskiej literatury teologicznej, ale — lub może właśnie dlatego — nasi rodzimi teologowie mogli ją znać i mogła oddziaływać na ich świadomość literacką analogicznie jak spór, do którego doszło sto lat później.

2. Z perspektywy katolickiej

Traktaty z zakresu homiletyki katolickiej, pochodzące z początku XVI wieku, w gruncie rzeczy określały jeszcze wzór kazania scholastycznego opartego na schematach dialektyki.⁹¹ Mimo że rękopiśmienna instrukcja, którą kardynał Gasparo Contarini (1483–1542) — jako biskup z Belluno — napisał w 1538 roku na użytek księży swojej diecezji (*De officio viri boni ac probi episcopi*), sytuuje się jeszcze w tradycyjnych granicach *artes*, to jednak zasługuje — przynajmniej z dwóch powodów — na uwagę. Po pierwsze, siedziba biskupia, położona ok. 70 km. na północ od Wenecji, znajdowała się niewątpliwie w strefie najmocniej odczuwalnych duchowych oddziaływań płynących z Północy. Zresztą Contarini sam pisał, że między stado owieczek wcisnęli się podstępni luteranie, którzy niszczą autorytet urzędu kapłańskiego, bez końca roztrząsając nierozstrzygalne kwestie. Niemniej pouczająca jest odpowiedź kardynała na ów problem. Z jego słów da się wyczytać głęboką nieufność wobec intelektualnych wynurzeń kapłanów. Występuje przeciw zadufanej uczoneści, która — w przeciwieństwie do prostoty pokory — wywodzi się od Szatana. Nie sposób sobie wyobrazić, by taka mentalność była do pogodzenia z homiletycznym ideałem *genus didascalicum*.⁹² Inne pismo kardynała, *Modus concionandi* (1540), zdaje się nawet przestrzegać przed niebezpieczeństwami retoryki.⁹³

⁹⁰ Tarnai, *A deákos klasszicizmus és a Milton-vita. ItK* 1959, s. 67–83. Por. Huber, *Studien zur Theorie des Überstzens in Zeitalter der deutschen Aufklärung 1730–1779*. Meisenheim am Glan 1968.

⁹¹ Schanze, *Problems and Trends in the History of German Rhetoric to 1500 w: Renaissance Eloquence: Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric*, James Jerome Murphy. Berkeley 1983; Ward, *Renaissance Commentators on Ciceronian Rhetoric* w: Murphy, op. cit., s. 171.

⁹² Hudon, *Two Instructions to Preachers from the Tridentine Reformation, The Sixteenth Century Journal*, 20(1989), 457–470.

⁹³ O'Malley, *Content and Rhetorical Forms in Sixteenth-Century Treatises on Preaching* w: Murphy, op. cit., s. 245–247. Wszak kardynał należał do skrzydła reformatorskiego w obrębie katoli-

Nawiasem mówiąc, szesnastowieczna homiletyka katolicka charakteryzowała się przez dłuższy czas swego rodzaju bezradnością, jako że ówczesne sobory (nie wyłączając trydenckiego, a także synodów, na których podstawie prowincjał mediolański Borromeo, ułożył swe *Instructiones praedicationis verbi Dei*) zajmowały się wyłącznie treścią kazań oraz dawały rady i wskazówki odnośnie do cnót i odczytania mówców.⁹⁴ Niezwykle mało uwagi poświęcano natomiast takim zagadnieniom jak przygotowanie mowy, jej forma i układ. Najwcześniejsze próby katolickie na polu teorii napotykały tak dotkliwy brak nowoczesnych systematyzacji, że aby go przewyciężyć, trzeba było skorzystać z teoretycznego dorobku obozu przeciwników religijnych.

Pierwszą dysertacją, która zrywała ze średniowieczną artes, było wydane w Italii dzieło hiszpańskiego autora, Alfonso Zorilli *De sacris concionibus recte formandis* (Roma). Jak wykazał O'Malley, pismo to, dedykowane inkwizytorowi Juanowi Álvarezowi de Toledo, mające wielkie znaczenie już choćby z racji wspomnianego nowatorstwa, zostało zestawione z dzieł autorów ewangelickich.⁹⁵ Dodajmy, że po upływie dziesięcioleci tę właśnie książkę Bellarmino polecał uwadze kaznodziejów. Dzieło Erazma z Rotterdamu nazbyt było rozproszone i niesystematyczne, by dało się je wykorzystać do celów praktycznych („opus diffusum, prolixum et confusaneum”⁹⁶), toteż Zorilla oparł się głównie na pismach Melanchtona. Sięgał do *Elementa rhetoricae* oraz do książki wydanej w 1540 r. w Bazylei, zawierającej *De officis concionatoris*, traktat Reuchlina oraz pisma dwóch następców Melanchtona — Veita Dietricha i Johanesa Aepinusa. Według Zorilli mówca chrześcijański może stosować trzy rodzaje oracji: *genus didascalicum*, *genus demonstrativum*, *genus deliberativum*. Szczególną uwagę poświęca pierwszemu z nich, który — jak się zdaje — on właśnie wprowadził (jako pierwszy) do tradycji katolickiej. Rozprawia jeszcze o czwartym gatunku — perykopie (aczkolwiek go wprost nie nazywa), który w prostej, bezpośredniej formie objaśnia, wiersz po wierszu.

Spośród tych *genus* — ów wyróżniony był *genus deliberativum*; umacniał jego rangę jeden z zapisów trydenckich, poświęcony treści kazań. Zgodnie z nim, najważniejszym zadaniem mówcy kościelnego jest nauczanie moralności.⁹⁷ W tym

cyzmu. Zob. o tym konstatacje I. Teglassyego we wstępie do opracowanej przezeń edycji (Sztarai, *História Perényi Ferenc kiszabadaulásáról– Perényi Péter élete és halála*, wybrał, oprac., wstępem opatrzył Imre Téglásy. Budapest 1985, s. 14.

⁹⁴ Pisze o nim O'Malley, *Saint Charles Borromeo and the Praecipuum iepiscoporum munus. His Place in History of Preaching w: San Carlo Borromeo: Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the Sixteenth Century*, ed. John M. Headley, John B. Tomaro. Washington 1988.

⁹⁵ O'Malley, *Erasmus and the History of Sacred Rhetoric: The Ecclesiastes of 1535*. Erasmus of Rotterdam Society Yearbook, 5(1985), s. 1–29.

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ O postanowieniach soboru trydenckiego w kwestiach kaznodziejstwa pisali szczegółowo Bitskey, *Humanista erudició és barokk világkép: Pázmány Péter prédikációi*. Budapest 1979, s. 15–

kontekście zrozumiałe jest, że tenże *genus* zachował znaczenie także po tym, jak w 1559 roku Paweł IV umieścił na indeksie, jako część dzieł wszystkich Erazma, również *Ecclesiastes*, gdzie *genus deliberativum* został wyróżniony. Od tej chwili nastąpił skokowy wzrost liczby katolickich dysertacji z zakresu homiletyki, mających zrekomensować ten ubytek.⁹⁸ Zanim się tym zajmiemy, powiedzmy jeszcze o głównych podręcznikach retoryki spod znaku tridentinum.

Otóż pośród szesnastowiecznych podręczników retoryki największe znaczenie dla szkół jezuickich miało dzieło Cipriano Suareza (1524–1593) pt. *De arte rhetorica libri tres* (I. wyd. Coimbra 1562). Jest to zarazem traktat retoryczny najbardziej szczegółowo zbadany, zarówno jeśli chodzi o jego zawartość, jak i oddziaływanie. Badacze są zgodni co do tego, że jest on oparty na dziełach Arystotelesa, Kwintyliana i przede wszystkim — Cycerona.⁹⁹ Zgadza się również w określeniu jego charakteru jako „kompedium, które ujmuje zwięźle, z zachowaniem proporcji, reguły klasyczne”, mało w nim rysów indywidualnych, zawsze przekazuje — własnymi słowami — myśli zaczerpnięte z trzech głównych źródeł, zachowując jednocześnie wierność wobec tradycji klasycznej.¹⁰⁰ Z analizy Istvána Bitskeya wynika jasno, że podręcznik Suareza zawiera kilka stwierdzeń sytuujących retorykę „w służbie celów jezuitów” oraz wskazujących na wyczuwalną w nim od początku do końca intencję „przygotowania do wystąpień polemicznych”.¹⁰¹ A zatem dynamiczna ekspansja jezuitów, ich strategia używania narzędzi retorycznych w działalności misyjnej daje się odczuć już w stadium określania zadań retoryki. „Rhetoricae officium est, dicere apposite ad persuasionem. Finis, persuadere dictione”.

Bitskey zauważył również, że podręcznik, o którym mowa, okazał swą użyteczność na innym polu. Otóż w XVII wieku do jego przeróbek przenikały obce jego duchowi „estetyczne idee baroku” przechodzące ukradkiem w przeróbki Suareza.¹⁰² Oto książka ta „odzwierciedla ducha katolicyzmu potrydenckiego, aczkolwiek w tym wczesnym okresie nie można jeszcze mówić o zdecydowanych tendencjach stylistycznych w pracach jezuitów”. Sprawiała jednak, że w latach

16 i McGinness, *Preaching Ideals and Practice in Counter-Reformation Rome. The Sixteenth Century Journal*, 11(1980)/2, s. 111–112). Zresztą O'Malley przypisuje to stanowisko wpływom franciszkańskim (O'Malley, *Form, Content and Influence of Eorks about Preaching before Trent: The Franciscan Contribution w: I Fratri Minori tra '400 e '500: Atti del XII Convegno Internazionale, Assisi, 18–20 Ottobre 1984*. Assisi 1984, s. 45–50.

⁹⁸ O' Malley, *Erasmus and the History of Sacred Rhetoric: The Ecclesiastes of 1535*. Erasmus of Rotterdam Society Yearbook, 5(1985), 1–29.

⁹⁹ Kompletny zestaw źródeł przygotowała B. Bauer, *Jesuitische „ars rhetorica” im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. Frankfurt am Main 1986, s. 233–242.

¹⁰⁰ Bitskey, op. cit., s. 41; Bayley, *French Pulpit Oratory 1598–1650: A Study in Themes and Styles, with a Descriptive Catalogue of Printed Texts*, Cambridge 1980, s. 23.

¹⁰¹ Bitskey, op. cit., s. 38–39.

¹⁰² Ibidem, s. 36.

późniejszych teoria spod znaku Tesaurus została dopełniona barokową pompą, stając się podstawą edukacji retorycznej w barokowej Europie¹⁰³.

Zdaniem badacza, „zarodki takich przekształceń skupiają się potencjalnie w dziele portugalskiego jezuitę”. Już István Bartók¹⁰⁴ wyłuskał zeń sformułowania wskazujące barokowy kult formy oraz centralną pozycję elokucji. Ze swej strony chciałbym dorzucić kilka cytatów z wydania lewoczańskiego z 1675 roku (to pierwsza edycja na Węgrzech, z której zachował się egzemplarz),¹⁰⁵ które mogły służyć jako uzasadnienie chwytów retorycznych ukierunkowanych na wywołanie estetycznej rozkoszy: „Maxima vis existit oratoris, in hominum mentibus permovendis, quo amplificatione fit.” (I.33) W funkcji perswazyjnej najskuteczniejsze są egzemplaria (I.56): „Ciceroni vehementer placet, ut iucunda, et suavis sit narratio: eamque suavem esse narrationem ait, quae habet admirationes, exspectationes, exitus inopinatos, quae interpositos motus animorum, colloquia personarum, Dolores, iracundias, metus, laetitias, cupiditates.” (II.8) W *peroratio* można zastosować obrazowanie: „Miram etami vim habet In hoc ipsum imagines rerum absentium ita complecti animo, ut eas cernere oculis, ac praesentes habere videamur, has quisquis bene conceperit, is erit in affectibus potentissimus.” (II.27) Jednocześnie copia verborum żywi się copia rerum, a bogactwo leksykalne „ex rei natura existit” (III.3).¹⁰⁶

Z punktu widzenia późniejszych odbiorców przynajmniej tak samo ważne są uwagi zawarte w oryginalnej wersji dzieła Suareza, w których podkreśla się po wielokroć, iż mówca nie jest dialektykiem, a jego zadanie nie sprowadza się do teoretycznego nauczania. „Est autem argumentatio argumenti explicatio, qua dialectici pressius, et religiosius, oratores ornatus et liberius utuntur.” (I.13) Sposób argumentacji, jakim posługiwał się mówca, jest czasem nie tylko mniej ścisły i zwięzły aniżeli w przypadku wywodu teologicznego, ale też całkiem odmienny: „Saepe etiam definiunt et oratores, et poetae per translationem verbi ex similitudine cum quodam suavitate, quos licet imitari.” (I.16) Dyskurs katolicki mógł zatem zmierzać — wychodząc od konstatacji zawartych w podręczniku ugruntowującym go retorycznie — w kierunku odbiegającym od suchych, racjonalnych, naukowych tez dydaktyki.

Z kolei *genus didascalicum*, jako system tworzący ramy dla realizacji kazania, był przez homiletykę katolicką niemalże przemilczany. Jednocześnie dzieła teoretyczne ograniczają zgodne z *genus demonstrativum* opracowywanie kazań do mów pogrzebowych i apologii świętych. W jednym z istotnych aspektów teorii

¹⁰³ Ibidem, s. 41.

¹⁰⁴ W obszerniejszej rękopiśmiennej wersji rozprawy pt. *XVII-szazadi logikai es retorikai irodalmunk kritikortenetit tanulságai* (ItK 1991/1) znajduje się stwierdzenie, iż *inventio* i *dispositio* same w sobie mogą zdziałać nie więcej niż szabla pozostawiona w pochwie.

¹⁰⁵ Suarez, *De arte rhetorica libri tres*. Coimbra 1562/1675.

¹⁰⁶ Bayley, op. cit., s. 23–29.

kazań pojawia się natomiast *genus deliberativum*. Drugie ważne miejsce przypada homilii; do popularyzacji tej metody w dużej mierze przyczyniło się renesansowe ożywienie źródeł patrystycznych jako wzorca do naśladowania.¹⁰⁷ Obie metody są na ogół traktowane jako dopełniające się wzajemnie i mało znajdziemy głosów argumentujących na rzecz wyłączości którejs z nich.

Spośród nielicznych skrajnych stanowisk w tej kwestii przedstawię dwa, sytuujące się na biegunach refleksji na temat genologicznego przyporządkowania kazań. Alfonso Garcia Matamoros (1490–1550) upatrywał miejsca kazania wyłącznie w obrębie trzech klasycznych *genus*. W wstępie do *De methodo concionandi* (pierwsze wydanie 1570), uzasadniającym użyteczność i potrzebę tego dzieła, powoływał się nie tylko na to, że teoria kazania stworzona przez Erazma znajduje się na indeksie i on poczuł się zobligowany do napisania podręcznika, który by jego dzieło zastąpił, ale wspominał też, że Erazm odbiegł w wielu miejscach od Cycerona i Kwintyliana, czego w żadnym razie nie można akceptować. Przecież trzy starożytne *genus* — dowodził — wystarczają także w przypadku teorii kazań i właściwie nawet *genus didascalicum* nie jest tutaj potrzebny. Trzeba się natomiast starać o dokładne zrozumienie starożytnych autorów. Tak jak nie tracimy swej ludzkiej natury, stając się chrześcijanami, tak samo nie możemy się spodziewać, że teoria wymowy kościelnej będzie nową retoryką, która spadnie nam prosto z nieba. Nawet w teologii przyjmujemy arystotelesowską dialektykę i filozofię, więc dlaczego nie można by wykorzystać klasycznej retoryki do celów chrześcijańskich.¹⁰⁸

Przeciwnie stanowisko zajmował franciszkanin Diego de Estella (1524–1578), który w swoim *Modus concionandi* (pierwsze wydanie — Salamanca 1576) opowiedział się zdecydowanie za patrystyczną formą kazania, czyli za ożywieniem homilii. Odrzucając niemal wszystkie inne formy, mówił jedynie o homilijnym objaśnianiu Pisma Świętego, które określał mianem „sermo evangelicus”. *Panegyris* dopuszczał tylko jako formę mowy o świętych, w innych wypadkach mowa święta winna się opierać na Piśmie Świętym, nie zaś na rozważaniu życia ludzi.¹⁰⁹ Zadaniem kaznodziei jest wybór trzech bądź czterech tematów na podstawie świętego tekstu przypadającego na dany dzień oraz rozpatrzenie ich i objaśnienie z punktu widzenia celów moralnych. Zgodnie z terminologią Estelli, owe jednostki tematyczne noszą miano *digressiones*.¹¹⁰ Już sama terminologia jasno wykazuje, że są one traktowane jako część kazania, a jego częścią centralną i najważniejszą jest objaśnianie Biblii.

¹⁰⁷ Erasmus również podziwiał to u przyjaciela, Jean Vitrier’a. Wygląda jednak na to, że był nie-
pewny co do tego, w jakim stopniu formy klasyczne są odpowiednie do codziennego użytku
kościelnego. (O’Malley, *Content and Rhetorical Forms...* op. cit., s. 245–247).

¹⁰⁸ Ibidem, s. 250–251.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 248–249.

¹¹⁰ Bayley, op. cit., s. 54–56.

Warto jednakże zestawić rozważania Estelli na temat homilii z taką pracą homiletyczną, która na pozór rozpatruje kazanie z perspektywy odmiennych założeń teoretycznych. Wedle franciszkanina Francesco Panigaroli (1548–1591)¹¹¹ kazanie można pisać wedle reguł trzech klasycznych gatunków oracji oraz — jako czwartego — *genus didascalicum*. Kazanie napisane według reguł *didascalicon genus* może albo interpretacyjne (objaśniające tekst), albo tematyczne. W skrajnym przypadku wszelako już samo odczytanie tekstu biblijnego może mieć status — i wartość — kazania, ale w praktyce wymaga to jeszcze jakiejś interpretacji. Jeśli zaś kaznodzieja nie chce w centralnym miejscu umieścić komentarza, to wówczas trzeba wybrać — na podstawie tekstu biblijnego — jakąś główną myśl, a w dobraniu innych wiążących się z nią idei można już się oprzeć na zbiorach powiedzeń i sloganów.¹¹²

Rzuca się w oczy, że według terminologii Panigaroli napisanie mowy w *genus didascalicum* jest w gruncie rzeczy równoznaczne z tym, co Estella określał jako *sermo evangelicus*. Przypuszczalnie *genus didascalicum*, jakkolwiek w późniejszych pracach homiletycznych prawie się już o nim nie wspomina, jest jednak obecny w katolickich teoriach; otóż w uwagach dotyczących homilii należy widzieć aluzje odnoszące się do szczególnego rodzaju kazania, który zawiera specyficzny typ komunikacyjny, właściwy dla epoki wczesnego chrześcijaństwa, wspólny z teoriami dydaktycznymi, które także nie były nowocześniejsze. Zarazem jednak ten katolicki ideał homilii dydaktycznej odbiega wyraźnie zarówno od teologicznego tekstu kazań protestanckich, pisanych według reguł *genus didascalicum* — suchych, racjonalnych, przekazujących prawdę absolutną, jak i od charakterystycznych dla *sermo* średniowiecznego roztrząsań „długich scholastycznych dywagacji i szczegółowych kwestii katechetycznych”.¹¹³ O ostrym odcięciu się od tego ostatniego świadczą liczne fragmenty dzieła Estelli. Spośród tradycyjnych sposobów interpretacji Biblii dopuszczał jedynie interpretacje literalną i tropologiczną, odrzucał natomiast — alegoryczną i anagogiczną. Sens moralny musi pochodzić od sensu literalnego. Literalny sens Starego Testamentu winien być objaśniany jako paralela, porównanie i egzemplum. W strukturze homilii znajdujemy niewiele punktów, które można by łączyć z retoryką klasyczną. Najbliższe jest jej *exordium*, które było nastawione na wywołanie zainteresowania, podtrzymanie uwagi, nie zaś na wyliczanie — na sposób średniowieczny — kolejnych elementów stanowiących przedmiot nauczania.

Charakterystyczną cechą homiletyki katolickiej z końca XVI i początku XVII w. było na ogół to, że zalecała, a przynajmniej dopuszczała, używanie przez kościół zarówno starożytnych gatunków mowy, jak i homilii. Roberto Bellarmi-

¹¹¹ Praca jego, napisana po włosku dla nowicjuszy franciszkańskich (*Modo di comporre una predica*, Brescia 1584), w 1605 roku ukazała się w przekładzie łacińskim.

¹¹² Bayley, op. cit., s. 52–53.

¹¹³ Bitskey, *Humanista erudició...* op. cit., s. 45.

no proponował raczej homilię, przeciwny był natomiast kazaniom układanym wedle reguł klasycznej retoryki. Chłodno odnosił się zarazem do *sermo* scholastycznego (*De ratione formandae concionis.*)¹¹⁴ Ludovicus Carbo (†1597), który przeredagował w przejrzysty sposób retorykę Suareza,¹¹⁵ jest autorem dzieła pt. *Divinus orator, vel De rhetorica divina libri septem* (Wenecja 1595), w którym dowodził, że dla mówcy kościelnego zawsze najbardziej przydatny jest *genus deliberativum*. Także dominikanin Ludovicus Granatensis (1504–1588) zaliczał kazanie do *genus deliberativum* (*Ecclesiasticae rhetoricae, sive De ratione concionandi libri sex*, Lizbona 1576). Uważał przy tym, że *genus demonstrativum* jest szczególnie odpowiedni do pochwały świętych.¹¹⁶ Dopuszczał także stosowanie homilii, ale przypisywał jej mniejsze znaczenie, co znalazło odbicie w jego pracy, podobnie jak w opracowanej przezeń retoryce Suareza; w obydwu wykorzystał wprost zasady retoryki klasycznej. Budując swój wywód, przejmuje całe rozdziały od Cycerona i Kwintyliana. Ta swoista technika sprawia, że — według charakterystyki sporządzonej przez Istvána Bitskeya — „nie jest to suchy zbiór reguł do nauczenia się, lecz świadectwo stylu myślenia”.¹¹⁷

Zaufany jednego z uczestników soboru trydenckiego, Carla Borromeo i wielki zwolennik Ludovicusa Granatensiego, biskup z Werony Agostino Valiero (1530–1606),¹¹⁸ poza jednym krótkim akapitem — dotyczącym homilii — swego dzieła, zatytułowanego *De rhetorica ecclesiastica libri tres* (pierwsze wydanie — 1574), nawet nie dopuszcza możliwości, że homiletyka mogłaby być alternatywą dla retoryki klasycznej.¹¹⁹ Już w trakcie określania przedmiotu swej refleksji daje jasno do zrozumienia, który gatunek mowy ma z punktu widzenia kazań największe znaczenie: „Rhetorica ecclesiastica est ars inveniendi, disponendi et eloquendi ea, quae ad salutem animarum pertinent”. (1.3) Dzieli *genus deliberativum* na pięć grup: otóż w pewne rzeczy trzeba wierzyć, trzeba się ich spodziewać, trzeba się ich bać, trzeba ich unikać, trzeba je praktykować. Jednocześnie dopuszcza też retoryki kościelne należące do gatunku *demonstrativum*, które najlepsze zastosowanie znajdują zwłaszcza w mowach pogrzebowych. Z kolei *genus iudiciale* może być przydatny w retoryce mów synodalnych. W trzeciej księdze, traktu-

¹¹⁴ O'Malley, *Content and Rhetorical Forms...* op. cit., s. 247.

¹¹⁵ Bitskey, op. cit., s. 38.

¹¹⁶ O'Malley, op. cit., s. 248–249.

¹¹⁷ Bitskey, op. cit., s. 43; Bayley, op. cit., s. 53–54; Ortega, *Die Rhetorik des Luis de Granada*, w: *Rhetorik zwischen den Wissenschaften: Geschichte, System, Praxis als Probleme des „Historischen Wörterbuchs des Rhetorik“*, Hrsg. Gert Ueding. Tübingen 1991, s. 119–123. Wyższe duchowieństwo, działające w duchu odnowy katolickiej i kontrreformacji, utrzymywało bliskie kontakty z Granatensiem. „Kardynał mediolański, Carlo Borromeo, uważał retorykę teologa hiszpańskiego za możliwie najlepszą i zalecał zakupienie jej dla swych księży”. Korzystanie z niej zalecał również generał zakonu jezuitów, Aquaviva. (Bitskey, op. cit., s.42).

¹¹⁸ Ibidem, s. 44.

¹¹⁹ O'Malley, op. cit., s. 251.

jącej o *elocutio*, podkreśla się, że mówca kościelny musi nie tylko nauczać, lecz także zachwycać i nadmierne przywiązanie do egzegezy literackiej wiedzie do jałowości mówcy (c.53), a porównania też nie tylko „ad probandum, sed etiam ad delectandos animos adhibentur”. (c.23).¹²⁰

Marc Antoine Muret, w swej retoryce uniwersyteckiej, gdy zaczął objaśniać listy Cycerona, narzekał, że w użyciu jest tylko retoryka epideiktyczna.¹²¹ Inny pogląd miał na ten temat profesor uniwersytetu rzymskiego i kolegium Salviati, Pompeo Ugonio. Jego mowa, wygłoszona w 1586 roku na La Sapienza p.t. *De lingua latina oratio*, była obroną i apologią retoryki epideiktycznej. Pochwała osób, które są jej godni, przynosi takie same korzyści jak naśladowanie wzorów i może być narzędziem ożywienia egzemplów dawnego Rzymu, umocnienia nowych, klarownych zasad moralnych, ukształtowania w ludziach miłosierdzia i dobroci.

W latach osiemdziesiątych *laus hominum* wraz z korzyściami natury moralnej, mająca na celu również propagandę polityczną i religijną, stała się nie tylko dozwolona, ale zasadami wymagana, a praktyka retoryczna kształtowała się zgodnie z jej zasadami¹²², co szło w parze z rosnącym wpływem *genus demonstrativum*.

Rozwój postępujący w tym samym kierunku można zaobserwować także w siedemnastowiecznych przeróbkach podręcznika Suareza, zbadanych dość gruntownie przez Barbarę Bauer. Autorzy owych przeróbek wprowadzali uzupełnienia w duchu wymogów sugestywności, siły perswazyjnej, *imaginatio*.¹²³ Wedle przeróbki, która ukazała się w 1689 roku w Kolonii. (*Clara et praeclara methodus parandae eloquentiae secundum doctrinam et praecepta Cypriani Soarii S.J. ad captum et praxin faciliorem accomodata, a sacerdote ejusdem Societatis selecta. Non minus in usum candidatorum eloquentiae, quam in gratiam eorum qui pro concionibus formandis facilem dilatandi modum desiderant*) celem mowy jest „Non solum movere [...] intellectum, sed et impellere et flectere volun-

¹²⁰ Bayley, op. cit., s. 48–49.

¹²¹ W wykładzie inauguracyjnym, wygłoszonym w 1582 roku, Muret narzekał na to, że w jego czasach *eloquentia* została ograniczona do bardzo ciasnych ram, że zamknięto ją w kręgu „zakurzonych” dysertacji scholastycznych oraz kazań (te ostatnie — nadmienić — mają dziś, jako jedyne, szeroką publiczność), a także — mów okolicznościowych, wygłaszanych z okazji witania książąt lub celebrowania pogrzebów. Tak więc okazji do krasomówczych wystąpień jest bardzo niewiele, a intencja oddziaływania na ważne wydarzenia może się realizować nie poprzez *genus deliberativum*, lecz najwyżej poprzez pochwały komponowane wedle reguł *demonstrativum*. Szerzej na ten temat, zob. Croll 1924/1966; Fumaroli, *Rhetoric, Politics, and Society: From Italian Ciceronianism to French Classicism*, w: Murphy, op. cit., s. 253–273.

¹²² McGinness, *Preaching Ideals and Practice...* op. cit., s. 109–127; idem, *The Rhetoric of Praise and the New Rome of the Counter Reformation*, w: *Rome in the Renaissance: The City and the Myth: Papers of the Thirteenth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, ed. Paul A. Ramsey, Binghampton 1982, s. 355–370.

¹²³ Abbott, *La Retórica y el Renacimiento: An Overview of Spanish Theory*, w: Murphy, op. cit., s. 95–104.

tatem”, nad czym trzeba pracować „*veritate, bonitate, ornatu, decoro*”. Jak widać, pośród czynników kształtujących efektywnie przekonania wspomina się tylko jeden — *veritas; bonitas* oznacza wymogi moralne stawiane tradycyjnie mówcy i obok tych dwóch wymienia się jeszcze dwa kolejne wymogi elokucyjno–stylistyczne — *ornatus* i *decorum* — których funkcją było oddziaływanie estetyczne, ukierunkowane na budzenie zachwytu odbiorców.

Amplificatio oznacza bowiem nie tylko dodatki językowe ani też teoretyczne czy przedmiotowe, lecz kompleksowy przyrost elementów woluntarystycznych: „*non est autem amplificatio oratoria, quoties pluribus verbis, aut rebus sententia aliqua vel argumentum exponitur, sed quoties vi, atque ariete quodam congestis in unum argumentis, aut figuris impel litur voluntas, ut victam se dedat oratori*”. Z tym wszystkim na sugestywną i efektowną mowę składa się wiele elementów językowych: „*Amplificatio [...] sit exaggeratus quidam eloquendi modus ad inclinandum et flectendum voluntatem ordinatus. Fit autem universim loquendo per res, quae animi facultatem aliquam, aut sensum voluptate afficiunt, e.g. intellectum res novae, variae admirabiles, occultae, acutae, inexpectatae, jucundae, ut sunt fabulae, historiae rei propositae deserviantes concinna rerum inventarum dispositio et ordo.*”

Cytaty te dobrze ukazują proces, który na najważniejsze miejsce w wymowie katolickiej wyniósł potrzebę *movere*,¹²⁴ ale zarazem prowadził do wzrostu znaczenia *delectare*. Z naszego punktu widzenia nie bez znaczenia jest także okoliczność, że już w 1972 roku Josef Triška zidentyfikował w osobie Ślązaka, Georgiusa Worpitzza (1645–1720), utrzymującego zresztą kontakty z Węgrami, jezuickiego autora wspomnianej przeróbki, którą Barbara Bauer uznała za anonimową.¹²⁵

Kiedy współczesny Worpitzowi Czech, Bohuslav Balbin poczynił rozróżnienie między *rhetorica antiqua*, a *rhetorica nova*, za charakterystyczną cechą tej drugiej uznał to, że „*magis ad pompam ostentationemque sui et oblectationem auditorum componitur suique ingenii vivit auspiciis*”. Istota *oratio* w wywodzie myślowym jednoznacznie utożsamia się z *admiratio*.¹²⁶

Komponowanie oracji pogrzebowych oraz mów *de sanctis* wedle reguł *genus demonstrativum* rejestrowała dość zgodnie już katolicka literatura teoretyczna XVI wieku, co możemy zasadnie uznać za akt zarazem pre- i deskryptywny.¹²⁷

¹²⁴ Bauer, op. cit., s. 216–229.

¹²⁵ Triška, *Studia e prameny k rétorice a k univerzitni literatuře*. Praha 1972, s. 141. Po licznych wydaniach — kolońskim, praskim, wiedeńskim — *Clara et praeclara methodus* ukazała się w 1728 roku również w Nagyszombat. Była to pierwsza edycja tego dzieła, w której nazwisko autora widniało na stronie tytułowej. Drugie dzieło retoryczne Worpitzza, *Manuale rhetorum*, przybyło na Węgry już wcześniej; po trzech wydaniach praskich (1688, 1698, 1707) i jednym wiedeńskim (1705), ukazywało się jeszcze wiele razy do końca stulecia.

¹²⁶ Triška, op. cit., s. 69.

¹²⁷ McGinness, op. cit., s. 125.