

Marek Skwara

O teorii retorycznej św. Augustyna

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 86/4, 99-118

1995

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MAREK SKWARA

O TEORII RETORYCZNEJ ŚW. AUGUSTYNA¹

Syn Moniki, Augustyn, przyszedł na świat 13 listopada 354 roku w Tagaście, miasteczku leżącym w prokonsulacie Afryki, kwitnącej prowincji Cesarstwa Rzymskiego².

Edukacja

Do 32 roku życia Augustyn najpierw sam się uczył i studiował, a potem nauczał innych. Programy i metody kształcenia były takie same od czasów Cyncerona i Kwintyliana na terytorium całego imperium – od Bordeaux po Kartaginę. Pierwszy etap edukacji odbywał się u litteratora i polegał na uczeniu pisania, czytania i liczenia. Po latach biskup Hippony bardzo ciepło

¹ W polskim literaturoznawstwie teoria wymowy św. Augustyna nie cieszyła się zbyt dużym zainteresowaniem, powstało zaledwie kilka drobnych artykułów i broszur. Są to prace drukowane w większości przed r. 1939: A. Gerstmann, *Zagadnienia katechetyczne i homiletyczne u św. Augustyna*. Lwów 1908. – J. Kiciński, *Zasady kaznodziejskie św. Augustyna*. „Przegląd Homiletyczny” 1930, nry 3/4. – J. Czuj: *Żywoć św. Augustyna*. Kraków 1928; *Św. Augustyn jako mówca*. „Przegląd Katolicki” 1934, nry 28–30, s. 450, 466, 485; *Poglądy św. Augustyna na wymowę kościelną*. Warszawa 1936. Toż w: „Przegląd Katolicki” 1936, nry 21–28; *Wymowa kościelna*. Warszawa 1955. – M. Rzeszewski, *Kaznodziejstwo. (Zagadnienia wybrane)*. Warszawa 1957, rozdz. *Święty Augustyn (354–430)*.

² C. Cremona, *Augustyn z Hippony. Rozum i wiara*. Przełożyła M. Serejska-Wróbel. Warszawa 1993, s. 15. Opracowania ogólne dotyczące życia i twórczości św. Augustyna dostępne w języku polskim, które ukazały się po r. 1945: J. Czuj, *Żywoć św. Augustyna*. Warszawa 1952. – E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*. Tłumaczenie Z. Jakimiak. Warszawa 1953. – G. Bardy, *Święty Augustyn. Człowiek i dzieło*. Tłumaczyła Z. Kobylańska. Warszawa 1955. – G. Papini, *Święty Augustyn*. Tłumaczyła A. Brzozowska. Warszawa 1959. – A. Kasia, *Św. Augustyn*. Warszawa 1960. – H. Marrou, *Augustyn*. Tłumaczył J. S. Łoś. Kraków 1966. – A. Trape, *Święty Augustyn. Człowiek – duszpasterz – mistyk*. Przełożył J. Sulowski. Warszawa 1987 (praca zawiera *Polską bibliografię augustyńską do roku 1983*, niestety pełną skandalicznych błędów). – E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Przełożył S. Zalewski. Warszawa 1987 (tu obszerna bibliografia na s. 532–539). – Ch. Dawson, *Formowanie się chrześcijaństwa*. Przełożył J. Marzęcki. Warszawa 1987. – J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*. Przełożyła J. Mrukówna. Warszawa 1988. – B. Altaner, A. Stüber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*. Przełożył P. Pachciarek. Warszawa 1990 (bibliografia na s. 543–588). – P. Brown, *Świat późnego antyku od Marka Aureliusza do Mahometa*. Tłumaczyła A. Podzielną. Warszawa 1991; *Augustyn z Hippony*. Przełożył W. Radwański. Warszawa 1993. – M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres Cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*. Warszawa 1994. – M. Banniard, *Geneza kultury europejskiej V–VIII w.* Przełożyła A. Kuryś. Warszawa 1995.

wspomina początki swojej edukacji, podkreśla szczególnie użyteczność tego, czego się wtedy nauczył (W I, 13)³.

Drugi etap edukacji prowadził *grammaticus*, uczniowie czytali i objaśniali najważniejsze teksty literatury greckiej i rzymskiej.

Aby uczyć się retoryki (trzeci etap edukacji), Augustyn udał się do Kartaginy. Biskup bardzo krytycznie wypowiada się na temat pogańskiego (s sofistycznego) sposobu nauczania retoryki i nazywa go „rzeką piekielną” („*flumen tartareum*”), do której „ludzie wrzucają swoje dzieci razem z pieniędźmi, jakże za udzielane im lekcje trzeba płacić” (W I, 16). Augustyn jest przekonany, że „inaczej [...] należałoby kształcić chłopców”. Własny sposób nauczania sztuki wymowy przedstawi w *De doctrina christiana*, zanim jednak do tego dojdzie, sam przejdzie wszystkie stopnie pogańskiej edukacji i doskonale pozna sofistyczne sposoby kształcenia przyszłych mówców⁴.

Szkoła retoryczna pełniła rolę wyższej uczelni zawodowej. Niekwestionowanym autorytetem w dziedzinie retoryki był Ciceron i dlatego Augustyn wcześniej poznał teoretyczne traktaty rzymskiego mówcy (*De inventione*, *De oratore*, *Orator*)⁵.

Ważnym elementem edukacji przyszłego mówcy były „deklamacje” – ćwiczenia w przygotowywaniu mów na fikcyjne tematy. Dzieliły się one na suasorie (ćwiczenia w przygotowywaniu mów doradczych) i kontrowersje (ćwiczenia w przygotowywaniu mów sądowych). Te pierwsze, jako łatwiejsze, mogły być nauczane wcześniej już przez gramatyka⁶. Kontrowersje spełniały rolę próby generalnej przed samodzielnym wystąpieniem mówcy w prawdziwym procesie. Tworząc deklamacje uczniowie rozwijali własną wyobraźnię, nie tylko wymyślając argumenty „za” i „przeciw”, ale także fikcyjne przesłanki,

³ W ten sposób odsyłam do tekstu *Wyznań św. Augustyna*. Korzystam z wyd.: Św. Augustyn, *Wyznania*. Przełożył, opatrzył posłowiem i kalendarium Z. Kubiak. Warszawa 1987 (z tego wyd. – jeśli nie zaznaczono inaczej – pochodzą cytaty), oraz: St. Augustine's *Confessiones*. T. 1 i 2. Translated by W. Watts. Harvard 1940.

⁴ Nadal aktualna jest znakomita rozprawa S. Truchima *Święty Augustyn a nauki i szkolnictwo starożytne* (Warszawa 1938). Zob. także: S. Abt, *Święty Augustyn jako pedagog*. Kraków 1930. – H. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*. Tłumaczył J. S. Łoś. Warszawa 1969. – K. Rekućka-Bugajska: *Przygotowanie zawodowe w szkole retorycznej Libaniosa*. „Meander” 1984, z. 7–8; *Program greckiej szkoły retorycznej w świetle świadectw Libaniosa*. Jw., 1986, z. 4/5. – A. G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*. Przełożyły M. Stafiej-Wróblewska, E. Sieradzińska. Warszawa 1989 (tu obszerna bibliografia).

⁵ Martianus Capella (*De nuptiis Philologiae et Mercurii* V, 439), który studiował retorykę w Kartaginie niedużo później niż Augustyn, wspomina, że rozprawy te należały do programu nauczania. Gdy przyszedł biskup Hippony miał 19 lat i uczęszczał na trzeci kurs retoryki, program nauczania na ten rok przewidywał lekturę *Hortensjusza*. Zob. Św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym* (4). Przełożyła A. Świderkówna. W: *Pisma filozoficzne*. T. 1. Warszawa 1953. W *Wyznaniach* (III, 4) Augustyn podkreśla rolę *Hortensjusza* w „nawróceniu” przyszłego biskupa. Zob. także J. Sielski, *Wpływ Cycerona na św. Augustyna* („*Hortensjusz*”). Pelplin 1937. Toż w: „Miesięcznik Diecezji Chełmskiej” 1937, nr 7–10. Analiza takich dialogów przyszłego biskupa, jak *Contra academicos*, *De beata vita* czy *De ordine* ujawnia jeszcze inne fascynacje filozoficzne ich autora, przede wszystkim Platonem i Plotynem, choć tylko Cicerona nazywa „*eloquentissimus omnium*”.

⁶ Sugeruje to Kwintylijan w *Kształceniu mówcy* (II, 1, 8). Korzystam z wyd.: M. F. Kwintylijan: *Kształcenie mówcy*. Księgi I, II i X. Przełożył i opracował M. Brożek. Wrocław 1951; *The Institutio Oratoria of Quintilian*. With an English translation by H. E. Butler. Harvard 1958.

na których te argumenty miały być tworzone. Była to niekwestionowana wartość tych ćwiczeń⁷. Rzymskie szkoły na prowincji, szczególnie w Galii i Afryce, kontynuowały ten sposób kształcenia jeszcze długo w erze chrześcijańskiej, dlatego Augustyn również tworzył deklamacje, choć po latach oceniał je bardzo krytycznie (W I, 17).

Negatywny stosunek do deklamacji pojawia się w wypowiedziach wielu rzymskich teoretyków retoryki zajmujących się sposobami kształcenia przyszłych mówców⁸. Potępienie deklamacji było też ważnym elementem walki z wszelkimi przejawami sofistyki w retoryce rzymskiej. W tym nurcie antysofistycznym mieszczą się także wypowiedzi św. Augustyna. Mimo jego negatywnego stosunku do deklamacji James J. Murphy sugeruje, że mogły one wywrzeć olbrzymi wpływ na apologetów chrześcijaństwa i Ojców Kościoła, którzy tak jak biskup Hippony najpierw się ich uczyli, a potem, będąc nauczycielami wymowy, uczyli innych. Pomijając nawet wpływ na technikę narracyjną, jest wielce prawdopodobne, że struktura deklamacji, obejmująca temat, alternatywne rozwiązania (argumenty „za” i „przeciw”), końcowe rozstrzygnięcie, mogła zdeterminować strukturę gatunków stosowanych w działaniach prowadzonych przez Kościół (np. homiletyki, rozpraw polemicznych, pism egzegetycznych)⁹.

Ukończywszy naukę, Augustyn powrócił do Tagaste. Jednak po roku z górą przenosi się do Kartaginy i otwiera tam szkołę retoryki¹⁰. Jakim był nauczycielem i czego uczył przyszły biskup Hippony?

Augustyn, jako nauczyciel wymowy znakomicie obeznany z pismami retorycznymi (i filozoficznymi) Cyceroną, ich treść przede wszystkim wykladał swoim słuchaczom. Jeden z jego uczniów, Fawoniusz Eulogiusz z Kartaginy, kiedy sam został nauczycielem wymowy, pewnego razu, gdy przygotowywał wykład na dzień następny, miał trudności z fragmentem *De inventione*. W nocy przyśnił mu się sen, że Augustyn (który w tym czasie mieszkał w Mediolanie) wyjaśnił mu ten fragment¹¹.

W roku 386 przyszły biskup rezygnuje ze stanowiska nauczyciela retoryki. Bezpośrednim powodem było zapalenie płuc (zob. W IX, 2). Istotną przyczynę należy upatrywać w wewnętrznym kryzysie nauczyciela, narastającym od czasu kontaktów z neoplatonikami i chrześcijanami. Mówi o tym sam Augustyn tak:

Świadomy tego, że na mnie patrzyłeś, postanowiłem cicho, spokojnie wycofać się z jarmarku, na którym sprzedawałem swoją wymowę. [W IX, 2]

⁷ Ślusznie zauważył Hamman (*op. cit.*, s. 111), że tematy ćwiczeń „pozwalają na finezję, dowcip i brawurowe popisy”. W polskiej historii literatury antycznej na związek deklamacji z rozwojem fantazji zwracał już uwagę T. Zieliński (*Po co Homer? Świat antyczny a my*. Wybór i posłowie A. Biernacki. Kraków 1970, s. 156).

⁸ Np. Petroniusz (*O deklamacjach szkolnych*. Przełożył M. Brożek. W zbiorze: *Rzymska krytyka i teoria literatury*. Wybór. Opracował S. Stabryła. Wrocław 1983, s. 75) podkreśla nieprzydatność szkolnych deklamacji w „dorosłym życiu”. Podobnie sądzi Seneka (*Controversiae*. Przełożył S. Stabryła. W: *iw.*, s. 245). Kwintyliian (*Kształcenie mówcy* II, XX, 3) uważa, że tworzenie deklamacji to *matajotechnia*, a więc czynność, „sztuka” daremna.

⁹ J. J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*. Berkeley 1987, s. 40–41.

¹⁰ Zob. Trape, *op. cit.*, s. 62.

¹¹ Zob. Bardy, *op. cit.*, s. 125.

Mimo zerwania z zawodem retora przyszedł biskup nigdy nie zerwie ze sztuką wymowy¹². Zarówno w Cassiciacum, jak i w latach późniejszych Augustyn nigdy nie będzie wrogiem tej sztuki i innych *artes liberales*. W okresie poprzedzającym chrzest były nauczyciel intensywnie pracuje nad wielotomowym dziełem o sztukach wyzwolonych, wzorem była 9-tomowa praca Warrona *Disciplinarum libri*. Augustynowi udało się ukończyć tylko rozprawę o gramatyce (której nawet swój własny egzemplarz później zagubił) oraz — już w Afryce, w r. 389¹³ — ostatnią, szóstą księgę dzieła *De musica* (pozostałe 5 ksiąg zaledwie naszkicował¹⁴).

Niewielkie szkolne kompendia, które w różnych manuskryptach określane są jako prace Augustyna (*De grammatica*, *Principia dialecticae*, *Principia rhetorices*) i zostały zidentyfikowane przez niektórych uczonych jako *principia*, najprawdopodobniej nie są jego autorstwa. Szczególnie interesująca jest historia sporu o autentyczność i źródła teorii opisanej w *Principia rhetorices*.

De rhetorica (Principia rhetorices)

Łaciński tekst tego traktatu dotarł do naszych czasów w kilku rękopisach¹⁵, ale w żadnym z nich nie wspomina się wyraźnie o autorze. W jednym z manuskryptów (*Codex Bernensis 363*) znajduje się napis: *Item Aurelii Augustini de rhetorica*. Interpretacja tego zdania pochłaniała zarówno uczonych z kręgu Kościoła, jak i badaczy świeckich, starających się udowodnić lub podważyć tezę o autorstwie św. Augustyna¹⁶.

Dla wielu autorów uczestniczących w dyskusji nad *De rhetorica* ważniejszym problemem niż kwestia autorstwa były źródła tradycji retorycznej, jaką dziełko to przekazuje. Prawie jednogłośnie badacze wskazują na związki z teorią Hermagorasa z Temnos. Tekst *De rhetorica* może być pomocny przy rekonstrukcji tej — tak słabo znanej — teorii retorycznej¹⁷, której twórcą był

¹² *Ibidem*, s. 116.

¹³ Zob. Św. Augustyn: *O muzyce*. Ks. VI. Tłumaczyła D. Turkowska. W: *Pisma filozoficzne*. T. 6. Warszawa 1954; *Sprostowania* I, 10. W: *O nauce chrześcijańskiej*. — *Sprostowania*. Przełożył J. Sulowski. Warszawa 1979. Na posiedzeniu Towarzystwa Naukowego w Toruniu w dniu 21 XI 1957 S. Srebrny („Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 11 <1959>), s. 104) przedstawił pracę L. Witkowskiego *Traktat św. Augustyna „De musica”*. Referent zauważył: „Celem pracy jest przyswojenie literaturze polskiej traktatu Augustyna *De musica* przez komentowany przekład polski”. Praca Witkowskiego nigdy nie ukazała się drukiem.

¹⁴ Zob. *Sprostowania* I, 5, 4.

¹⁵ Korzystam przede wszystkim z ustaleń O. A. L. Dietera i W. Ch. Kurtha przedstawionych w ich artykule *The De Rhetorica of Aurelius Augustine* („Speech Monographs” 1968, nr 1), w którym zamieścili krytyczne angielskie wydanie *De rhetorica*, poprzedzone ich własnym wprowadzeniem.

¹⁶ Historię sporu o autentyczność tego traktatu szczegółowo referują Dieter i Kurth (*op. cit.*, s. 91 n.).

¹⁷ Jako źródło wiedzy o teorii Hermagorasa wykorzystuje *De rhetorica* m.in. R. Volkman (Die *Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer übersicht*. Berlin 1872). Skrócona polska wersja jego pracy ukazała się — pt. *Wprowadzenie do retoryki* — w tomie: H. Cichocka, J. Z. Lichański, *Zarys historii retoryki. Od początku do upadku cesarstwa bizantyńskiego*. Warszawa 1993.

znakomity retor z II w. przed Chr. Osiągnął on sławę równą Arystotelesowi. Berthold Emrich uważa, że Hermagorasa nauka o statusie „o mały włos nie wyparła retoryki wielkiego filozofa [tj. Arystotelesa]”¹⁸. Nawet przypadkowy czytelnik *De rhetorica* łatwo spostrzeże, jak często autor przywołuje Hermagorasa jako autorytet teorii retorycznej¹⁹. Jest on wymieniany z imienia jako autorytet przy omawianiu następujących elementów doktryny retorycznej: 1) *officium oratoris* (rozdz. 2–3); 2) *thesis et hypothesis* (rozdz. 5); 3) *peristasis (circumstantia) in controversis* (rozdz. 7); 4) *logicae quaestiones* (rozdz. 9); 5) *metalepsis (transumptio)* (rozdz. 10); 6) *aition, synechon, krinomenon* (rozdz. 13); 7) *endoxos* (rozdz. 19)²⁰.

Dieter i Kurth uważają, że tekst *De rhetorica* jest znacznie bardziej niż jakiegokolwiek inne dzieło łacińskie tego czasu nasycony grecką teorią retoryczną. Jak do tego doszło, że pisarz IV czy V w. posiadał wiedzę o szczegółach retorycznej teorii, o której nie ma wzmianek u Cyncerona czy Kwintyliana? Satysfakcjonującej odpowiedzi stara się udzielić Karl Barwick, który przypomina, że dotrwały do naszych czasów świadectwa potwierdzające istnienie szkoły Hermagorasa²¹. Uczonemu udało się odnaleźć kilku retorów, którzy w swoich pismach wspominają „o tych związanych z Hermagorasem”. Cyncero (*Brutus* LXXVI, 263; LXXVIII, 271) wymienia dwóch współczesnych prawników, którzy zdobyli wykształcenie w szkole Hermagorasa. Także Kwintylijan (*Kształcenie mówcy* III, I, 1; III, I, 16; III, V, 4; VII, IV, 4) kilkakrotnie wspomina o „hermagorei”, czyli uczniach Hermagorasa. Możemy przypuszczać, że takie szkoły powstały zaraz po śmierci retora greckiego i że przekazały retoryczną naukę mistrza epoce wczesnego średniowiecza. Barwick jako pierwszy znalazł dowód, że autor *De rhetorica* był hermagoreńczykiem. Oto w rozdz. V traktatu, odróżniając „tezę” od „hipotezy”, swój sąd wspiera autorytetem Hermagorasa, który, jak wiemy, wprowadził to rozróżnienie. Dodaje jednak, że są tacy, którzy potępiali Hermagorasa za ten podział, i że należał do nich m.in. retor Apollodorus. W następnym rozdziale autor broni nauki Hermagorasa przy pomocy pięciu odrębnych argumentów, z których każdy zaczyna się słowami: „*Ad haec nostri*” („Co do tych rzeczy, nasi ludzie [mówią]”). Zaimek „*nostri*” odnosi się do retorów, którzy nie zgadzają się z Apollodorem i są hermagorianami. Barwick, uważa, że *De rhetorica* w prostej linii wywodzi się z teorii Hermagorasa i jest najlepszym znanym źródłem wiedzy o niej. Jeśli przyjąć, że Augustyn jest autorem *De rhetorica*, to prawdopodobnie głównym źródłem jego wiedzy o teorii Hermagorasa była szkoła; wszystko, co pisał, czerpał ze swych notatek, przykładów i argumentów analizowanych w szkole²².

¹⁸ B. Emrich, *Topika i topoi*. Przełożył J. Koźbiał. „Pamiętnik Literacki” 1977, z. 1, s. 254.

¹⁹ W edycji C. Halma (*Rhetores latini minores*. Lipsiae 1863, s. 135–151) na 14 stronicach mamy 15 odwołań do retora greckiego.

²⁰ Zob. Dieter, Kurth, *op. cit.*, s. 93.

²¹ K. Barwick, *Augustine Schrift de rhetorica und Hermagoras von Temnos*. „Philologus” 1961, s. 97–110.

²² Zob. K. Barwick, *Zur Rekonstruktion der Rhetorik des Hermagoras von Temnos*. „Philologus” 1965.

*De doctrina christiana*²³

A. Rozkład materiału

Już sam tytuł dzieła odsłania intencje autora: dostosowanie rzymskiej tradycji retorycznej do potrzeb chrześcijaństwa. Augustyn posłużył się terminem „*doctrina*” w jego klasycznym (pogańskim) znaczeniu („nauka”, „teoria”, a więc zbiór reguł)²⁴.

Pierwsza część traktatu została ukończona w r. 397, część druga, czyli koniec księgi III (rozdz. XXV, 12–XXV, 47) i cała księga IV (często nazywana pierwszym chrześcijańskim podręcznikiem retoryki) w r. 427. Problemem, którym zajmowało się wielu historyków retoryki, było pytanie o spójność tekstu *De doctrina christiana* – wszak między napisaniem części pierwszej i drugiej upłynęło około 30 lat. W rzeczywistości – pisze o tym sam autor – granica przebiega między pierwszymi trzema księgami a księgą IV i podyktowana została nie tyle przerwą w pisaniu, co świadomym rozkładem materiału. Dzieło zawiera rady dla kaznodziei dotyczące treści (*res*) i sposobów ich przedstawienia (*modus quo*) w kazaniu (D IV, I, 1).

Pierwsze trzy księgi poświęcone zostały materii kazań („*modus inveniendi*”): księga I mówi o prawdach dogmatycznych; księga II czasem nazywana bywa księgą semiologiczną, gdyż autor analizuje w niej rodzaje znaków („naturalne i stanowione”)²⁵; w księdze III Augustyn wyjaśnia zasady interpretacji tekstu (pisze m.in. o sensie dosłownym i metaforycznym). Myślą przewodnią pierwszych trzech ksiąg jest przekonanie, że kaznodzieja musi dysponować bogatą wiedzą o języku, który jest dla niego podstawowym narzędziem potrzebnym do zrozumienia *Pisma*. Księgę IV otwiera cytat z księgi I, w którym Augustyn przypomina podział na dwa modusy. Redukuje on klasyczny podział na pięć etapów pracy nad mową (*inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria*, *actio*) do dwóch: *modus inveniendi* – *inventio* (*res*) i *modus proferendi* – *elocutio*, *memoria*, *actio* (*modus quo*), w sposób pełny zajmuje się elokucją, o dwu pozostałych etapach tylko wspomina, całkowicie pomija *dispositio*²⁶.

²³ Korzystam z następujących wydań tekstu: Święty Augustyn, *De doctrina christiana. / O nauce chrześcijańskiej*. Tekst łacińsko-polski. Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył J. Sulowski. Warszawa 1989. Wydanie to zawiera, niestety, wiele nieścisłości, związanych przede wszystkim z przekładem terminologii retorycznej. Na wady przekładu Sulowskiego zwrócił wcześniej uwagę A. Czyż (*Retoryka księdza Baki*. W zbiorze: *Retoryka a literatura*. Wrocław 1984, s. 188). Dlatego polską wersję *De doctrina christiana* porównywałem z wyd.: Saint Augustine, *On Christian Doctrine*. Translated, with an Introduction, by D. W. Robertson. New York 1958. – S. Aureli Augustini, *De doctrina christiana*. Liber Quartus. A Commentary, with a Revised Text, Introduction and Translation by Th. Sullivan. Washington 1930 (z tego wyd. pochodzi cytat na s. 114). – Do tekstu *De doctrina christiana* odsyłam skrótem D.

²⁴ Występuje ono np. u Cyserona (*De oratore* I, 48, 208). Zob. też G. A. Press, *Doctrina in Augustine's „De doctrina christiana”*. „Philosophy and Rhetoric” 1984, nr 2.

²⁵ Zob. B. D. Jackson, *The Theory of Signs in St. Augustine's „De doctrina christiana”*. „Revue des Études Augustiniennes” XV (1969). – R. Simone, *Semiotyka Augustyńska*. Opracował J. Sulowski. W zbiorze: *Studia z historii semiotyki*. T. 2. Wrocław 1973. – J. Sokolski, *Barokowa księga natury. O europejskiej symbolografii wieku siedemnastego*. Wrocław 1992. – U. Eco, *Sztuka i piękno w średniowieczu*. Przełożyli M. Olszewski, M. Zabłocka. Kraków 1994, s. 98–101.

²⁶ Sullivan (*ed. cit.*, s. 45) słusznie zauważyła, że wagę dwuczłonowego podziału (na „*res*” i „*modus quo*”) Augustyn podkreślił poprzez: I. użycie figur retorycznych wydobywających kontrast

Taki podział traktatu i zastosowane proporcje między jego częściami (Augustyn najwięcej miejsca poświęca inwencji) ma swe głębokie uzasadnienie w antycznej tradycji retorycznej. Przypomnijmy, Arystoteles w księdze III *Retoryki* pisze:

W opracowaniu dotyczącym sztuki wymowy należy więc uwzględnić trzy punkty: po pierwsze – źródła, z których mamy czerpać argumenty [w oryginale jest „*pisteis*”, ale retorowi chodzi prawdopodobnie o „*heuresis*” (łac. *inventio*)], po drugie – problematykę stylu [„*leksis*” (łac. *elocutio*)] i po trzecie – należyty układ poszczególnych części mowy [„*taksis*” (łac. *dispositio*)]. [1403b–5]²⁷

Stagiryta pierwsze dwie księgi *Retoryki* poświęca omówieniu inwencji, a ostatnią dzieli pomiędzy *elocutio* i *dispositio*, przy czym 12 pierwszych rozdziałów to „*leksis*”, a ostatnie 6 to „*taksis*”. Cyceon i Kwintylian także podkreślają większą wagę *inventio* i *elocutio* (aczkolwiek nie pomijają innych części, jak robi to Augustyn) i o tych dwu piszą najczęściej²⁸.

Na początku księgi IV (I, 1) *De doctrina christiana* Augustyn przypomina, że ponieważ trzy pierwsze księgi dzieła poświęcił już „wynajdywaniu”, to obecnie zajmie się „wygłaszaniem”. Dalej następuje część, którą umownie możemy nazwać: „argument *a fortiori*”:

przy pomocy sztuki oratorskiej można przekazywać zarówno prawdę, jak i fałsz. Kto więc ośmieli się twierdzić, że prawda powinna zostawić bezbronnymi swoich obrońców w obliczu kłamstwa? [D IV, II, 3]

Argument ten zbudowany został na schemacie rozumowania: „Jeżeli *X*, to tym bardziej *Y*”. Augustyn posłużył się jedną z postaci tego argumentu: Jeżeli „*X* – mniejsze” (poganie, sofiści posługują się retoryką, aby kłamać), to tym bardziej „*Y* – większe” (chrześcijanie powinni posługiwać się sztuką wymowy, aby głosić prawdę). Stosując ten argument w *exordium* biskup postąpił zgodnie z najlepszymi zasadami rzymskiej retoryki²⁹. W toczonej przez chrześcijan wielkiej debacie nad kwestią: przyjąć czy odrzucić retorykę (spór o sztukę wymowy był tylko częścią dyskusji o *sapientiae mundi*) – Augustyn wyraźnie opowiada się za tym, aby nie rezygnować z retoryki tylko dlatego, że pochodzi od pogan.

między członami: 1) *poliptoton*: „*intellegenda [...] intellecta*” i 2) *homoiooteleuton*: „*modus inveniendi [...] sunt, [...] modus proferendi [...] sunt*”; II. podobną liczbę sylab w częściach okresu retorycznego.

²⁷ Arystoteles, *Retoryka*. – *Poetyka*. Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył H. Podbielski. Warszawa 1988.

²⁸ W *De oratore* rozkład materiału jest taki, że księga II poświęcona jest *inventio*, *dispositio* i *memoriae*, a księga III – *elocutio* i *actio*. Ale w obu tych księgach, i to warte jest podkreślenia w związku z dziełem Augustyna, ponad 2/3 miejsca zajmuje dyskurs o *inventio* i *elocutio*. Kwintylian w *Kształceniu mówcy* problematyką *inventio* zajmuje się w księgach III–IV; księgę VII poświęca *dispositio*, a księgi VIII–IX – *elocutio*. Autor *Retoryki dla Herenniusza* w dwóch pierwszych księgach i części księgi III zajmuje się zagadnieniami *inventio*, w dalszej części księgi III omawia *dispositio*, *pronuntiatio* i *memoriae*, a księgę IV wypełnia *elocutio*.

²⁹ Zob. *Ad Herennium* (I, IV, 6) i Cyceona *De inventione* (I, XII, 20). Interesująco o kłamstwie w retoryce św. Augustyna pisze C. J. Swearingen w pracy: *When the Rhetor Lies: Augustine's Critique of Mendacity*. W: *Rhetoric and Irony. Western Literacy and Western Lies*. New York – Oxford 1991.

B. *Facilitas*

Na początku księgi IV *De doctrina christiana* św. Augustyn definiuje sztukę wymowy poprzez wyliczenie umiejętności, które powinien opanować mówca, aby osiągać sukcesy. Teoretyk retoryki chrześcijańskiej podaje sposoby, dzięki którym mówca kościelny może osiągnąć większą sprawność, a jego mowa spełni podstawowy swój cel³⁰. Definicja, w której pojawiają się zarówno „reguły”, jak i „ćwiczenia”, wyraźnie nawiązuje do antycznej tradycji retorycznej. Tak np. autor *Retoryki dla Herenniusza* uważa, że mówca może osiągnąć sprawność oratorską dzięki trzem sposobom: teorii („ars”), naśladowictwu („imitatio”) i ćwiczeniom („exercitatio”)³¹.

Kwintylian przypomina, że mówcy greccy „sprawność” nazywają „eksis”, i uważa, że podstawą jej są „stylistyczne ćwiczenia pisemne” („scribendo”), „lektura autorów” („legendo”) i „praktyka krasomówcza” („dicendo”). Dopóki mówca jest na drodze do osiągnięcia niezawodnej sprawności („facilitatem”), „musi obcować tylko z najlepszymi autorami i czytać raczej wiele rzeczy niż wielu autorów” (*Kształcenie mówcy* X, I, 59).

Aby zostać doskonałym mówcą, należy połączyć wiedzę z ćwiczeniami, ćwiczenia z wrodzoną zdolnością, a do zdolności przyłączyć wprawę w wymowie.

B. 1. *Praecepta*

Św. Augustyn w księdze II *De doctrina christiana* po rozważaniach na temat dialektyki przechodzi do uwag o regułach wymowy:

Istnieją [...] pewne zasady [*praecepta*] dotyczące przedmiotu [...], zwanego wymową [*eloquentia*]. One same są prawdziwe, choć za ich pomocą można przekonywać i o rzeczach fałszywych. Ponieważ jednak stosuje się je do prawdziwych, winę ponosi nie sam przedmiot, ale przewrotność tych, którzy źle się nim posługują. [D II, XXXVI, 54]

Występując w obronie „neutralności” zasad retoryki Augustyn wpisuje się w nurt rozważań antycznych teoretyków i praktyków sztuki wymowy. Arystoteles bronił retoryki wykorzystując w argumentacji analogię:

zarzut, że można komuś wyrządzić wielką krzywdę posługując się złośliwie potęgą wymowy, można by postawić również wszystkim innym dobrom z wyjątkiem cnoty, i to dobrom najbardziej pożytecznym, takim jak: zdrowie, siła, bogactwo, umiejętność dowodzenia wojskiem. Ich uczciwe wykorzystanie może przynieść najwyższy pożytek, nieuczciwe natomiast – najbardziej zaszkodzić. [*Retoryka* 1355b–5]

Również Izokrates uważał, że nie należy krytykować zasad retoryki, lecz tych, którzy dopuszczają się oszustw w mowach i posługują się wymową w sposób niemoralny. Wykazywał, że tak samo można oskarżać bogactwo,

³⁰ Ponieważ w wersji łacińskiej, którą podał Sulowski, „zgubiono” ważny termin retoryczny, przytaczam tę, którą przedrukowała Sullivan (*ed. cit.*) „*Sed quaecumque sunt de hac re observationes atque praecepta, quibus cum accedit in verbis plurimis ornamentisque verborum exercitationis linguae solertissima consuetudo, fit illa quae facundia vel eloquentia nominantur*” (IV, III, 4; podkreśl. M. S.).

³¹ Zob. *Ad Herennium*. Przełożył S. Stabryła. W zbiorze: *Rzymska krytyka i teoria literatury*, s. 131–132.

siłę i odwagę, a przecież byłoby rzeczą niewłaściwą przenosić zło ludzi na rzeczy³².

Mniej przekonująco bronił retoryki Kwintyliian (*Kształcenie mówcy* II, 16, 10), ale wynikało to z jego koncepcji mówcy, który jako człowiek prawy („*vir bonus*”) nigdy nie wykorzysta tej sztuki w złym celu.

Augustyn traktuje zasady i reguły wymowy przede wszystkim jako znaki naturalne „odkryte przez ludzi”, a nie konwencjonalne – ustanowione przez człowieka (zob. D II, XXXVI, 54). Na pytanie: skąd się wzięły przepisy retoryki? – biskup odpowiada zgodnie ze swym światopoglądem: pochodzą od Boga (podobnie jak reguły dialektyki i matematyki) (D IV, VII, 21). Augustyn zdaje się chrystianizować poglądy Cycerona, który w *De oratore* (I, XXXII, 146) pisał, że najpierw istnieli ludzie wymowni naturalnie, sami z siebie („*sponte homines eloquentes*”), a dopiero potem dzięki kodyfikacji tych osiągnięć powstały reguły, a więc: „*esse non eloquentiam ex artificio, sed artificium ex eloquentiam natum*”. U Augustyna ludzie są wymowni dzięki działaniu Boga i dlatego „zasady te odkrywa się u pisarza zesłanego przez Stwórcę” (np. proroka Amosa) (D IV, VII, 21).

Stosunek Augustyna do reguł retorycznych ma charakter czysto użytkowy, idąc śladami Cycerona³³ podkreśla on, że sztuki wymowy należy uczyć się jak najwcześniej:

кто tej sztuki nie nauczy się szybko [tj. w jak najmłodszym wieku], ten w pełni już nigdy jej nie nabędzie. [D IV, III, 4]

Jednocześnie biskup uważa, że uczenie się samych reguł przez człowieka „dojrzałego i poważnego” to strata czasu, nie powinien on chodzić do szkół retorycznych (które prowadzone były przede wszystkim przez sofistów):

tym bardziej zachęcam go do czytania [*legendos*], słuchania [*audiendos*] i naśladowania w ćwiczeniach [*exercitatione imitandos*] ludzi elokwentnych, im bardziej odradzam mu uczęszczanie na lekcje nauczycieli retoryki [*magistris artis rhetoricae*]. [D IV, V, 8]

Negatywny stosunek biskupa do nauki retoryki wynikał z tego, że od czasów Tyberiusza oratorstwo zostało zdegradowane do „teatralnej deklamacji”. Retorzy coraz bardziej zamykali się w murach szkół, gdzie ich metody i sposoby nauczania, powierzchowne i nie mające nic wspólnego z rzeczywistością, ulegały coraz większemu skostnieniu. Kwintyliian i Tacyt przyczynili się do odnowy retoryki, ale ich wpływ na rozwój oratorstwa nie był tak duży jak sofistów. Nie ma w tym więc nic dziwnego, że Augustyn, czując głęboką niechęć do retoryki swoich czasów, odwołuje się do Cycerona.

Dylemat, który zawarty jest w całej historii estetyki: *ingenium* czy *praecepta* (*ars*), Augustyn rozstrzyga zgodnie z rzymską tradycją retoryczną wyznaczoną przez Cycerona (*De oratore*) i Kwintyliana³⁴.

jeżeli którykolwiek z tych czynników ma być całkowicie pozbawiony drugiego, to naturalne zdolności nawet bez nauki będą mogły niejedno osiągnąć, ale nauka bez nich nie będzie miała żadnego skutku. [D II, 19, 2]

³² Zob. J. Macjon, *Ślady sofistycznej teorii względności dobra w pismach Izokratesa*. „Meander” 1980, z. 3, s. 102. — W. R. Johnson, *Isocrates Flowering: The Rhetoric of Augustine*. „Philosophy and Rhetoric” 9 (1976), nr 4.

³³ Zob. Cycerona *De oratore* (III, XXXVI, 146).

³⁴ Autor *Kształcenia mówcy* posługuje się opozycją *natura – doctrina*.

Jeśli przyszły kaznodzieja nie ma wrodzonego talentu, to sama praca włożona w przyswojenie reguł nie przyniesie spodziewanych efektów (D IV, III, 4). Szczególne znaczenie wrodzonych zdolności (*ingenium*) w opozycji do reguł (*praecepta*) biskup Hippony przypomina niejednokrotnie, czasem jego stwierdzenia zdają się mieć charakter ogólny dotyczący wszystkich sztuk:

Ita plerumque citius ingeniosus videt non esse ratam conclusionem, quam praecepta eius capit, tardus autem non eam videt, sed multo minus, quod de illa praecepitur. [D II, XXXVII, 55; podkreśl. M. S.]

Opozycja między *ingeniosus* a *tardus* wyznacza krąg czytelników, do których Augustyn adresuje swój traktat. I choć, jak każdy nauczyciel, chciałby mieć jak najwięcej zdolnych uczniów, którzy przyczynialiby się do chwały Kościoła, to jednak i ci mniej zdolni mają do odegrania swoją rolę jako kaznodzieje, wystarczy tylko, aby dobrze żyli. Augustyn potępia kaznodzieję, który „*dicat bene, vivit male*”, *ingenio* przeciwstawia *moribus aliena* i uważa, że ten, który żyje inaczej, niż głosi, jest „złodziejem słów” (D IV, XXIX, 62).

Biskup Hippony tworząc ideał mówcy chrześcijańskiego nawiązuje do tradycji ideału rzymskiego (*vir bonus*), który „usiłuje pracować według wskazań zdrowej nauki, czyli nauki chrześcijańskiej”. Tym samym Augustyn zdecydowanie zwalcza ideał mówcy obowiązujący w ramach drugiej sofistyki (zerwanie więzi między życiem mówcy a prawdami, jakie głosi; sofista jest „do wynajęcia” w każdej sprawie). Nie ukrywa, że tworząc „nową retorykę” buduje ją na nowej teorii antropologicznej, zdeterminowanej przez myśl chrześcijańską.

B. 2. *Exercitatio*

Autor *De doctrina christiana* uważa, że przyszły kaznodzieja powinien jednocześnie ćwiczyć się „w pisaniu [*scribendi*], dyktowaniu [*dictandi*]³⁵ albo wreszcie w przemawianiu [*dicendi*] i wyrażaniu własnych myśli zgodnie z zasadami wiary [*fidei regulam*] i pobożności” (D IV, III, 4).

W ten sposób Augustyn jeszcze raz przypomina składniki sprawności kaznodziejskiej, ale o samych ćwiczeniach (pisemnych) nie pisze prawie nic, tak jakby były one powszechnie znane, a wspomnianie o nich było stratą czasu. Zakres ćwiczeń pisemnych omawia np. Kwintylijan. Jego zdaniem, przyszły mówca powinien zajmować się: przekładem „greckich tekstów na język łaciński”; parafrazowaniem łacińskich utworów poetyckich i mów; opracowywaniem „własnych rzeczy w kilku różnych odmianach” (*Kształcenie mówcy* X, V, 2–9; podkreśl. M. S.). Do takiej metody pracy Augustyn prawdopodobnie nie zgłaszał zastrzeżeń, wyraźnie tylko określał materiał do ćwiczeń, miał go tworzyć teksty „kanoniczne”.

B. 3. *Imitatio*

Pisząc podręcznik retoryki dla chrześcijańskiego kaznodziei Augustyn musiał powiedzieć swoim czytelnikom, co zapewnia większą skuteczność

³⁵ Zawilosci związane ze znaczeniem terminu „*dictandi*” precyzyjnie wyjaśnia J. Ziomek w artykule *Genera scribendi* (opracowała J. Abramowska. „Pamiętnik Literacki” 1992, z. 1, s. 124. Przedruk w: *Prace ostatnie. Literatura i nauka o literaturze*. Warszawa 1994, s. 302).

w głoszeniu „słowa Bożego”: nauka reguł czy naśladownictwo autorytetów (*praecepta – imitatio*). W argumentacji biskup posłużył się analogią między dziećmi zaczynającymi mówić a uczącymi się sztuki kaznodziejskiej chrześcijanami:

ponieważ dzieci nie zaczynają mówić inaczej niż przez naśladowanie mowy otoczenia, dlaczego nie można by było zostać oratorem nie ucząc się wcale pojęć retoryki [*eloquendi arte*], a jedynie zadawalając się czytaniem, słuchaniem i [...] naśladowaniem przemówień oratorów? [...] znamy wielu ludzi, którzy nie ucząc się zasad retoryki [*praeceptis rhetoricis*], są o wiele wymowniejsi niż niektórzy, co się jej uczyli. [D IV, III, 5]

Augustyn zaleca wyciągnięcie ostatecznych konsekwencji z naśladownictwa – wygłaszanie cudzych tekstów (D IV, XXIX, 62). Zdaje sobie sprawę, że taki sposób postępowania jest bardzo pożyteczny („*utile*”), ale powoduje, że w Kościele „nie ma wielu doktorów [tj. ludzi wykształconych]” („*nec multi magistri*”).

Kolejny ważny problem to wskazanie źródeł, które dostarczyłyby wzorów do naśladowania. Augustyn nie ma wątpliwości, że naśladować należy księgi kanoniczne i pisarzy kościelnych (D IV, III, 4). Takie studia przynoszą podwójną korzyść: poznanie „tekstów kanonicznych” i dzięki temu przyswojenie zasad retoryki.

C. *Officia oratoris*

Augustyn w *De ordine* (II, XII, 38) definiuje retorykę poprzez zestawienie z dialektyką. Sztuka wymowy jest częścią dialektyki, ale różni się od niej tym, że nie jest nauką tak „czystą” jak sama dialektyka (której celem jest: nauczyć). Dowody pierwszej są prawdopodobne, drugiej – prawdziwe. Celem retoryki jest przekonać ludzi przy pomocy „przyjemnych” środków perswazji, aby zmięrzali ku własnemu pożytkowi. Głosząc taki pogląd Augustyn jest kontynuatorem najlepszych tradycji antycznej retoryki (Arystotelesa, Cicerona, Kwintyliana). Według Arystotelesa celem retoryki jest odkrywanie „tego, co przekonujące”, a może tego dokonać tylko ten, „kto jest zdolny do logicznego wnioskowania oraz do analizy ludzkich charakterów, cnót i, po trzecie, doznawanych uczuć” (*Retoryka* 1356a–20).

W retoryce rzymskiej obowiązki idealnego mówcy kilkakrotnie opisał Ciceron³⁶. Z kolei Kwintylian podsumowując jeden z nurtów retoryki zauważył, że „zadanie wymowy polega już to na przekonywaniu [*persuadendo*], już też na przemawianiu w sposób zdolny przekonać [*dicendo apte ad persuadendum*]” (*Kształcenie mówcy* II, XV, 3).

Obowiązki retora opisuje Augustyn ogólnie w księdze IV *De doctrina christiana* – aż trzykrotnie. Najpierw w rozdziale IV, 6, gdy pisze o uczniach i nauczycielach („*tractator et doctor*”) zajmujących się poznawaniem *Pisma świętego*, stwierdza, iż powinni oni „wymową godzić skłóconych [*conciliare*], pobudzać opieszłych [*erigere*], nieświadomych uczyć, jak mają postępować oraz czego oczekiwać [*intimare*]”.

³⁶ Zob. np. Ciceron, *O najlepszym rodzaju mówców* (I, 3). Przełożył J. Korpanty. W zbiorze: *Rzymska krytyka i teoria literatury*, s. 191–192.

Biskup przywołał tradycyjne *officia oratoris* wywodzące się od Arystotelesa i zaakceptowane przez Cyserona i Kwintyliana³⁷. Mówca chrześcijański, według Augustyna, może pouczać („*docere*”, „*intimare*”) słuchaczy poprzez prostą wypowiedź („*narratione*”) i dowodzenie (sylogistyczne, w retoryce entymematyczne) („*documentis adhibitis ratiocinandum est*”). Odpowiedni do tego jest styl prosty („*genus submissum*”). Gdy chce się słuchaczy poruszyć („*movere*”, „*erigere*”), wtedy trzeba zastosować „zakłęcia, groźby, zachęty, ostrzeżenia przed karą oraz wszelkie środki zdolne poruszyć umysł [...]” (D IV, IV, 6), a najodpowiedniejszy do tego jest styl wzniosły (*genus sublime*). W wyjaśnianiu obowiązków oratora znaczące jest pominięcie przez „doktora łaski” *conciliare*. Pisząc tylko o dwu powinnościach mówcy, Augustyn nawiązuje do podziału na *res* i *modus quo*, tworzą one dwie pary: *docere* (*intimare*) dotyczy *rei*, *movere* zaś – *modus quo*. Długie trwanie w dziejach retoryki takiej klasyfikacji środków przekonywania zdaje się potwierdzać Cyseron w *De oratore* (II, XXVII, 115)³⁸. Mimo że powszechnie przyjęło się wyróżnianie trzech powinności mówcy, to jednak ten podział na dwa ich rodzaje jest wcześniejszy i chyba bardziej logiczny.

Do powinności mówcy Augustyn powraca w rozdziale XII, 27:

Pewien orator [Cyseron] wyraził się, i należy mu w tym przyznać rację, że do obowiązków mówcy należy: „uczyć, zachwycać i wzruszać [*ut doceat, ut delectet, ut flectat*]”. W dalszych słowach dorzucił: „uczyć – obowiązek; zachwycać – przyjemność; wzruszać – osiągnięcie”.

Po raz trzeci o obowiązkach oratora Augustyn wspomina w rozdziale XVII, 34. Poucza przyszłego mówcę kościelnego, że jako ten, „który usiłuje przekonać o tym, co dobre”, nie powinien odrzucać żadnego z trzech elementów perswazji („*ut doceat, ut delectet, ut flectat*”). Biskup w swym wykładzie obowiązków oratora, jasno odróżniając każde z zadań, jednocześnie pokazuje ich wspólny udział w przekonywaniu słuchaczy, zależność między nimi opisuje jako postępowanie geometryczne (D IV, XIII, 29). W doktrynie retorycznej Augustyna pierwszy obowiązek jest konieczny („*docere necessitatis est*”); sprawianie przyjemności zostało podporządkowane nauczaniu i nie jest konieczne („*neque delectare necessitatis est*”); również „nie zawsze zachodzi konieczność wzruszania” („*flectere necessitatis non est*”), jednak na „cóż [...] zdadzą się dwa wspomniane efekty, jeśli zabraknie trzeciego?” (D IV, XII, 28).

Głównym i koniecznym obowiązkiem oratora jest nauczanie o prawdzie i dlatego musi się on starać o zachowanie jasności³⁹ wyводу nawet za cenę przekraczania reguł gramatyki:

prawdziwi nauczyciele [*boni doctores*] powinni troszczyć się bardzo o przekazywanie nauki, to jeżeli w łacinie klasycznej [*latinum*⁴⁰] jakiś termin jest zbyt niejasny i dwuznaczny, natomiast w języku potocznym jest używany jasny i dokładny, niech stosują termin ludowy, jakim zwyczajowo posługują się ludzie prości. [D IV, X, 24]

³⁷ Zob. Sullivan, *op. cit.*, s. 54.

³⁸ Do podziału na dwa rodzaje środków przekonywania Cyseron odwołuje się w innym miejscu tego dzieła (*De oratore* II, LXXVII, 310), podobnie w *Brutusie* (XXIII, 89).

³⁹ Zob. M. Nagnajewicz, *Jasność stylu w rzymskiej teorii retorycznej*. „Meander” 1958, z. 9.

⁴⁰ Autor *Ad Herennium* uważa, że najbardziej odpowiedni styl retoryczny powinien się odznaczać trzema właściwościami: wytwornością (*elegantia*), kompozycją artystyczną (*compositione*) oraz okazałością (*dignitate*). Zob. *Rzymska krytyka i teoria literatury*, s. 142–143. Cysero (*Orator* XXIII, 79) zdaje się łączyć *latinitas* ze spójnością mowy: „*sermo purus erit et Latinus, dilucide planeque dicitur*”. Zob. też *De oratore* III, XI, 40.

Poprawność wystąpienia (*integritas*) tak chwalona przez sofistów, którzy doprowadzili ją do pedantycznej przesady, została przez Augustyna uproszczona. Stwierdzenie, że poprawność może zostać poświęcona na rzecz jasności (*evidentia*) wyводу, daje się tłumaczyć dwojako: sprzeciwem wobec nadmiernej poprawności sofistów i jako znak czasów, w których od kaznodziei chrześcijańskiego nie tyle żądano elegancji, co prawdy. Pamiętajmy jednak, zwrócił już na to uwagę Charles S. Baldwin⁴¹, że Augustyn jest bardziej radykalny w swoim programie teoretycznym niż w praktyce literackiej, w której przekładanie jasności nad poprawność należy do przypadków szczególnych, a nie do codziennej praktyki.

Gdy mówca naucza, przedmiotem jego wykładu jest *res*, metodą – dowodzenie retoryczne, a styl stosować musi prosty. Dwie pozostałe powinności kaznodziei dotyczą *modus quo*, metodą jest wtedy oddziaływanie na emocje, a przydatne okazują się style: średni i wzniosły. Drugi obowiązek oratora wymaga od niego więcej „sztuki” w dostosowywaniu wystąpienia do jak największej, a przez to bardzo zróżnicowanej, grupy słuchaczy (D IV, XI, 26; IV, XIV, 29; IV, XIV, 30). „Przyjemna przemowa” to tylko środek, dzięki któremu kaznodzieja doprowadza swoich słuchaczy do poznania prawdy (D IV, XI, 26).

Trzecim obowiązkiem mówcy kościelnego jest poruszenie słuchaczy (D IV, XIII, 29).

D. *Decorum*

Augustyn zapewnia swoich czytelników, że jeśli każdy z nich „będzie postępował na leżycie, słusznie [*apte et convenienter*], może zostać nazwany elokwentnym, choćby słuchacze nie zgadzali się z nim (D IV, XVII, 34; podkreśl. M. S.). Ważną rolę w teorii i praktyce retorycznej wyznacza Augustyn pojęciu określanemu terminem „*aptum*” („*decorum*”), po grecku: „*prepon*”.

Zarówno dla Arystotelesa, jak i jego następców skuteczność wystąpień ściśle powiązana jest ze stosownością:

mowa nie spełnia swego zadania, jeśli jasno nie przedstawia myśli. Jej styl nie może być ani przyziemny, ani zbyt wyniosły, ale stosowny [do jej przedmiotu]. [*Retoryka*, 1404b]

Cycon podsumował doktrynę stosowności m.in. w *Mówcy* (XXVI, 123–124)⁴².

Augustyn znakomicie połączył – zauważyła to już Therese Sullivan⁴³ – Cyconera rozważania o stylach z obowiązkami oratora i ideałem mówcy, dzięki temu jego wykład stał się bardziej zrozumiały i czytelny niż wywody retora rzymskiego:

Być elokwentnym [wymownym] znaczy umieć przemawiać, by nauczać o sprawach drobnych stylem prostym, aby zachwycać omawiając zagadnienia średniej miary stylem umiarkowanym i aby wzruszać wykładając rzeczy wielkie stylem wzniosłym”. [D IV, XVII, 34]

⁴¹ Ch. S. Baldwin, *Medieval Rhetoric and Poetic (to 1400)*. Gloucester 1959, s. 65.

⁴² Zob. M. Nagnajewicz, *Stosowność i ozdobność stylu w teorii Cyconera i Kwintyliana*. „Meander” 1965, z. 2–3.

⁴³ Sullivan, *op. cit.*, s. 121.

Zarówno wywody Cycerona, jak i Augustyna opierają się na przekonaniu podkreślającym związek stylów wypowiedzi z obowiązkami mówcy.

E. *Genera*⁴⁴ *dicendi*

Rozpoczynając naukę o stylach Augustyn zaznacza, że chociaż mówca chrześcijański powinien się zajmować „zagadnieniami wielkimi, nie może ich ustawicznie omawiać stylem wzniosłym” (D IV, XIX, 38). W zależności od tego, jaki cel postawił sobie kaznodzieja, może on mówić różnymi stylami o tym samym zagadnieniu (D IV, XIX, 38).

Nauczyciel mówców chrześcijańskich pamięta, że Cyceron wymienił trzy style w odniesieniu do pogańskich „spraw publicznych” („*causis forensibus*”), oni zaś powinni je stosować do przedmiotu, który zawsze jest „wieczny” i „wielki” (D IV, XVIII, 35). Nauka o stylach odsyła nas do rodzajów wymowy (nie należy zapominać, że łączy się również z „obowiązkami mówcy”). Jak pamiętamy, Arystoteles podzielił wymowę na trzy rodzaje: „doradczy [polityczny], sądowy i popisowy” (*Retoryka*, 1358b 5). Każdemu z tych rodzajów odpowiada inny aspekt czasu: wymowie doradczej – czas przyszły, sądowej – przeszły, a popisowej – teraźniejszy. Zdaje się nawiązywać do tego podziału Augustyn, gdy zaznacza:

[*Pismo święte* nie głosi nic innego] jak tylko wiarę katolicką odnoszącą się do rzeczy przyszłych, teraźniejszych i przeszłych. O przeszłych opowiada [*praeteritorum narratio* – odpowiada to Arystotelesowskiemu „*genos dikainikon*”], przyszłe zapowiada [*futurorum praenuntiatio* – „*genos symboleutikon*”], teraźniejsze ukazuje [*praesentium demonstratio* – „*genos epideiktikon*”]. [D III, X, 15]

Jeśli taka interpretacja jest poprawna, to rada Augustyna, choć zawoalowana, jest czytelna: skoro w *Piśmie św.* są trzy rodzaje wymowy, to mówca kościelny musi na nich poprzestać i nie powinien tworzyć nowego, czwartego rodzaju – kościelnego.

E. 1. *Genus submissum*

Jako przykład stylu prostego Augustyn przytacza fragmenty *Listu św. Pawła do Galatów*. Therese Sullivan twierdzi, że podane przez biskupa przykłady wskazują na dwie cechy stylu prostego: 1) codzienność, zwykłość (naturalność), 2) argumentacyjny charakter. Obie te cechy łączy w sobie grecki termin „*dialegestai*”⁴⁵. Najlepsi rzymscy retorzy dowodzili, że styl prosty doskonale nadaje się zarówno do prostego opowiadania (*narratio*), jak i do logicznej perswazji. Tak np. autor *Ad Herennium* (IV, X, 14) pisze o stylu prostym, że „zniża się do zwykłego języka codziennego [*id quod ad infimum et cotidianum sermonem demissum est*]”. Potwierdzeniem użycia stylu prostego do logicznego wywodu jest przykład, który Cyceron wybrał z własnej twórczości (*Pro Caecina*), wyjaśnia to w *Mówcy* (XXIX, 102). Jednocześnie jest świadomy różnicy między użyciem stylu prostego przez dialektyka i przez oratora (*Mówca XXXIII*, 117).

⁴⁴ Wieloznaczność terminu „*genus*” w sztuce wymowy precyzyjnie wyjaśnia Ziomek (*op. cit.*, s. 116).

⁴⁵ Sullivan, *op. cit.*, s. 128.

Biskup Hippony przywoływane przykłady stylu prostego wykorzystuje do kilku celów: 1) jako ilustrację prostego opowiadania (*narratio*), 2) jako wzory sposobów dowodzenia i odpierania zarzutów (*argumentatio* i *refutatio*), 3) jako pretekst do rozważań o pamięci. Biskup traktuje pamięć jako jedną z pięciu części tradycyjnej retoryki, w której wyróżnia dwa rodzaje „pamięci”: *memoria rerum* i *memoria verborum*⁴⁶. Sofiści uprawiali tylko tę drugą – *memoria verborum*. Augustyn pisząc o porządku argumentacji ma na myśli „pamięć rzeczy” (o „pamięci słów” pisze w rozdz. XXIX). Przypomina przyszłemu mówcy, że „jest rzeczą wskazaną, żeby odpowiedzieć na wszystkie możliwe zarzuty, jakie się nasuną” [D IV, XX, 39].

Jeśli któryś zostanie pominięty (zapomniany), będzie to błąd w sztuce i klęska kaznodziei, bo ktoś źle usposobiony „odejdzie nie przekonany, jak należy”. Uwagi Augustyna o konieczności wyjaśnienia wszystkich zarzutów współbrzmia z rozważaniami Cycerona (*De inventione* I, XXII, 32) o właściwościach *partitio*. Rzymski teoretyk wymowy wyjaśnia, że druga z części *partitio* powinna być: zwięzła (*brevitas*), skończona (*absolutio*) i mała (*paucitas*). Druga z tych właściwości jest tu ważna, mówca powinien przedstawić wszystkie punkty sporu, pominięcie któregoś jest uważane za poważny błąd („*vitiosissimum ac turpissimum est*”). Podsumowując rozważania o stylu prostym, Augustyn koncentruje się przede wszystkim na jego funkcji argumentacyjnej (dowodzenie i odpieranie zarzutów) (D IV, XX, 39). Mowy głoszone w stylu prostym to tylko pierwszy etap oddziaływania mówcy na słuchaczy, zmieniały one często dotychczasowe „życie wielu osób” (D IV, XXIV, 54). Ale aby nawróceni „wypełniali poznane obowiązki”, kaznodzieja musi uciec się do stylu wzniosłego.

E. 2. *Genus grande*

Pojawiające się w literaturze poświęconej historii stylów wypowiedzi przeciwstawienie stylu niskiego jako dialektycznego stylom średniemu i wzniosłemu jako typowo retorycznym jest chyba zbyt skrajne. Wszystkie style są retoryczne⁴⁷, choć z różnym nasileniem występują w nich elementy dowodzenia rodem z dialektyki. Tym, co może odróżniać styl średni od wzniosłego, jest występowanie w pierwszym figur słów, a w drugim figur myśli, co nie oznacza, że w stylu wzniosłym nie mogą występować figury słów. W stylu wzniosłym mówca używa przede wszystkim figur myśli dlatego, że dzięki nim może najlepiej osiągnąć cel, jakim jest *flectere*, co odpowiada Arystotelesowskiej sugestii działania na emocje słuchaczy (*pate*). Celem stylu średniego jest *delectare* (u Arystotelesa – *ethos*). Tę dystynkcję stylów średniego i wzniosłego przejmuje i wyjaśnia w *Mówcy* (XXXVII, 128) Ciceron.

Augustyn odróżniając styl wzniosły od średniego (D IV, XX, 42) stosuje podobne kryteria jak retorzy pogańscy. Aby udowodnić, że konstytutywną cechą stylu wzniosłego jest oddziaływanie na emocje słuchaczy (niezależnie od

⁴⁶ Zob. F. A. Yates, *Sztuka pamięci*. Przełożył W. Radwański. Posłowiem opatrzył L. Szczucki. Warszawa 1977, s. 21 n.

⁴⁷ Tak jest np. w cytowanej pracy Sullivan (s. 135).

tęgo, czy mówca stosuje figury retoryczne), Augustyn posługuje się analogią do walczącego wojownika, którego

uzbroi się w żelazo złocone, ozdobione szlachetnymi kamieniami, to on będzie nim władał nie dlatego, że jest drogocenne, lecz że jest to oręż. Wojownik jednak zawsze jest najważniejszy, zwłaszcza gdy przy zadawaniu ciosów rozпали go gniew. [D IV, XX, 42]⁴⁸

Ważną cechą stylu wzniosłego jest żarliwość (*ardens*) dostrzeżona przez Augustyna (D IV, XX, 42) w zakończeniu cytatu z *Drugiego listu do Koryntian*.

Wszystkie przytaczane przez Augustyna przykłady stylu wzniosłego realizują podstawową regułę tego stylu – wzbudzają silne emocje słuchaczy, ale osiągają to za każdym razem innymi środkami. Pierwszy z przykładów – fragment *Drugiego listu do Koryntian* (6, 2–11) – przez nasycenie figurami myśli; w drugim, który pochodzi z *Listu do Rzymian* (8, 28–39), przeważają figury słów, trzeci to fragment z *Listu do Galatów* (4, 10–20), a jego cechą jest siła, z jaką oddziałuje na słuchaczy.

Styl wzniosły działa nie na umysł słuchaczy, ale na ich uczucia i wolę, stąd jego efektem jest to, że „często ściska za gardło swoją siłą lub wyciska łyżę” (D IV, XXIV, 53)⁴⁹.

E. 3. *Genus temperatum*

Augustyn wraz z autorem *Ad Herennium*, Ciceronem i Kwintylianiem akceptuje usytuowanie stylu średniego jako *tertium quid* między stylem prostym a wzniosłym. W rzymskiej tradycji retorycznej *dictio temperata* – interpretowany krytycznie – nie jest stylem ani wzniosłym, ani niskim, ale czymś pośrednim⁵⁰. Jednak niektórzy teoretycy retoryki wskazywali na jego cechy pozytywne, indywidualne⁵¹, widziane jako aspekt „*genos anteron*”:

tertium alii medium ex duobus alii floridum (namque id anteron appellat) addiderunt.
[Kwintylianus, *Kształcenie mówcy*, XII, X, 58]

Należy jednak pamiętać, że stawianie znaku równości między *genos anteron* a *genus medium* było odczytywane przez antycznych retorów jako błąd. Styl kwiecisty nie jest w rzeczywistości stopniem pośrednim między dwoma pozostałymi stylami. Jest to tylko jeden z aspektów podziału języka, wprowadzony przez Teofrasta. W okresie późniejszym teoria i praktyka figur retorycznych dopomogła w podziale tych dwóch stylów. Figury słów (gr. *schemata lekseos*, łac. *figurae verborum*) przynależą do stylu kwiecistego, a figury myśli (gr. *schemata dianois*, łac. *figurae sententiarum*) do stylu wzniosłego⁵².

⁴⁸ Biskup zdaje się tu nawiązywać (nie wiadomo, na ile świadomie) do Platona, który w *Faidrosie* (271 D) posłużył się pojęciem „*psychagogia*”.

⁴⁹ Augustyna naukę o stylach bardzo przenikliwie zinterpretował K. Burke (*Tradycyjne zasady techniki*. Przełożył K. Biskupski. „Pamiętnik Literacki” 1977, z. 2, s. 244). Sposoby interpretacji doktryny św. Augustyna w Anglii i USA omawia Ch. N. Cochrane (*Chrześcijaństwo i kultura antyczna*. Przełożyła G. Pianko. Warszawa 1960, s. 370 n.). W tych interpretacjach często podkreśla się, że retoryka Augustyna to hermeneutyka. Tak skrajny pogląd zdaje się głosić także A. Rysiewicz (*Zagadnienia retoryki w analizie poezji polskiej przełomu XVI i XVII wieku*. Wrocław 1990, s. 26).

⁵⁰ Zob. *Ad Herennium* (IV, IX, 13). Zob. także Cicerona *Mówca* (XXVII, 96).

⁵¹ Ciceron (*Mówca* XXVI, 91 – XXVII, 92) objaśnia indywidualny charakter stylu średniego poprzez termin „*suavitas*”.

⁵² Zob. Sullivan, *op. cit.*, s. 135.

Jako przykład stylu średniego Augustyn przytacza fragmenty *Listu do Rzymian* i twierdzi, że:

Cały niemal tekst napomnienia jest skomponowany w stylu umiarkowanym, najpiękniejsze zaś w nim są te urywki, w których z danego stanu wypływa właściwy obowiązek. [D IV, XX, 40]

Wybrany przez biskupa przykład odznacza się bardzo starannym opracowaniem⁵³.

Augustyn zgodnie z tradycją antyczną (Cyceron <*Mówca* XXVII, 96), Kwintyliian) zdaje się łączyć styl średni z rytmem podobnym do łagodnie płynącej rzeki (D IV, XX, 40). Wyraża swe poglądy o rytmie z bardzo dużym znawstwem i sugestywnie, jest w tym spadkobiercą antycznej tradycji retorycznej (zob. Cycerona *Mówca* XX, 67). Przedchrześcijańscy teoretycy oratorstwa byli zwolennikami prozy rytmicznej, chociaż nie potrafili określić pochodzenia rytmu. Tak np. Cycero (*Mówca* LV, 183) uważa, że rytm prozy jest czymś, co należy do natury, i że reguły dotyczące rytmu to nic innego jak tylko spisanie praw ustanowionych przez naturę.

Biskup Hippony ubolewa, że „u naszych autorów odczuwa się brak tej zalety mowy, która polega na stosowaniu klauzul rytmicznych” (D IV, XX, 41), tak podstawowych i ważnych składników stylu średniego. Przedstawiając artyzm prozy św. Pawła, z jednej strony zdaje się przeciwstawiać zarzutom sofistów, którzy krytykowali „siermiężny” styl chrześcijan, z drugiej przypomina, że u św. Pawła, podobnie jak u innych natchnionych autorów, ozdoby stylu są zawsze podporządkowane prawdzie, którą przekazują. Sugeruje, że chociaż pisarze chrześcijańscy nie czynią z kształtowania poprawnych klauzul rytmicznych celu swojej wymowy, to jednak twórcy natchnieni posiadają naturalne wycucie rytmu, zjednoczone z przedmiotem mowy. Poglądy Cycerona są bardzo podobne, choć punktem wyjścia rozważań rzymskiego retora jest przeświadczenie o konieczności użycia rytmu. Autor *Mówcy* (LVIII, 197–198) uważa, że rytm jest najlepszy wtedy, kiedy nie jest zauważany przez słuchacza (za piękną konstrukcją kryją się ważne myśli), publiczność ma podziwiać efekt, nie środki, za pomocą których został on osiągnięty.

Oba punkty widzenia, zarówno Cycerona jak i Augustyna, przez swe umiarkowanie kontrastują z ekstremalnymi pomysłami sofistów.

Podsumowując uwagi o stylu średnim, Augustyn jeszcze raz podkreśla jego „zawieszenie” między stylem prostym a wzniosłym. Gdy mówca przemawia w stylu średnim, powinien „być rozumiany przez słuchaczy, zachwycić ich i sprawić, aby byli ulegli”. *Mówca* chrześcijański musi pamiętać, że w tym stylu „na pierwszym miejscu jest wzbudzenie zachwyty” (D IV, XXVI, 57).

E. 4. Mieszanie stylów

Zdaniem Augustyna (D IV, XXII, 51) kaznodziejstwo — podobnie jak każdy inny rodzaj oratorstwa — nie może poprzestać na stosowaniu tylko

⁵³ Jego układ (*compositio*) jest następujący: 3 wstępne „przyciski” (łac. „*caesa*”, gr. „*kommata*”), 7 par zrównoważonych „przycisków”, okres retoryczny (łac. „*ambitus*” albo „*circuitus*”, gr. „*periodos*”) złożony z 6 „przycisków” i 7 „członów” (łac. „*membra*”, gr. „*kola*”), okres złożony z 2 par zrównoważonych „przycisków” połączonych z pojedynczym „członem” i 2 zrównoważone „człony” zamykające okres.

jednego stylu, i dlatego mieszanie stylów nie jest błędem w sztuce⁵⁴. Pisząc o konieczności mieszania stylów, biskup kontynuuje rzymską tradycję retoryczną; np. autor *Ad Herennium* (IV, XI, 16) sformułował to tak:

przemawiając powinniśmy zmieniać rodzaj stylu, tak aby styl średni następował po wzniosłym, styl prosty po średnim i na odwrót. W ten sposób dzięki urozmaiceniu łatwo można uniknąć przesytu⁵⁵.

Augustyn dzieli się ze swoimi czytelnikami doświadczeniem, które zdobył jako kaznodzieja (był mówcą doskonałym) i jako nauczyciel, dobrze znający pogańskie rozprawy retoryczne. Wie on, że słuchacze łatwiej zniosą przez czas dłuższy styl prosty niż wzniosły i dlatego mówca winien pamiętać, że chcąc „wyżej wnieść to, co jest wysokie, musi uważać, by nie spadło z wyżyny, na którą zostało wyniesione uczuciem” (D IV, XXII, 51)⁵⁶.

Różne cele wypowiedzi retorycznych, które zostały sformułowane wraz z obowiązkami oratora (*docere, delectare, flectere*) stanowią kryteria mieszania stylów. Różne rodzaje mów i różne części mowy determinują użycie każdego ze stylów⁵⁷. W każdej mowie styl prosty pełni rolę „łącznika” między dwoma pozostałymi. W odniesieniu do stylu wzniosłego styl prosty pełni również rolę elementu kontrastującego; aby to udowodnić, biskup posługuje się analogią: styl prosty ma się tak do stylu wzniosłego, jak cień, który „podkreśla jasność miejsc oświetlonych”. Zależność między stylem niskim a wysokim polega także na tym, że odwołując się do uczuć audytorium mówca wzmacnia perswazyjność tego, co udowodnił „dialektycznie” w stylu prostym. Jeśli chodzi o części oracji, to według Augustyna: styl prosty powinien być użyty w *narratio*, *confirmatio* i *confutatio*; styl średni w *exordium*, aby oddziaływać na publiczność (*attentos, dociles, benevolos*) i w *rationis confirmatio*. Styl wzniosły nie ma stałego miejsca w oracji.

F. Druga sofistyka

W historii retoryki przyjmuje się powszechnie, że dzieje drugiej sofistyki to okres: około 50–400 r. n.e., a za jej stolicę uchodzi Smyrna⁵⁸. W tym cza-

⁵⁴ Nie zgadzam się z opinią tych historyków retoryki, którzy interpretują uwagi Augustyna o mieszaniu stylów jako rozważania o czwartym, kościelnym stylu. Zob. np. Murphy, *op. cit.*, s. 42. — F. W. Deichmann (*Archeologia chrześcijańska*. Przełożyła E. Jastrzębowska. Warszawa 1994, s. 188) analizując sztukę wczesnochrześcijańską zwrócił uwagę na podobne zjawisko mieszania stylów: „W sztuce przedstawieniowej mamy [...] do czynienia z sytuacją analogiczną do typu teorii estetycznej obowiązującej w retoryce późnoantycznej, jaką np. rozwinął św. Augustyn. Zależnie bowiem od rodzaju i sensu przemowy można było stosować różne style retoryczne do tego samego tematu: wielkie pomniejszano, a małe wyolbrzymiano. To rozwiązanie treściowe stylu retorycznego i związanie go z zamierzonym oddziaływaniem zdaje się dostarczać pewnej analogii do sztuk plastycznych, w których stosowano skromniejszy lub wystawniejszy styl przedstawienia, odpowiednio do lokalizacji w budowli, w zabytku czy na meblu. W ten sposób nadawano przedstawieniu stopniowo nasilające się oddziaływanie na patrzącego, respektując takąż funkcję zarówno w ramach cyklu, jak wyraźniej jeszcze w całości dekoracji”.

⁵⁵ Zob. również Cicerona *Mówca* (XXIX, 103) i Kwintyliana *Kształcenie mówcy* (XII, X, 71).

⁵⁶ Zob. Cicerona *Mówca* XXXVIII, 98.

⁵⁷ Zob. np. Kwintyliana *Kształcenie mówcy* XII, X, 69.

⁵⁸ Pisze o tym Murphy (*op. cit.*, s. 35 n.). O drugiej sofistyce w czasach przed Augustynem zob. także: A. G. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95–197)*. Przełożyli A. Guryn i U. Sudolska. Warszawa 1990, s. 17 n.

sie w retoryce zdecydowanie dominują deklamacje (gr. *meletai* lub *agones*, łac. *declamationes*). To, że zaczęły one odgrywać pierwszoplanową rolę, wynikało z rozwoju wydarzeń politycznych pierwszych wieków chrześcijaństwa.

W czasach Augustyna nadal funkcjonowało szkolnictwo, którego celem było wykształcenie sprawnego mówcy, ale równocześnie uległa znacznemu ograniczeniu zarówno niezawisłość sądów, jak i możliwość swobodnego wygłaszania mów obrończych i oskarżycielskich. Również oratorstwo deliberatywne zostało poważnie ograniczone przez rządy autokratyczne. Energia mówców z konieczności skierowała się w stronę oracji epideiktycznych. Szkolne ćwiczenia nie tylko przygotowywały do publicznych przemówień, ale również stwarzały możliwość wystąpienia przed audytorium, które narażało mówcy jedno główne wymaganie: miał on przede wszystkim dostarczyć widowni „czystych przeżyć estetycznych”. Druga sofistyka stała się fenomenem w dziejach retoryki, który polegał na tym, że sposób nauczania nie uległ zmianie, ale zmieniły się sposób i zakres wymagań, jakie stawiano mówcom i ich oracjom⁵⁹.

W epoce Augustyna wydało się wprost niemożliwe odrzucenie sofistycznych metod kształcenia, gdyż była to praktycznie jedyna droga prowadząca do opanowania wymowy publicznej. Grecy Ojcowie Kościoła, tacy jak Grzegorz z Nyssy czy Grzegorz z Nazjanzu, mogli obnażać cały fałsz sofistyki, ale nie mogli od niej się uwolnić, gdyż wychowali się w niej, a ich chwyt stylistyczne często są właśnie sofistyczne. Sofistą był także Augustyn, ale to on osiągnął najwięcej w walce z tym nurtem retoryki, to on przywrócił kolejnym generacjom mówców chrześcijańskich prawdziwą antyczną retorykę i to on zauważył, że sofistyki nie należy naginać do potrzeb chrześcijaństwa, ale ją całkowicie odrzucić. Biskup Hippony ostrzega przyszłego mówcę przed sofistycznymi sposobami dowodzenia, „które potrafią zmylić nie tylko niezdolnych [*tardos*], ale nawet utalentowanych [*ingeniosos*], a mniej uważnych” (D II, XXXI, 48). Rozważania teoretyczne ilustruje przykładem takiego wniosku:

Czym ja jestem, ty nie jesteś,
A ja jestem człowiekiem,

A więc ty nie jesteś człowiekiem

W dowodzeniu tym popełniono błąd formalny (*non sequitur*), z prawdziwych przesłanek wyciągnięto fałszywy wniosek⁶⁰. Na podstawie różnic osobniczych wyprowadzono wniosek o różnicach gatunkowych.

Jednak zdecydowane potępienie sofistyki następuje dopiero w księdze IV, i trzeba przyznać, że Augustyn postąpił jak najznakomitszy retor. Niejeden z czytelników księgi IV *De doctrina christiana* słabo zorientowany w sporach mógł odnieść wrażenie, że sofistyka zaledwie istniała i była czymś marginalnym

⁵⁹ Zob. Baldwin, *op. cit.*, s. 51.

⁶⁰ Zob. hasło *Błąd formalny* w: *Mala encyklopedia logiki*. Wrocław 1988. – Arystoteles (*O dowodach sofistycznych*, 167a) odróżnia wyrażenia: „być czymś” i „być w ogóle” oraz im przeciwne „nie być czymś” oraz „nie być w ogóle”, i pokazuje błędy sofistyczne polegające na stosowaniu atrybutu w znaczeniu absolutnym i absolutu w znaczeniu atrybutu. Bardzo interesująco pisze o tym K. Tuszyńska-Maciejewska w pracy *Filozofia w retoryce Gorgiasza z Leontinoj* (Poznań 1987, s. 102 n.).

dla Augustyna. Chyba żadne oskarżenie nie było bardziej uśmiercające niż to lekceważenie i milczące potępienie. Tylko czytelnik dobrze obeznany ze sporami i antagonizmami IV i V w. potrafi rozpoznać wszystkie krytyczne aluzje do sofistyki. Oto jeden z takich fragmentów, w którym aluzja jest łatwa do odczytania; ostrze krytyki wymierzone jest w sofistów:

tacy ludzie, którzy w imię własnej uczoności i kultury pozwalają sobie na wyrażanie pogardy w stosunku do naszych proroków, uznając ich za ludzi grubiańskich i nie obeznanych ze sztuką poprawnego wystawiania się. [D IV, VII, 16]⁶¹

Augustyn szczególnie ostro walczy (wspominałem o tym wcześniej) z sofistycznymi metodami nauczania sztuki wymowy:

Cała ta retoryka nauczana przez nauczycieli [tj. sofistów] uważana jest przez nich za rzecz godną wysokiego szacunku, której nabywa się za wysoką cenę, a sprzedaje z niesłychaną chętnością. [D IV, VII, 14]⁶²

Wszędzie tam, gdzie Augustyn mówi o nadmiernej wirtuozerii, pustej ozdobności, pogardzie dla stylu prostego, mamy do czynienia z aluzjami do sofistyki⁶³. „Doktor łaski” odrzucając zbyt skostniałą i sformalizowaną naukę sofistów na rzecz „Cycerońskiej prostoty” uczynił wielką przysługę nie tylko homiletyce, ale całej retoryce. Dzięki chrześcijaństwu znany profesor retoryki przemienił się w „wielkiego nauczyciela”.

⁶¹ Tego rodzaju zarzuty św. Augustyn odpiera (zob. np. *O porządku* <II, XVII, 45>. W: *Dialogi filozoficzne*. Tłumaczył J. Modrzejewski. Warszawa 1953, s. 218) dowodząc, że sofisci doszukują się błędów (solecyzmów i barbaryzmów) nawet i u najznakomitszych mówców.

⁶² Zob. też D IV, XI, 26. Augustyn zdaje się krytykować podstawową zasadę sofistów, że można przekonać każdego (nie trzsząc się o tzw. prawdę), należy tylko z argumentu słabszego uczynić silniejszy. Przeciwstawia temu inny cel wymowy – wyjaśnianie rzeczy zagmatwanych, poszukiwanie Prawdy (zob. R. Bett, *The Sophists and Relativism*. „Phronesis” XXXIV/2 (1989).

⁶³ Zob. Baldwin, *op. cit.*, s. 58.