

WIESŁAW PAWLAK

PARADOXA THEOLOGICA WACŁAWA POTOCKIEGO
WOBEC KAZNODZIEJSKICH „NOWIN”*

Druga połowa XVII stulecia, uznawana powszechnie za okres narastającego kryzysu literatury¹, upływała jednocześnie pod znakiem rozkwitu piśmiennictwa religijnego. „Okolo 1680 roku jeden z dotychczasowych nurtów twórczości, literatura moralno-religijna, na rynku księgarskim staje się nurtem dominującym i niemal jedynym” – twierdzi Czesław Hernas². Wyrazem tej tendencji jest m. in. niemal dwukrotny (w porównaniu z pierwszą połową XVII stulecia) wzrost liczby drukowanych zbiorów kazań. O ile w latach 1601-1655 ukazało się ich czterdzieści dwa (średnio 0,76 na rok), o tyle w latach 1665-1700 już pięćdziesiąt sześć (ok. 1,5 na rok)³. Ten niezwykle bogaty ilościowo i zróżnicowany pod względem jakościowym materiał literacki pozostaje nadal praktycznie nieznanym, mimo że w ostatnim czasie coraz częściej przyciąga uwagę nie tylko historyków literatury⁴. Stan ten utrzymuje się praktycznie od XVIII wieku, kiedy to

Mgr WIESŁAW PAWLAK, asystent w Katedrze Literatury Staropolskiej w Instytucie Filologii Polskiej KUL, adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: pagoda@kul.lublin.pl.

* Por. K. S z u w a l s k i, *Wacław Potocki wobec literackich „nowin”*, „Zeszyty Naukowe WSP w Opolu, Filologia Polska”, 1980, z. 18, s. 47-52.

¹ *Barok*, Warszawa 1998, s. 423-429.

² Tamże, s. 427.

³ J. D r o b, *Drukowane kazania franciszkańskie w XVI i XVII wieku. Próba postawienia problemu*, w: *Franciszkanie w Polsce XVI-XVII wieku*, cz. 1, Niepokalanów 1998, s. 321.

⁴ Zob. t e n ż e, *Trzy zegary. Obraz czasu i przestrzeni w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 1998; M. S k w a r a, *O dowodzeniu retorycznym w polskich drukowanych oracjach pogrzebowych XVII wieku*, Szczecin 1999; Ks. K. P a n u ś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele Katolickim*, cz. 2: *Kaznodziejstwo w Polsce od średniowiecza do baroku*, Kraków 2001.

przez literaturę europejską przetoczyła się gwałtowna fala krytyki pod adresem kaznodziejstwa barokowego. Znalazła ona ujście w tekstach satyrycznych, licznych rozprawach o charakterze popularnym i w nowych podręcznikach homiletyki⁵. Spośród polskich autorów wymienić należy przede wszystkim Stanisława Konarskiego, którego dzieło *O poprawie wad wymowy* dotyczyło także oratorstwa kościelnego. Więcej miejsca temu problemowi poświęcił autor w *Ordynacjach wizytacji apostolskiej dla prowincji polskiej pijarów (Ordinationes visitationis apostolicae pro provincia polona clericorum regularium pauperum Matris Dei scholarum piarum, 1755-1756)*, których czwarta część, dotycząca szkół, przynosi wykład podstawowych zasad kaznodziejstwa. Zawarte w nim zalecenia mają charakter polemiczny wobec tak typowych dla oratorstwa religijnego epoki baroku elementów, jak rozbudowane i niezwykle tytuły, makaronizmy, przesadny panegiryzm czy nadużywanie alegorycznej interpretacji Pisma św.⁶ Podobne uwagi, choć nie tak rozbudowane, odnajdujemy w anonimowych *Ćwiczeniach krasomowskich*⁷. Oświeceniowa krytyka tak dalece zaciążyła nad kaznodziejstwem barokowym, że jeszcze w dwudziestowiecznych podręcznikach homiletyki bywa ono przywoływane jako wzór zepsucia i złego smaku⁸. Początki tej krytyki tkwią zresztą głęboko w wieku XVII, jak bowiem zauważył uczciwie autor jednej z najgłośniejszych powieści satyrycznych wymierzonych w barokowych mówców kościelnych,

Odkąd na świecie głoszona jest Ewangelia, zdarzają się też kaznodzieje, którzy nadużywają swojego urzędu. Odkąd zdarzają się tacy nędzni mówcy, znajdują się też uczeni i gorliwi mężowie, którzy ich upominają i toczą z nimi walkę⁹.

⁵ Zob. np. A. N a t a l i s, *Institutio concionatorum...*, Delphis 1701 [B. KUL Ge 1096]; F e n e l o n, *Dialogues sur l'Eloquence en général, et sur celle de la Chaire en particulier...*, 1718; J. F. de I s l a, *Historia del famoso predicador Fray Gerundio di Campasas alias Zotes*, Madryt 1758.

⁶ S. K o n a r s k i, *Ustawy szkolne*, z języka łac. przeł. W. Germain, przypisami opatrzył J. Czubek, wstęp S. Kot, Kraków 1925.

⁷ A n o n i m, *Ćwiczenia krasomowskie, albo o przyprawie młodych do gruntownej wymowy*, w: *Ludzie oświecenia o języku i stylu*, oprac. Z. Florczak i L. Pszczołowska, red. M. R. Mayenowa, t. I, Warszawa 1958, s. 334-340.

⁸ Zob. Ks. Z. P i l c h, *Wykład zasad kościelnej wymowy*, Poznań 1958, passim.

⁹ H. F. de I s l a, *Geschichte des berühmten Predigers, Bruder Gerundio von Campasas sonst Gerundio Zotes*, Bd. 1, Lipsk 1773, s. 30 [B KUL Gc 1214].

Niezależnie od XVII- i XVIII-wiecznych oraz późniejszych, często niesprawiedliwych ocen barokowej wymowy kościelnej trudno przecenić jej znaczenie dla całej potrydenckiej duchowości i kultury religijnej¹⁰. Obfitość zachowanych tekstów kaznodziejskich, poza tym, że stanowi wyzwanie dla historyka kultury religijnej, skłania także do postawienia pytania o praktycznie nieznane związki łączące teksty kazaniowe, reprezentujące szeroko rozumianą literaturę użytkową, z literaturą piękną *sensu stricto*. Związki te nie zostały dotychczas należycie zbadane, a prawdę powiedziawszy, temat ten nie był praktycznie poruszany w literaturze naukowej (wyjątkiem jest tu przypadek *Kazań sejmowych*, które jednak kazaniem *sensu stricto* nie są)¹¹. Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na to zagadnienie na przykładzie wybranych utworów Wacława Potockiego, stanowiących – jak sądzimy – szczególnie (choć oczywiście nieodosobniony) przypadek funkcjonowania w poezji barokowej tzw. konceptów kaznodziejskich. Niedostatek opracowań dotyczących kaznodziejstwa w ogóle, a poruszanej tu problematyki w szczególności, zmusza do poprzedzenia właściwej analizy kilkoma (może nieco nazbyt rozbudowanymi) uwagami wstępnymi, dotyczącymi przejawów recepcji prozy kaznodziejskiej w literaturze późnego baroku oraz szczególnie nas interesującej kategorii konceptu kaznodziejskiego.

Jest rzeczą oczywistą, że zachowane do naszych czasów teksty kazań przede wszystkim były przeznaczone do publicznego wygłoszenia (niekiedy odczytania) przed określoną wspólnotą wiernych, a zatem reprezentują szczególną odmianę kultury oralno-audytywnej¹², o czym należy pamiętać współcześnie, mając do dyspozycji jedynie ich wersje drukowane. Jednak docierały one do odbiorcy także w postaci książki, i to niezależnie od ich prymarnego przeznaczenia. Według Mirosława Korolki właśnie pojawienie się kazań drukowanych zapoczątkowało dzieje kazania jako gatunku lite-

¹⁰ Rolę kazań podkreślał m.in. Karol Górski, pisząc: „Okres potrydencki kładł wyraźny nacisk na urobienie intelektu. Obawa przed błędami wiary skłaniała i do zakładania szkół, i do wygłaszania licznych i długich kazań, przedstawiających naukę Kościoła i zbijających błędne nauki. Kazania były też głównym źródłem wiadomości o wierze i życiu religijnym dla szerokich mas wierzących, zarówno szlachty i mieszczan, jak i chłopów” (*Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 203-204).

¹¹ Jedną z nielicznych prac na ten temat jest zbiór szkiców A. Bednarka, dotyczący jednak głównie literatury XIX wieku: *Ambona i literatura. Eseje z historii wzajemnych powiązań*, Tarnów 1998.

¹² H. Dziedzic, *Oglądanie i słuchanie w kulturze dawnej Polski*, Warszawa 1987, s. 72-73.

rackiego, uwolnionego z pierwotnego kontekstu katechetyczno-obrzędowego i przeznaczonego „dla refleksyjnej tylko lektury, dla poruszenia czy wzruszenia czytelnika”¹³. Dlatego też zachowanych zbiorów kazań nie należy sprowadzać tylko do roli materiałów homiletycznych. Nie ulega – rzecz jasna – wątpliwości, że głównym ich odbiorcą było duchowieństwo świeckie i zakonne, na co dzień zajmujące się głoszeniem Słowa Bożego i potrzebujące licznych pomocy homiletycznych. Do ich zakupu skłaniała nie tylko indywidualna chęć posiadania gotowych wzorów wymowy kaznodziejskiej, ale także uchwały synodów prowincjonalnych i diecezjalnych, zobowiązujące kapłanów do nabycia niezbędnych pomocy teologicznych i pastoralnych¹⁴. Duchowni nie byli jednak ich wyłącznymi czytelnikami, o czym świadczą zachowane inwentarze księgozbiorów szlacheckich. Aż do końca epoki saskiej dominowało w nich piśmiennictwo religijne, w tym liczne zbiory kazań¹⁵. Wydaje się również, że przede wszystkim z myślą o świeckich wydawano liczne kazania pogrzebowe, weselne, z okazji święceń kapłańskich itp., mające charakter druków okolicznościowych. Pytanie o adresata (odbiorcę) nie należy jedynie do historii czytelnictwa, ale pozostaje w bliskim związku z fundamentalnym dla historyka literatury problemem literackości kazania, którego kształt treściowy i formalny zależy przecież w znacznym stopniu od adresata. Dlatego też zainteresowanie czytelników świeckich literaturą kaznodziejską tłumaczy się m. in. zdolnością i skłonnością kaznodziejów do podporządkowywania się powszechnym w danej epoce gustom literackim¹⁶. To z kolei jest ważnym czynnikiem różnicującym staropolskie kaznodziejstwo.

Z powyższych uwag wynika dość oczywisty wniosek o co najmniej dwutorowej recepcji kazań, które oddziaływały zarówno jako słowo mówione, jak i drukowane. Dlatego też przywoływane w dalszej części pracy frag-

¹³ M. K o r o l k o, *Między retoryką a teologią. O kunszcie estetycznym staropolskich kazań (rekonesans)*, w: *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybciak, Lublin 1993, s. 53. O tym, że projektowanym odbiorcą zachowanych zbiorów kazań bywał przede wszystkim czytelnik, nie słuchacz, i to niekoniecznie duchowny, świadczą niekiedy przedmowy, jak np. w kolekcji *Kazań niedzielnych* Adama Abramowicza (Wilno 1753).

¹⁴ H. E. W y c z a w s k i OFM, *Kościelne zbiory biblioteczne (wiek XVI-XVIII)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. Bp M. Rechowicz, t. II, cz. 1, Lublin 1975, s. 526.

¹⁵ H. B o g d a n o w, *Piśmiennictwo religijne w księgozbiorach szlachty krakowskiej w XVIII wieku jako wyraz jej zainteresowań czytelniczych*, w: *Problemy kultury literackiej polskiego Oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Wrocław 1978, s. 87, 94, 99, 108.

¹⁶ Tamże, s. 108.

menty kazań należy traktować wyłącznie jako *exempla*, ukazujące analogie, nie zaś konkretną genealogię pewnych zjawisk obecnych w barokowej poezji religijnej.

Literackie świadectwa odbioru tekstów kaznodziejskich w epoce baroku odnajdujemy między innymi w twórczości Wespazjana Kochowskiego, szczególnie w jego dziełach o tematyce religijnej. Określenie „kaznodziejski” w tytule *Różańca (Różaniec Naświętszej Panny Maryjej według zwyczaju kaznodziejskiego wyrażony, 1668)* odnosi się wprawdzie raczej do formy nabożeństwa rozpowszechnianej po soborze trydenckim przez dominikanów (zakon kaznodziejski)¹⁷ niż do literatury kaznodziejskiej, jednak warto tu wspomnieć o późniejszym zbiorze kazań dominikanina Cypriana Sapeckiego pod wdzięcznie brzmiącym tytułem *Różaniec kaznodziejski na trzy części, to jest radosną, bolesną i chwalebą podzielony*¹⁸, którego stylistyka przypomina dziełko Kochowskiego. Zbieżność jest zapewne przypadkowa, choć zwraca uwagę także jedna z aprobacji, przywodząca na myśl inny utwór autora *Psalmidii*: „Różaniec, albo raczej Ogród Kaznodziejski, od Przeważnego Ogrodnika swego na kwater trzy dysponowany, obfitością licznych Róż zasadzony i wdzięczną ich wonnością napełniony, niechaj i drukarskimi floresami będzie wysadzony, życzę”¹⁹.

Utwór ten to zbiór tysiąca sześciuset dystychów o tematyce maryjnej, którego tytuł jednoznacznie wskazuje na lekturę i korzystanie z „kaznodziejów prawowiernych” (*Ogród paniński pod sznur Pisma Świętego, doktorów kościelnych, kaznodziejów prawowiernych wymierzony, a kwiatami tytułów Matki Boskiej wysadzony...*, 1681). Jak wynika z gloss marginalnych towarzyszących epigramatom Kochowskiego, znał on m.in. kazania Skargi, Jacka Liberiusza, Franciszka Rychłowskiego, przy czym istnieją podstawy, by przypuszczać, że poeta zawdzięcza im znacznie więcej niż wskazywałyby na to stosunkowo nieliczne marginalia. Zarówno *Różaniec*, jak i *Ogród* nie należą, delikatnie mówiąc, do najlepszych osiągnięć Kochowskiego, a ich mniej lub bardziej wyraźny związek z literaturą kaznodziejską da się wytłumaczyć tematyką. Analogie z kazaniem można jednak dostrzec rów-

¹⁷ M. E u s t a c h i e w i c z, *Wstęp*, w: W. K o c h o w s k i, *Utwory poetyckie*, wybór, oprac. M. Eustachiewicz, Wrocław 1991, s. XXXV.

¹⁸ *Różaniec kaznodziejski [...] na wieczny zapach w Kościele Bożym pracującym kaznodziejom przez [...] zaszczerpiony i do druku podany. Roku Różowego na Ciele Oratora Chrystusa Pana 1720*, Kraków, druk. F. Cezarego [B KUL XVIII 1687].

¹⁹ Tamże, k. A₇v.

niez w niektórych lirykach należących do *Niepróżnującego próżnowania*. Niekiedy są one tak wyraźne (jak np. w przypadku wiersza pt. *Góra Łyssa depozytem drzewa Krzyża ś. w sandomirskim kraju sławna*, *Lyricorum polskich księgi II*), że jedynym ich wytłumaczeniem jest bezpośrednia zależność od tekstu kazania (ewentualnie istnienie innego, wspólnego dla poety i kaznodziei źródła)²⁰.

Przypadek Kochowskiego jest o tyle znamieny, że chodzi tu o poetę, którego pozycja na sarmackim parnasia jest co najmniej znacząca. Nie wyczerpuje on jednak wszystkich możliwości oddziaływania kaznodziejstwa na literaturę. Pomijając tak oczywiste i wcale nierzadkie sytuacje, kiedy kazanie lub kaznodzieja stają się tematem utworów poetyckich, przedmiotem parodii albo stylizacji (zwłaszcza w piśmiennictwie publicystycznym), warto zwrócić uwagę na specyficzną dla barokowej wymowy kościelnej kategorię konceptu kaznodziejskiego. Sama jej obecność w barokowej teorii i praktyce kaznodziejskiej świadczy o uleganiu ówczesnych mistrzów ambony nowym prądom literackim i upodobaniom estetycznym epoki, choć problem ten pozostaje ciągle mało znany²¹.

Koncept kaznodziejski (*conceptus praedicabilis, concetto predicabile*), w baroku zwany częściej konceptem biblijnym bądź skrypturystycznym (*conceptus scripturalis, concetto scritturale*), jest specyficzną formą argumentu, którego „materią” jest zwykle jakaś wypowiedź biblijna, objaśniona w sposób zaskakujący dla odbiorcy i ujawniający talent, sprawność umysłu, krót-

²⁰ Prawdopodobnym źródłem wspomnianego wiersza jest jedno z kazań Jacka Liberiusza z tomu *Gwiazda morska Naświętsza Panna Maryja* (Kraków 1670). Zob. W. P a w l a k, *Twórczość Wespazjana Kochowskiego wobec popularnej literatury religijnej (na przykładzie „Ogrodu panieńskiego”)*, w: *Sarmackie „theatrum”*, t. II: *Idee i rzeczywistość*, red. R. Ociecek przy współudziale M. Barłowskiej, Katowice 2001, s. 17-31.

²¹ Na temat konceptyzmu w literaturze baroku zob.: D. G o s t y Ń s k a, *Retoryka iluzji. Koncept w poezji barokowej*, Warszawa 1991; B. O t w i n o w s k a, *Koncept*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Warszawa 1998, s. 389-393 (tu podstawowa literatura przedmiotu). Na temat konceptyzmu w kaznodziejstwie zob.: P. H a - s e n ö h r l O F M, *Die Concettipredigt*, „Kirche und Kanzel”, [Paderborn] 1920, s. 56-67, 130-133, 193-202; B. C r o c e, *I predicatori italiani del seicento e il gusto spagnuolo*, w: t e n ż e, *Saggi sulla letteratura italiana del seicento*, Bari 1924, s. 155-181; M. N e u m a y r, *Die Schriftpredigt im Barock. Auf Grund der Theorie der katholischen Barockhomiletik*, Paderborn 1938, s. 125-153; H. D. S m i t h, *Preaching in the spanish golden age. A study of some preachers of the reign of Philip III*, Oxford 1978; M. B r z o - z o w s k i, *Teoria kaznodziejstwa (wiek XVI-XVIII)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. bp M. Rechowicz, t. II, cz. 1, Lublin 1975, s. 400-401; P a n u ś, dz. cyt., s. 349-352.

ko mówiąc, tak cenione w epoce baroku *ingenium* mówcy. Emanuele Tesaurro jako autor stanowiącego część *Il canocchiale Aristotelico* obszernego *Trattato de concetti predicabili*²² określił koncept kaznodziejski jako „dowcip, o którym z lekkością napomknął umysł Boży, który powabnie objaśnił umysł ludzki, i który potwierdzony jest autorytetem jakiegoś świętego autora”²³. Tak ogólne określenie zostało nieco doprecyzowane w innym miejscu z charakterystycznym komentarzem:

Powiadam, że jest to dowcip entymematyczny, to jest argument z talentem (*ingeniose*) i w sposób przekonujący dla ludu (*populo peruasibile*) dowodzący jakiegoś tematu religijnego, taki mianowicie, którego termin średni polega na metaforze (*ut medius terminus in metaphora fundetur*). Zebyś zaś poznał pochodzenie tych zadziwiających plodów *ingenium* (*originem admirabilis huius ingeniorum partus*): pewne jest (co spostrzega św. Grzegorz w swoich *Moraliach*), że Słowo Boże raz ma postać pokarmu, raz napoju. Jest pokarmem, kiedy wyklada się i przekonuje argumentami poważnymi i uczonymi (*argumentis gravibus et docentibus*), wymagającymi słuchacza uważnego i zdolnego trawić (*auditorem attentum et iis digerendis capacem*). Jest napojem, kiedy wyjaśnia argumentami tak łatwymi i jasnymi (*facilibus et planis*), że każdy z ludu z łatwością je przełknie²⁴.

W przeciwieństwie do Tesaura autorzy homiletyk w swych definicjach nie przywiązywali aż tak wielkiego znaczenia do roli metafory w strukturze konceptu, co można uznać za przejaw spływania teorii Tesaura, choć zarazem podkreślali jego argumentacyjną funkcję i związek z Pismem św. Jako przykład nieco odmiennego niż u Tesaura ujęcia istoty konceptu może posłużyć wydany w 1667 roku podręcznik homiletyki włoskiego kapucyna Felixa Brandimartesa. Pisał on:

Z konceptem będziemy mieć do czynienia w przypadku jakiejś wypowiedzi, w której p o z a t y m, co Pismo Święte głosi za pomocą sensu literalnego lub mistycznego (podkr. moje – W. P.), przedłożona teza potwierdzona jest za pomocą rozważenia okoliczności, przypuszczalnych przypadłości, miejsc analogicznych lub w jakikolwiek inny racjonalny sposób. (Eritque (scil.conceptus) quando aliqua affertur scriptura, in qua praeter id, quod scriptura sacra proclamat mystice, vel literaliter, consideratis

²² Tu korzystam z łacińskiego tłumaczenia *Il canocchiale Aristotelico*: E. T h e s a u - r i, *Idea argutae et ingeniosae dictionis, ex principiis Aristotelicis sic eruta* [...]. *Omnia nunc primum ex Italico Latine conversa*, Frankfurt-Lipsk 1698 [B KUL Ł. 1130]. W cytowanym przekładzie łacińskim traktat o konceptach kaznodziejskich nosi tytuł *Tractatio de sacrarum concionum enthymematis argutis*, s. 496-536.

²³ Cyt. za: G o s t y Ń s k a, dz. cyt., s. 226.

²⁴ *Idea...*, s. 496. Ta sama wypowiedź w tłumaczeniu z języka włoskiego u Gostyńskiej (dz. cyt., s. 226).

circumstantiis, et coniecturabilibus accidentibus, vel ex concurrentia scripturarum, vel quomodolibet ex quocunque rationabiliter praetensa propositio confirmatur)²⁵.

Dla Brandimartesa, podobnie jak dla Tesaura, koncept pełni przede wszystkim funkcję perswazyjną i poznawczą, co zresztą włoski kapucyn stwierdza wprost:

[...] koncept biblijny jest retorycznym argumentem wywiedzionym z Pisma Świętego. (conceptus scripturalis est quoddam rhetoricum argumentum ex scriptura deductum)²⁶.

Autorzy późnobarokowych podręczników homiletyki, podejmujący problem konceptów kaznodziejskich, z rzadka zastanawiali się nad naturą konceptu, skupiając się na podaniu konkretnych wskazówek, jak należy tego rodzaju argumenty tworzyć. Idąc drogą wytyczoną przez Brandimartesa, wskazywali więc na możliwe „okoliczności”, „przypuszczalne przypadłości”, „miejsca analogiczne” i inne „racjonalne” sposoby, tworząc coraz bardziej rozbudowane katalogi źródeł konceptów (*fontes conceptuum*)²⁷.

Ta szczególna metoda egzegetyczna, mająca zastosowanie jedynie w kaznodziejstwie, nawiązywała bardzo często do tradycyjnej interpretacji alegorycznej. Częściej jednak mówcy starali się odkryć głębszy sens zdarzeń biblijnych nie wykraczając (przynajmniej z pozoru) poza sens literalny, lecz tylko uwzględniając najdrobniejsze i na pozór nic nieznaczące szczegóły dotyczące osób i sytuacji opisanych w Biblii. Pomocne przy tym były narzędzia retoryki, stosowane w perswazji, czyli tzw. topika argumentacyjna, wskazująca sposoby wydobywania dowodów z tzw. miejsc wspólnych (*loci communes*)²⁸. W celu zaciekawienia audytorium kaznodzieje sięgali zwykle po cytaty biblijne z pozoru odbiegające od tematu, niekiedy wręcz zaprzeczające dowodzonej tezie, by przez pomysłową interpretację odnieść je do omawianej „sprawy”. Do szczególnie ulubionych metod należało rozwiązanie etymologii imienia lub innej nazwy, porównywanie różnych wersji językowych Pisma św. bądź rozpatrywanie tzw. toposów z okoliczności (*quis, quid, ubi* etc.). Liczne przykłady tego typu praktyk odnajdujemy

²⁵ *Sapientiae Tuba Scientia, id est Tractatus scholasticus de arte sacra concionandi...*, Panormi 1667, s. 199, cyt. za: L. S i g n e r O.M.Cap., *Die Predigtanlage bei P. Michael Angelus von Schorno, O.M.Cap. (1631-1712). Ein Beitrag zur Geschichte des Barock-schrifttums*, Assisi 1933, s. 97.

²⁶ Tamże.

²⁷ Zob. H a s e n ö h r l, dz. cyt.

²⁸ J. Z i o m e k, *Retoryka opisowa*, Wrocław 2000, s. 283-297.

także w polskiej literaturze kaznodziejskiej. Na przykład Franciszek Rychłowski, dowodząc wielkości imienia Jezus, rozważa okoliczności, a w szczególności czas hołdu pasterzy i mędrców ze wschodu (*quando*):

Cóż proszę za przyczyna różności między Pasterzami a Królami; czemu przyszedszy Pasterze nie pokłonili się temu Dzieciątku jako Bogu ani mu darów jakich nie ofiarowali? Królowie zaś przyjachawszy i pokłon mu boski oddali, i hojnie udarowali? Długimi się nie bawiąc dyskursami, naświetsze to imię Jezus jest światłość oświecająca, jest i ogień serca zapalający. Przyszli Pasterze do żłobu pańskiego przed ósmym dniem, przed obrzezaniem jego, a zatym jeszcze na ten czas nie świeciło imię Jezus, nie było jeszcze dzieciątko Jezusem nazwane; zaczyn nie byli tak oświeceni pasterze, ani miłością jego tak zapaleni, żeby mu byli Boski pokłon oddali i cokolwiek jako ubogiemu ofiarowali. Królowie zaś przyjachali już po obrzezaniu, kiedy już *vocatum est nomen eius Jesus*; zaczyn to ich Imię oświeciło, to serca zagrzało, że się Dzieciątku Nowonarodzonemu pokłonili i bogate mu dary ofiarowali²⁹.

Atanazy Kierśnicki, zastanawiający się nad okolicznościami przybycia Jakuba do Egiptu, wyprowadza naukę moralną z faktu, że Biblia wymienia tylko jednego syna Dana (Rdz 46, 23). Według kaznodziei przyczynę tego wskazał sam Jakub, ponieważ

[...] nazwał Jakub Dana wężem, nie jawnie, lecz kryjomo, po cichu, zdradliwie kąszącym: *Dan coluber in via*, więc nie przystało, aby się jego potomstwo rozmnażało! [...] Dosyć złemu, szkodliwemu, jadowitemu Danowi jednego potomka; *fili Dan Husim*³⁰.

Na tym jednak nie kończą się tajemnice zawarte w tym z pozoru nic nie znaczącym szczególe:

Jeszcze tu nie lada tajemnica. Jeden tylko syn Dana, a Pismo mówi *in pluralis*, jakby ich gromada była: *fili*, synowie! Jaki w tym sekret? Wyjawia mi go przezorny tłumacz: *A nequiori malitia, unus plures redditur, unus est, et multas amico faedere in malum conflata*. Ma to do siebie nieprawość, złość, grzech każdy, że jeden stoi za wiele! [...] Jeden w polskiej Ukrainie Bogdan (raczej Biesdan, wężowaty Dan roksolański) Chmielnicki z wieśniaczej slobody pod Czehryniem wypadszy, jakich wkrótce dobrał kompanistów, jakiego piwa ten chmiel Polakom nawarzył, pamiętają po dziś dzień krwią szlachecką zarumienione Żółte Wody i pola beresteckie³¹.

²⁹ *Na dzień Nowego Lata kazanie wtóre, w: t e n ż e, Kazania na święta całego roku...*, Kraków 1667, s. 88 (druk. S. Piotrkowczyka) [B KUL XVII 1666].

³⁰ *Kazanie na niedzielę po Narodzeniu Pańskim, w: t e n ż e, Klucze do skarbu serdecznego w słowie Bożym utajone*, Wilno 1725, s. 42, 44 (druk. akademicka SJ), [B KUL XVIII 5362].

³¹ Tamże, s. 44.

Z kolei źródłem przestrogi przed zgubnymi skutkami małżeństwa może być nieudana ucieczka Jakuba przed Labanem (Rdz 31):

I nie wstyd-że to miły Jakubie, że cię młodszego stary ociec dogonił, zwłaszcza nie piechty, lecz na silnych wielbłądach, *super camelos* uciekającego? Prawda wstyd! Ale mi każdy wybaczy, gdy srogi ciężar obaczy! Gwałt rupieci, gromada dzieci, a nade wszystko żony dwie, Lia i Rachel! *impositis coniugibus abiit*. [...] Pod temić to jejmościami jak pod kubłami, abo wańtuchami najsilniejsze musiały w drodze ustać wielbłądy! [...] Ciężko z jedną złą żoną, a cóż ze dwiema? [...] Nie dziwuujmyż się, iż Jakub na wielbłądach, tak barzo obciążonych, tak przeładowanych, nie mógł spieszniej ujść od Labana, i wpadł w ręce jego³².

Przytoczone fragmenty doskonale ilustrują uwagi Brandimartesa na temat konceptu kaznodziejskiego; nietrudno zauważyć, że znaczenie wydobywane przez Rychłowskiego czy Kierśnickiego z odpowiednich ustępów Biblii nie jest ani znaczeniem dosłownym, literalnym, ani tym bardziej mistycznym; jest czymś pośrednim, bliskim temu, co znacznie późniejsza homiletyka określiła jako przystosowanie tekstu (*accomodatio* albo *sensus accomodatus*), czyli wyrażanie własnych myśli kaznodziei za pomocą zdań zapożyczonych z Biblii, niezależnie od ich pierwotnego sensu³³. Oczywiście, wyjaśnienia tego typu mają niewiele wspólnego nie tylko z dzisiejszą egzegezą biblijną, ale budziły też niechęć już w epoce baroku, by doczekać się gruntownej krytyki w okresie oświecenia. Jednak należy uznać pomysłowość i dowcip, *ingenium* ówczesnych mistrzów ambony, którzy zresztą doskonale zdawali sobie sprawę z wartości takich argumentów i nie stosowali ich w dowodzeniu prawd wiary, a jedynie w naukach moralnych.

To, co łączy mówców pokroju Rychłowskiego czy Kierśnickiego z barokowymi poetami-konceptystami, to przede wszystkim dążenie do zadziwienia, zaskoczenia, a nawet zaszokowania odbiorców; służyła temu nie tylko argumentacja oparta na „niepospolitych” dowodach, wsparta tak znamieną dla ówczesnego kaznodziejstwa erudycją, ale także upodobanie w paradokсах, pozornych sprzecznościach i w tym, co Czesław Hernas trafnie nazwał „poetyką kaznodziejskich efektów”³⁴. Nic więc dziwnego, że koncepty ka-

³² A. K i e r ś n i c k i, *Kazanie na niedzielę pierwszą po Trzech Królach*, tamże, s. 58-59.

³³ Ks. Z. P i l c h, *Wykład zasad kościelnej wymowy*, Poznań 1958, s. 312-315. Reguły przystosowania ograniczają znacznie zakres jego użycia w kaznodziejstwie, nie były jednak one przestrzegane przez kaznodziejów barokowych.

³⁴ H e r n a s, dz. cyt., s. 397.

znodziejskie, spopularyzowane przez mówców kościelnych, zaczęły żyć poniekąd własnym życiem i jako tzw. koncepty wolne przeszły również do poezji, przybierając najczęściej postać krótkich utworów stanowiących komentarz do fragmentów Pisma św.³⁵ Zdarzało się zresztą niekiedy, że poetą stawał się również mówca, kiedy koncept ubierał w szatę wiersza, jak np. Cyprian Sapecki w dystychu odsłaniającym głębszy sens policzka wymierzonego Chrystusowi przez sługę arcykapłana (*Dedit alapam Jesu*, J 18, 22):

Za słowo w gębę biją, Jezus iż był Słowo
Przedwieczne, wziął policzek od Żyda surowo!³⁶

Z poetyką konceptu kaznodziejskiego można się zetknąć zarówno w twórczości poetów *minorum gentium*³⁷, jak i najwybitniejszych autorów epoki baroku. Kategoria ta, w badaniach literackich obecna od niedawna, znalazła m. in. zastosowanie w analizie twórczości S. H. Lubomirskiego, przede wszystkim cyklu *Poezji Postu świętego*, pięćdziesięciu dwóch epigramatów o tematyce pasyjnej, stanowiących komentarz do cytatów zaczerpniętych z Ewangelii. Metodę „egzegetyczną” Lubomirskiego wydawca jego poezji opisuje następująco:

Najczęściej jest to mniej lub bardziej ukryte pytanie o przyczynę opowiedzianych w Piśmie zdarzeń, a następnie odpowiedź, która ma wprowadzić pozory logicznego dowodzenia, ale jako jedną z przesłanek wprowadza twierdzenie o charakterze metaforycznym, alegorycznym lub wynikającym z analogii uznanej za tożsamość. Tak skonstruowany sofizmat staje się konceptem, ten zaś osią, wokół której autor buduje wierszowany tekst epigramatu³⁸.

³⁵ G o s t y ń s k a, dz. cyt., s. 227-229.

³⁶ *Różaniec kaznodziejski...*, s. 85.

³⁷ Zob. np. wiersze w rękopisie Ossolineum 2140, cyt. przez Gostyńską (dz. cyt., s. 228).

³⁸ A. K a r p i ń s k i, *Stanisława Herakliusza Lubomirskiego spotkania z sacrum*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Cz. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 244. Jako ilustracja metody „egzegetycznej” Lubomirskiego niechaj posłuży epigramat 31, do słów: „Co gdy wyrzekł, jeden z żołnierzy wyciął policzek Jezusowi”, niezwykle bliski przywołanemu dwuwierszowi C. Sapeckiego:

Prawdą wieczną jest Chrystus, przetoć Go nie znają
Na dworze i o prawdę prawdy się pytają.
Więc że cierpi policzek, gotowa przyczyna:
U dworu dać po gębie prawdzie nie nowina.

(S. H. L u b o m i r s k i, *Poezje zebrane*, wyd. A. Karpiński, t. I, Warszawa 1995, s. 273).

Podobną technikę stosował także Jan Stanisław Jabłonowski w epigramatach religijnych, wyraźnie zresztą nawiązujących do *Poezji Postu świętego*. O ile jednak koncept u Lubomirskiego pełni przede wszystkim funkcję poznawczą, odślaniając głębszy a przy tym nieoczekiwany sens wydarzeń ewangelicznych, o tyle Jabłonowski w *Zabawie chrześcijańskiej* koncentruje się bardziej na uniezwykleniu samego wypowiedzenia, nierzadko trywializując znaczenie słów Ewangelii³⁹. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że pod tym względem pomysły Jabłonowskiego bliższe są właśnie dowcipnym wyjaśnieniom mówców czasów saskich (np. Kierśnickiego czy wspomnianego już Sapeckiego).

Bliskie poetyce konceptu kaznodziejskiego są niektóre epigramaty dołączone do *Różańca* Wespazjana Kochowskiego oraz dwuwiersze *Ogrodu panińskiego*, nawiązujące do Pisma św., choć przeważa w nich raczej alegoryczna i typiczna interpretacja motywów skrypturystycznych, zmierzająca do odniesienia ich do osoby Matki Bożej. Charakterystyczną dla barokowej ambony dowcipną egzegezę Boskich znaków⁴⁰ zawartych w Biblii skłonni bylibyśmy widzieć także w twórczości trzeciego spośród „samotnych poetów” końca XVII wieku, Wacława Potockiego, przede wszystkim w grupie utworów rozsianych po *Ogrodzie fraszek*, którym poeta nadał tytuł „paradoksów teologicznych” (*Paradoxum theologicum*; I, 215, 225; III, 46, 47, 48, 53, 226, 236), i w kilku innych wierszach o zbliżonej tematyce i konstrukcji (II, 29, 118, 312, 313, 314, 456)⁴¹.

Związek tych utworów ze współczesną praktyką kaznodziejską jest o tyle prawdopodobny, że wśród licznych wierszy Potockiego dotyczących duchowieństwa⁴² motyw kazania przewija się wielokrotnie, świadcząc o zainteresowaniu poety tą dziedziną życia religijnego. Najbardziej znane jest oczywiście *Kazanie do zbójców* w *Ogrodzie fraszek* (IV, 117), któremu osobny szkic poświęcił J. Krzyżanowski w *Paralelach*, wskazując na pochodzenie motywu z popularnego zbioru anegdot łacińskich pod tytułem *Demo-*

³⁹ Zob. M. P r e j s, *Poezja późnego baroku. Główne kierunki przemian*, Warszawa 1989, s. 176-183.

⁴⁰ G o s t y ń s k a, dz. cyt., s. 225.

⁴¹ Oznaczenia liczbowe odnoszą się do miejsca poszczególnych utworów w najpełniejszym do tej pory wydaniu *Ogrodu*: Wacław z Potoka P o t o c k i, *Ogród fraszek*, t. I-II, wyd. zupełne A. Brückner, Lwów 1907. Liczba rzymska oznacza część *Ogrodu*, liczba arabska – kolejny numer utworu. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania, po uwzględnieniu poprawek L. Kukulskiego w wydaniu: W. P o t o c k i, *Dziela*, oprac. L. Kukulski, t. II, Warszawa 1987 (zmian tych nie sygnalizujemy).

⁴² Zob. E. R a p p a p o r t, *Wacław Potocki jako satyryk*, Warszawa 1920, s. 68-94.

*critus ridens*⁴³. Bardzo często kazanie pojawia się jako przedmiot krytyki, przy czym najwięcej miejsca poświęca Potocki skłonności mówców do panegiryzmu, nie licującego z powagą urzędu kaznodziejskiego⁴⁴. Irytowały go zwłaszcza rozbudowane aluzje do herbów szlacheckich, stanowiące osnowę licznych kazań, zwłaszcza pogrzebowych. Wątek ten poruszył m.in. we fraszce *Białe konie* (II, 214), a szczególnym urokiem i charakterystycznym dla Potockiego wrażeniem autentyzmu⁴⁵ odznacza się fraszka pt. *Kazanie terażniejsze* (III, 177):

Święto było; prosiłem zakonnika na nie,
 Chcąc oraz przy spowiedzi słyszeć i kazanie.
 Jako Chrystus po morzu suchą nogą chodzi,
 Ewangelija; aż on Śreniawę wywodzi.
 Że to herb mój, pierwej się od kogoś dowiedział.
 I wstyd, i gniew mnie ruszy, żem ledwie dosiedział.
 Ganiłem to u stołu i przed nim się żalił,
 Że co miał Pana Boga chwalić, człeka chwalił.
 [...]
 Dość zbytku na pogrzebach, gdzie ludzi nie ćwiczą
 Z przykładu umarłego, ale herby liczą.
 Dość ma świat swojej buty, na co ją podniecać?
 Ganić, gasić ją kościół winien, nie przyświecać.
 (w. 1-8, 17-20)

Inwencja barokowych głosicieli Słowa Bożego nie wyczerpywała się bynajmniej w umiejętności dostosowania tematu do okoliczności i adresata kazania. Stosowane przez nich metody dotarcia do odbiorcy były niekiedy bardzo oryginalne, wyrażały się bowiem nie tylko w słowie, ale także za pomocą gestu, mimiki i innych środków pozajęzykowej ekspresji, służących perswazji, co upamiętnił m.in. Potocki w dosyć znanej fraszce *Trefunek na Mazowszu* (II, 206):

W Wielki Piątek, chcąc dodać słuchaczom impetu,
 Na początku kazania każe ksiądz z muszkietu
 Strzelić głośno za ścianą, nabiwszy sowito.
 Sam, wszedwszy na ambonę, zawoła: „Zabito!”
 [...]
 (w. 1-4)

⁴³ J. K r z y ż a n o w s k i, *Kazanie zbójnickie*, w: t e n ż e, *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru*, Warszawa 1977, s. 436-442.

⁴⁴ R a p p a p o r t, dz. cyt., s. 82.

⁴⁵ Por. H e r n a s, dz. cyt., s. 464-465.

Reakcja wiernych opisana przez poetę nie była chyba do końca zgodna z oczekiwaniami duchownego, o czym świadczy zabawny dialog między nim a jedną z kobiet pozostałych w kościele (inni uciekli):

„Kogoż to, Dobrodzieju, śmierć wzięła zabita?”
 A ksiądz: „Pana, Jezusa Chrystusa, naszego”.
 Baba zaś: „Chwalaż Bogu, że nie Godlewskiego,
 Bo dobry, cnotliwy człek, daj mu Boże zdrowie”.
 [...]

(w. 8-11)

Nieco inną, choć podobną sytuację uwiecznił autor *Ogrodu* we fraszce *Kaznodzieja młody* (III, 28), którą warto przytoczyć ze względu na wyraźnie podkreślony związek opisanego epizodu z tendencjami charakterystycznymi dla barokowej ambony:

Popisując z rozumem jeden ksiązek młody,
 Chciał powiedzieć kazanie n i e z w y c z a j n e j m o d y
 Z listu Pawła świętego, gdzie Koloseńczyki
 Uczy wiary i wspomni swoje zwolewniki.
 Na co skoro s u b t e l n e k o n c e p t y wysilił,
 Nauczył się na pamięć, żeby nie omylił.
 Toż wszedłszy na ambonę, rzetelnie wymawia
 Słowa Pawłowe: „Łukasz was lekarz pozdrawia”.
 Więcej nic, bo zapomniał początku przemowy;
 Zmieształ się i kazanie wypadło mu z głowy.
 Milczy spuściwszy oczy, już kwadrans wycieczce,
 Nie mogą się doczekać ludzie, aż co rzecze.
 Aż wójt, człowiek brodaty, stateczny i stary:
 „Więc go też od nas wszystkich, mój księżu wikary,
 Pozdrówcie”. A ten, gdy go presumpcja sparza,
 Z ambony do ornata, potem do ołtarza.

Posługując się współczesną terminologią można powiedzieć, że opisana sytuacja jest przykładem aktu mowy podwójnie niefortunnego: ze względu na niedopełnienie komunikatu i związaną z tym niewłaściwą reakcją odbiorcy⁴⁶. Jednak wzmianki o „niesłychanej modzie” i „subtelnych conceptach” (podkreślenia w tekście – W. P.) zdają się wskazywać, że nie chodzi tu tylko o szczególnie zabawny przykład zawodności pamięci, co samo w sobie nie jest przecież niczym nadzwyczajnym. Użyte przez poetę wyrażenia, jak i cały wiersz stają się jaśniejsze, jeśli uznamy je za wyraźną

⁴⁶ Por. Z i o m e k, dz. cyt., s. 65-69.

aluzję do modnych i szeroko rozpowszechnionych praktyk kaznodziejów – konceptystów, dążących nieraz do wszelką cenę do zadziwienia i zaskoczenia słuchaczy, najczęściej za pomocą nieoczekiwanego wstępu lub, jak wyraził się Ignacy Hołowiński, „jakiejś niedorzeczności pozornej, która by z podziwieniem później słuchacza lub czytelnika wyjaśniła się na stronę prawdziwą”⁴⁷. Doskonały portret takiego kaznodziei sporządził cytowany już H. F. de Isla:

Znany był on z tego, że aż nazbyt chętnie zaczynał kazanie od jakiegoś dowcipu, przysłowia albo pełnego emfazy i nieoczekiwane urwane zwrotu, który początkowo brzmiał jak bluźnierstwo, żart albo błazeństwo. Tu milczał przez chwilę, a kiedy już widział wśród słuchaczy niecierpliwe oczekiwanie tego, co nastąpi dalej, kończył urwane zdanie albo przytaczał wyjaśnienie, które w większości przypadków kończyło się na jakiejś nędznej dziecinadzie. Tak np. głosząc pewnego razu kazanie na temat tajemnicy Trójcy Świętej rozpoczął je następująco: „Przeczę, jakoby Bóg był jeden w istocie i trójjedyny w osobach” – i tu zamilkł. Słuchacze spoglądają jeden na drugiego zadziwieni i z powątpiewaniem, do czego zmierza ta bluźniercza herezja. Kiedy nasz bohater już sądził, że ma wszystkich w garści, kontynuował nędznie: „Tak twierdzą arianie, manichejczycy, socynianie; ale ja z Pisma Świętego, soborów i Ojców Kościoła dowiodę im, że się mylą”. W innym kazaniu na temat Wcielenia Chrystusa początek był następujący: „Za wasze zdrowie, moi państwo!” Kiedy w tym momencie wszyscy słuchacze zaczęli się śmiać (ponieważ powiedział to prawdziwie błazeńskim tonem), rzekł do nich: „Nie ma się z czego śmiać; ponieważ dla waszego i mojego zdrowia Jezus zstąpił z nieba i został poczęty w łonie dziewicy Maryi; jest to artykuł wiary, którego mogę dowieść: *propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis et incarnatus est*”⁴⁸. Kiedy to usłyszeli, ogarnęło ich przyjemne zdumienie, i podniósł się szmer uznania, tak że niewiele brakowało, a rozległyby się oklaski⁴⁹.

W tym kontekście tytułowy „kaznodzieja młody” nabiera rzeczywiście cech jednego z wielu barokowych mówców konceptystycznych, a początek kazania z fraszki Potockiego zapowiada jeden z tych konceptów kaznodziej-skich, które opisywał Isla i które nieobce były także polskim mówcom⁵⁰.

⁴⁷ I. H o ł o w i ń s k i, *Homiletyka*, Kraków 1859, s. 469.

⁴⁸ Gra słów nieprzekładalna na język polski, mająca źródło w dwuznaczności łac. *salus* – zdrowie i zbawienie.

⁴⁹ De I s l a, dz. cyt., s. 198-199. Warto zauważyć, że chociaż bohaterem powieści jest Hiszpan, to autor we wstępie kilkakrotnie podkreśla powszechność opisywanych i piętnowanych zjawisk w całej Europie.

⁵⁰ Jeszcze w połowie XVIII wieku jezuita Andrzej Murczyński jedno z kazań rozpoczyna w sposób następujący: „Chcę czytać Ewangelię, nie masz! Cóż to dziś za święto? Odpowiada *rubricella*: *Dominica vacat*, niedzieli nie masz, tylko wigilia Trzech Królów. Niedzieli nie masz? A gdzie się podziała? Wszak dziś od przeszłej niedzieli *hebdomada*,

Świadczy to o tym, że poeta z Łużnej był nie tylko satyrykiem, ale także uważnym obserwatorem zjawisk szerzących się we współczesnym mu kaznodziejstwie. O tym, że nie poprzestawał jedynie na krytyce tych zjawisk, ale także ulegał im w swej własnej twórczości poetyckiej, świadczą wymienione już utwory, które określiliśmy (w dużej mierze idąc za samym autorem) jako „paradoksy teologiczne”.

Cechą łączącą wszystkie te utwory jest ścisły związek z Pismem św., zaznaczający się już w tytułach niektórych z nich, będących cytatami z Biblii (II, 312, 313, 314). Samo nawiązywanie do świętych ksiąg nie dziwi w twórczości poety, o którym pisze się, że znał Biblię na pamięć. Według Leszka Kukulskiego Biblia nie tylko stanowi podstawę moralistyki Potockiego i jedno z głównych źródeł przykładów, ilustrujących rozwijane myśli, ale „całe myślenie poety przesycone było elementami biblijnymi”, a „obrazowanie jego wierszy niejednokrotnie ma swe źródło w Piśmie”⁵¹. Według znakomitego badacza spuścizny po Potockim jego stosunek do Biblii jest szczególnie; w nim właśnie ujawnia się ariańska przeszłość poety, który odrzuca autorytet i monopol Kościoła w interpretowaniu Pisma, czemu dał wielokrotnie bezpośrednio wyraz w *Moraliach* („Wolę z Ewangelią trzymać tu, niż z Rzymem”), całą literaturę teologiczną uznając jedynie za „jałowe koncepty”⁵². Krytyczny stosunek Potockiego do tradycji teologicznej wydaje się trochę wyolbrzymiony (z powagą do patrystyki odnosili się także protestanci), niemniej jednak wolno przypuszczać, że wobec niewątpliwego szacunku, jakim autor *Wojny chocimskiej* darzył Pismo św., tym bardziej razić go musiały „jałowe koncepty” współczesnych mówców kościelnych, niekiedy dość bezceremonialnie obchodzących się z tekstem natchnionym. Dał temu zresztą bezpośrednio wyraz oskarżając niektórych duchownych za szerzenie „oziębłości w nabożeństwie” (II, 228), tych zwłaszcza, którzy „chlubni dowcipem”

[...] mają tę wadę:
Chcą coś nowszego, choć już pełne są drukarnie
Świętych ojców kościelnych, wnieść do tej szafarnie,

septimana, siódmy dzień? Prawda, po staremu *rubricella* powiada: *Dominica vacat*. Nie masz niedzieli, przepadła, zginęła!” (następnie całe kazanie mówca poświęca na „poszukiwanie” niedzieli). *Słowo Boże na niedziele całego roku po różnych kościołach opowiedziane...*, Sandomierz 1749, s. 35 (druk. kol. SJ), [B KUL XVIII 2410].

⁵¹ *Prolegomena filologiczne do twórczości Wacława Potockiego*, Wrocław 1962, s. 55.

⁵² Tamże, s. 52.

Choć boskim i kościelnym pismom się przeciwi;
 A że ludzie czytają nowe księgi chciwi,
 Wielki wstręt, mając dowcip własny za mistrzynią,
 Do starych, świętych, czystych ksiąg czytania czynią,
 Zapomniawszy, czym oba Testamenty grożą,
 Jeżeli ujmą albo co do nich przyłożą.
 [...]

(Przyczyny oziębłości w nabożeństwie, w. 26-34)

Przeciwstawienie „świętych ojców kościelnych” i „starych” ksiąg „nowym” dowodzi, że nie do całej literatury teologicznej poeta był nastawiony negatywnie; przy okazji wskazuje na jedną z najważniejszych przyczyn popularności kazań konceptystycznych, a mianowicie na oczekiwania i zapotrzebowanie ze strony odbiorców („ludzie czytają nowe księgi chciwi”). Jak się bowiem okazuje, te same upodobania estetyczne, których wyrazem jest barokowa poezja konceptystyczna, kształtowały również ówczesną wymowę religijną, zgodnie z zasadą, że także przepowiadanie Ewangelii ulega zmieniającym się modom. Świadom tego był również W. Potocki, który pisał w przedmowie do *Nowego zaciągu*:

Gdyby miał kaznodzieja powtórzyć kazanie,
 Nie przyszedłby Galantom do kościoła na nie.
 Nowiny nam smakują, tym dajemy ucha [...]
 (Do nabożnego czytelnika, w. 25-28)⁵³

„Nowinom” dawał ucha także sam poeta, przynajmniej połowicznie, w swych „paradoksach teologicznych”. Jak już wspomnieliśmy, łączy je przede wszystkim ścisła zależność od Biblii, ale nie tylko. Ich wspólnym tematem są bowiem pozorne lub rzeczywiste sprzeczności w wypowiedziach Pisma św., odnoszących się do tego samego zagadnienia. One są właśnie owymi „paradoksami teologicznymi”, stanowiącymi wyzwanie tak dla samego poety, jak i czytelnika, szczególnie w tych przypadkach, kiedy pozostają one bez odpowiedzi. Czego dotyczą te „paradoksy” albo „problematy święte”, by posłużyć się tytułem jednego ze zbiorów konceptów kaznodziejskich⁵⁴?

⁵³ *Dziela*, oprac. L. Kukulski, t. I, Warszawa 1987, s. 553.

⁵⁴ R. B o n h e r b a, *Sacrorum problematum in Evangelia [...] partes duae...*, Moguncja 1670 [B LSD 17. 6383].

Według Syracha (Syr 42, 14) „Lepsza [...] jest złość męska niż niewiasta dobrze czyniąca”⁵⁵. Czy nie popycha to niewiasty do rozpacz, a mężczyzn nie zachęca do grzechu (*Paradoxum Ecclesiastici*, I, 225)? Prawo zabraniało Żydom krzyżowania różnych gatunków zwierząt (Kpł 19, 19); jak więc to możliwe, że Absalom zginął jadąc na mule (2 Sm 18, 9; *Do teologia*, II, 118)? Jak zrozumieć naukę św. Pawła, który raz zaleca małżeństwo (1 Kor 7, 9), i to wbrew innym apostołom (Mt 19, 10), innym zaś razem odradza je (1 Kor 7, 28, 32; *Paradoxum theologicum*, III, 236)? Kwestie te wydają się błahe, a niekiedy wręcz śmieszne, były one jednak ulubioną rozrywką ówczesnych „złotoustych”, czerpiących z nich pożywkę do swych konceptów, o czym pisał już I. Hołowiński:

Niemają także zasób do konceptów i szerokich wywodów stanowią kwestie próżne, ciekawe, zabawne, jakby tylko dla żartów były wprowadzone. Na przykład: Czy trudniej wskrzesić muchę, psa albo człowieka?⁵⁶

Liczne przykłady tego zjawiska odnajdujemy w twórczości polskich mówców. Tak np. Franciszek Rychłowski, porównując wcielenie Chrystusa do małżeństwa, zastanawiał się, czy „małżeństwo Słowa Przedwiecznego z naturą ludzką [...] miało też kondycje prawdziwego małżeństwa”⁵⁷. Walerian Gutowski roważał z całą powagą:

[...] co robił Chrystus w niebie *quoad situm et positionem corporis*, po swoim Wniebowstąpieniu: czy chodził, czy siedział, czy też stał? ⁵⁸

Inną zagadkę usiłował rozwikłać Atanazy Kierśnicki:

Zakładam sobie kwestyją, który też post, która abstinencja była najpierwsza na świecie?⁵⁹

Podobnie jak dla Potockiego, źródłem wielu kwestii tego rodzaju były dostrzeżone przez mówcę sprzeczności w Piśmie, jak w jednym z kazań maryjnych F. Rychłowskiego:

⁵⁵ Wszystkie cytaty biblijne według wydania: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. J. Frankowski, Warszawa 1999².

⁵⁶ Dz. cyt., s. 476.

⁵⁷ *Kazania na święta całego roku...*, s. 41.

⁵⁸ W. G u t o w s k i, *Panegiryczne niektóre dyskursy duchowne i różne insze kazania...*, Kraków 1675, s. 5 (druk. dziedziców K. Schedla) [B KUL XVII 709].

⁵⁹ *Klucze do skarbu serdecznego w słowie Bożym utajone*, s. 157.

Oblubieniec niebieski, to jest sam Pan Bóg wszechmogący, Oblubienicę swoją Pannę Przenaświętszą źródłem zapieczętowanym nazywa: *Hortus conclusus soror mea sponsa, fons signatus*. „Ogród zamknięty siostra moja Oblubienica, źródło zapieczętowane”. Ledwie to o niej wyrzekł, aliści znowu inaczej mówi: *Fons hortorum, puteus aquarum viventium, quae fluunt impetu de Libano*. „Źródło ogrodów, studnia wód żywych, które pędem wielkim płyną z Libanu”. A cóż to jest proszę? Dopiero ją nazwał źródłem zapieczętowanym, a zatym ostrożnie barzo przykrytym i zawartym, a tu zaś, a barzo prędko, nazywa tę Pannę źródłem i owszem studnią otwartą, żywe wody obficie z siebie wydawająca. Co za przyczyna naszej różności?⁶⁰

Według późnobarokowych teoretyków kaznodziejstwa takie konfrontowanie miejsc (*locorum*) w Biblii jest jednym z najważniejszych źródeł konceptu. Zalecał je m. in. Gelasius Hochenleutner jako trzeci spośród sześciu głównych sposobów tworzenia konceptu (*Tertio comparetur sententia cum sententia*). Polegać miał on np. na porównaniu jakiejś myśli dwuznacznej z inną, jaśniejszą, zwłaszcza jednej starotestamentowej z nowotestamentową. Porównanie mogło dotyczyć też zdań należących do tej samej części Biblii, przy czym właśnie w ten sposób można wydobyć najżywsze (*vivacissimi*) koncepty, szczególnie jeżeli porównywane zdania wydają się sprzeczne (*praesertim si altera alteri repugnare videtur*).

Żywotność konceptu wzrasta najbardziej wtedy (*maxime crescit conceptus vivacitas*), gdy pozorna sprzeczność zdaje się pochodzić od samego autora (*si videtur ab eodem autore oppositas venisse sententias*). Klasycznym przykładem są dwie wypowiedzi Chrystusa: „Mitte gladium tuum in vaginam” (J 18,11) oraz: „Et qui non habet, vendat tunicam suam et emat gladium” (Łk 22,36)⁶¹. Jak „rasowy” konceptysta postępuje więc Potocki, kiedy np. zastanawia się, dlaczego św. Paweł zachęca do walki z szatanem, światem i ciałem (Ef 6, 10-17), a św. Piotr (2 P 1, 4) radzi jej unikać:

[...]

Ja nie wiem, jak się to pospołu ostoi:

Tchórz i rycerz. Jakoż ten ma bić, co się boi?

Na cóż, Pawle, rynsztunek i twoja armata,

Gdy Piotr każe od grzechu uciekać i świata?

(*Paradoxum theologicum*, I, 215, w. 5-8)

Innym razem zauważa:

⁶⁰ *Kazania na święta Panny Przenaświętszej, z różnych doktorów i autorów zebrane*, Kraków 1667, s. 13 (druk. S. Piotrkowczyka) [B KUL XVII 1667].

⁶¹ Gelasius H o c h e n l e u t n e r, *Modus et praxis utiliter concionandi...*, Augsburg 1724, s. 614-616. [B KUL Ge 3724].

Słowo Boże pokarmem Pismo zowie człeczem;
 Toż Pismo znowu słowo Boże zowie mieczem.
 Uważywszy to, każdy słusznie się zadziwi,
 Bo miecz zwykle zabija, pokarm ludzi żywi.
 Wasza rzecz, teolodzy, krom wątpienia, co tem
 Bawicie się, w tym miejscu zgodzić śmierć z żywotem.
 (*Słowo Boże*, II, 29)

Nietrudno dostrzec, że w wielu wypadkach poeta, w przeciwieństwie do kaznodziejów, poprzestaje na samym tylko stwierdzeniu danej niezgodności, pozostawiając jej rozwiązanie czytelnikowi. Niekiedy posuwa się trochę dalej, wykorzystując biblijny „paradoks” jako okazję do kąśliwego przytyku pod adresem duchowieństwa. Czyż bowiem recepta dana Tymoteuszowi przez apostoła Pawła (1 Tm 5, 23), dokonującego w Efezie licznych uzdrowień za sprawą chust i przepasek, których się tylko dotknął (Dz 19, 12), nie zachęciła późniejszych duchownych do pójścia w ślady Tymoteusza?

[...]
 Kto się spodziewał, że gdy jednemu pozwoli,
 Piją wszyscy biskupi, choć ich brzuch nie boli.
 Ba, trują się, na jednym wypiwszy bankiecie,
 Czego by Tymoteusz miał być przez dwie lecie.
 (*Drugie paradoxum theologicum*, III, 47, w. 7-10)

Przykład ten jest o tyle charakterystyczny, że nad Potockim-konceptystą, tropiącym w Piśmie św. sprzeczności i paradoksy, zaskakującym nieoczekiwanymi wyjaśnieniami, bardzo często bierze górę Potocki-moralista i satyryk, karcący wszelkie odstępstwa od surowej moralności biblijnej. Dlatego też niekonsekwencja św. Pawła, zachęcającego mieszkańców Koryntu do przebaczenia win (1 Kor 6, 7), a Tymoteusza ostrzegającego przed kotlarzem Aleksandrem, którego poleca karze Boskiej (2 Tm 4, 14-15), jest jedynie pretekstem dla rozwlekłego przypomnienia ewangelicznej nauki o miłości nieprzyjaciół (*Paradoxum theologicum*, III, 48). W efekcie wiersz z całą pewnością *probat*, bynajmniej jednak nie *delectat*.

Barokowi konceptyści nie kwestionowali oczywiście natchnionego charakteru Pisma św., dlatego wszelkie niejasności, a tym bardziej sprzeczności traktowali jako pozorne, stwarzające przy tym doskonałą okazję do zamantestowania intelektualnej sprawności w odsłanianiu „niezgodnej zgodności” i „zgodnej niezgodności”, stanowiącej punkt wyjścia do dalszych, nacechowanych dowcipem i błyskotliwych rozważań. I w tym zdaje się naśladować ich łuzniański poeta, ale jego pomysły interpretacyjne wydają się dość

blade w porównaniu z takim Kierśnickim, o Lubomirskim w ogóle nie wspominając. Za przykład niech posłuży utwór mogący stanowić ilustrację zaleceń późnobarokowego homilety i nawiązujący do słów Jezusa z Ewangelii wg św. Łukasza (22, 36) i Mateusza (5, 39-40):

Rzekł Pan: kto nie ma miecza, niech się oń postara.
 Aż uczniowie: jest ich tu między nami para.
 To dosyć. A na cóż ich, miły Panie, chować,
 Kiedyś nimi zakazał po świecie wojować?
 Nadstawić drugiej, wzięwszy w gębę z jednej strony;
 Dosyć na was kij nosić na psy dla obrony.
 (*Przedać suknię a kupić miecz. Paradoxum, III, 53, w. 1-6*)

W wyjaśnieniu tego paradoksu Potocki nie jest zbyt odkrywczy i oryginalny, ucieka się bowiem do tradycyjnej egzegezy alegorycznej:

O duchownym tu mieczu Chrystus Pan, nie o tem
 Mówi, co go rzemieślnik w hamrach kuje młotem;
 [...]
 (w. 7-8).

Tradycyjną i jedną z najważniejszych zasad odszukiwania właściwego sensu Pisma jest uwzględnianie miejsc paralelnych, zgodnie z zasadą, że najlepszym interpretatorem Biblii jest sama Biblia⁶². Podobną metodą posługuje się Potocki, odpowiadając pewnemu „mędrkowi” na „dwie kwestyje z Pisma” (*Odpowiedzi na dwie kwestyje z Pisma, II, 456*): Pan Bóg zakazał Adamowi sięgać po zakazany owoc: „Z każdego drzewa rajskiego jedz, ale z drzewa wiadomości dobrego i złego nie jedz, bo którego dnia będziesz jadł z niego, śmiercią umrzesz” (Rdz 2, 16-17). Jak więc to możliwe, że według Mojżesza (Rdz 5, 5) Adam żył jeszcze przez dziewięćset trzydzieści lat? Na pytanie to poeta udziela odpowiedzi następującej:

[...] Odpowiem: „Czy nie wiesz, że Bogu
 Jednym jest dniem tysiąc lat, miły teologu?
 Nie tak śmierć, jak śmiertelność swym dekretem znaczy,
 Której dziś każdy człowiek podległ, nie inaczej,
 Jako ów osądzony za swój grzech do miecza:
 Na każdy dzień umierać kondycja człowiecza.
 (w. 9-14)

⁶² Zob. J. K u d a s i e w i c z, *Biblia – historia – nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1987, s. 109.

Drugi problem zostaje rozwiązany przez odwołanie się do Apokalipsy (20, 14), mówiącej o drugiej śmierci:

[...] „Nużby Adam do drzewa był zblądził
 Żywota? Jakoż by go Bóg do śmierci sądził?
 Nie mógł umrzeć wedle jabłka tamtego natury.”
 A ja: „Więc by do śmierci odesłał go wtórej,
 Jako i dziś wszystkich tych, co, głupi, nie wiedzą,
 Że na wtórą śmierć owoc z tegoż drzewa jedzą,
 Którym krzyż jest Chrystusów, ale ledwie lizną
 Żli (dobrych leczy), wieczną morzy ich trucizną.
 [...]

(w. 15-22)

Jak widać, Potocki w swych pomysłach interpretacyjnych jest dość ostrożny; daleko mu nie tylko do mistrzów konceptu poetyckiego, takich jak J. A. Morsztyn czy S. H. Lubomirski, ale nawet do współczesnych mu autorów drukowanych kazań, prześcigających się wprost w zaskakiwaniu czytelnika i potencjalnego słuchacza. Jedynie w nielicznych przypadkach można mówić o jaśniejszych przeblyskach *ingenium*, przejawiających się w specyficznym dla konceptystów operowaniu paralogizmem, tj. argumentem opartym na wątpliwych, choć mających pozór prawdy, przesłankach. Jednym z najczęściej stosowanych środków bywa tu paronomazja, wykorzystywanie mniej lub bardziej uzasadnionych etymologicznie podobieństw brzmieniowych. Na niej miejscami oparta jest zgrabna fraszka z części drugiej *Ogrodu* (*Liszki mają jamy etc.*, II, 312), stanowiąca komentarz do słów Chrystusa: „Liszki mają jamy i ptacy niebiescy gniazda, a Syn Człowieczy nie ma, gdzie by głowę skłonił” (Mt 8, 20). Powtórzywszy je w inicjalnych wersach utworu, poeta nieoczekiwanie stwierdza, że dom nie był potrzebny Jezusowi, ponieważ posiadał dwa inne:

Jeden ciało człowiecze, w którym z nieba gościół,
 Drugi, bo go tak zowie, Salamonów [sic!] kościół;
 (w. 5-6)

Pominąwszy kwestię, czy w pierwszym wersie nie mamy do czynienia z dalekim refleksem poglądów ariańskich na temat natury Chrystusa, zaskakujące jest już stwierdzenie, zaprzeczające słowom Ewangelii. Na nim jednak poeta nie poprzestaje; postawienie znaku równości między mieszkaniem lisim (jamą) i mieszkaniem Bożym (świątynią) nadaje słowom Jezusa nieoczekiwanie sens prorocki, będący zapowiedzią przyszłych losów

świątyni jerozolimskiej, która po śmierci, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Mesjasza zostaje zburzona i staje się miejscem schronienia dla dzikich zwierząt:

Tamto [scil. ciało] z sobą do nieba, w najświętszej ofierze
 Kościołowi go swemu zostawiwszy, bierze;
 Ten [scil. świątynia], dla uporu i żydowskiej rozpusty,
 Ludziom dziwem, mieszkaniem liszkom stoi pusty.
 (w. 7-10)

Poeta nie rozwiązuje tu żadnej zagadki, ale samo skojarzenie odległych i na pierwszy rzut oka nie mających wiele wspólnego miejsc biblijnych i znalezienie swego rodzaju *tertium comparationis*, pozwalającego na wzbogacenie ich pierwotnego znaczenia, decyduje o efekcie artystycznym utworu, wprost apelującego do czytelnika o podjęcie intelektualnego wysiłku koniecznego do odtworzenia drogi, którą przebył wcześniej twórca. Wysiłek ten, choć nie aż tak wielki, potrzebny jest również do zrozumienia innego wiersza (*Paradoxum theologicum*, III, 226), w którym źródłem konceptu jest znowu zestawienie dwóch wypowiedzi, zdających się nawzajem sobie przeczyć: J 3, 16 i Mt 15, 24:

Tak Bóg umiłował świat, że zań wydał syna.
 Czemuż na nim odrzucił Chrystus poganina?
 Mówiąc: do izraelskich tylkom przyszedł owiec.
 Jako to dwoje zgodzić, teologu, powiedz?
 (w. 1-4)

Rozwiązanie tego problemu, polegające na utożsamieniu Żydów i świata, zasadza się na typowym sofizmacie, który można zrekonstruować w sposób następujący:

- światem są ludzie zamieszkujący całą ziemię;
 - ale Żydzi zamieszkują całą ziemię;
 - więc Żydzi są światem,
- co w wierszu zostało wyrażone w słowach pointy mającej postać entymematu:

Sami Żydzi, że się tak po świecie rozprósza,
 Wedle słów pomienionych tym światem być muszą.
 (w. 5-6)

Błąd logiczny, polegający na pominięciu kwantyfikatora ogólnego (wszyscy ludzie...), jest jednym z najczęściej stosowanych chwytów sofistycznych, nieobcym także mówcom i poetom-konceptystom, dążącym do wywołania u odbiorcy złudzenia prawdy.

Wszystkie utwory, o których była mowa, łączy więc nie tylko biblijne pochodzenie tematów i motywów, ale także specyficzna dla konceptystów zmiana nastawienia do Pisma św. Choć nie przestaje ono pełnić funkcji niepodważalnego autorytetu w kwestiach wiary i moralności, to funkcja ta schodzi na dalszy plan; co więcej, wskazywanie na zawarte w nim niejasności czy wręcz sprzeczności zdają się ten autorytet podważać; sugestia taka zostaje niekiedy sformułowana wprost („Panie, jakóż się twoja ostać ma nauka, / U ojca cię szukać ma, a ociec cię szuka?” II, 313), nie należy jednak przywiązywać do niej zbytnej wagi. O wiele ważniejsze jest to, że Pismo św. staje się przede wszystkim pretekstem do intelektualnej gry z czytelnikiem, postawionym wobec „teologicznych paradoksów” i współuczestniczącym w ich rozwikłaniu. Innymi słowy paradoksy biblijne stają się źródłem konceptów, zgodnie z zasadą sformułowaną przez cytowanego już Hochenleutnera:

Sacra Scriptura est ostium, per quod intramus ad veritates et obligationes nostras cognoscendas, bonos mores efformandos et malos corrigendos; imo est ostium, quo ad Deum introducimur. [...] Hoc ostium non semper clare patet; clarum est, sed multoties suam involvit obscuritatem, non quidem ex defectu, ut pleraeque humanitas inventae doctrinae, sed ex ubertate et foecunditate. [...] Quamvis S. Scriptura in pluribus contineat obscuritatem, haec ipsa autem est origo conceptuum, qui erui et servire predicatori possunt (Pismo Święte jest bramą, przez którą wchodzimy do poznania prawdy i naszych obowiązków, do doskonalenia dobrych obyczajów i poprawy złych; jest dalej bramą, którą dochodzimy do Boga. [...]) Brama ta nie zawsze stoi otworem, często osłania miejsca ciemne, bynajmniej nie z powodu braków, jak to jest w przypadku wielu doktryn ludzkich, ale z powodu obfitości i nadmiaru. [...] I chociaż Pismo Święte zawiera wiele miejsc niejasnych, one są właśnie źródłem konceptów, które mogą być wydobyte, by służyły kaznodziei⁶³.

Wypowiedź tę można uznać za swego rodzaju *credo* wszystkich konceptystów, tak poetów, jak i mówców, dla których Pismo św. jest skarbnicą paradoksów i „świętych problematów” stanowiących okazję do zmanifestowania zdolności ludzkiego *ingenium*. Czy można ją odnieść do Potockiego? Lektura jego utworów nie pozwala udzielić na to pytanie jednoznacznej

⁶³ *Modus et praxis utiliter concionandi*, s. 601, 603.

odpowiedzi. Trudno oprzeć się wrażeniu, że za często poeta zatrzymuje się albo w punkcie wyjścia, albo zaledwie w połowie drogi, którą przebywali współcześni mu kaznodzieje i poeci nawiązujący do ich praktyk. Zbyt często poprzestaje na samej konstatacji jakiegoś „paradoksu”, równie często ogranicza się do wyciągnięcia z niego nauki moralnej, dając pierwszeństwo dydaktyce przed poezją. Proponowane przez niego rozwiązania biblijnych zagadek nie grzeszą odkrywczością, może dlatego, że tak rzadko ucieka się do ewidentnych wybiegów sofistycznych, a już zupełnie wyjątkowo pozwala sobie na wpłcenie do refleksji biblijnej aluzji erotycznej (*Paradoxum theologicum*, III, 236). Być może krępował go zbyt wielki szacunek do tekstu natchnionego, obawa przed „przyłożeniem” albo „ujęciem” choćby przysłowiowej „joty”, przed czym „oba Testamenty grożą”. Niemalą rolę odegrał też zapewne powszechnie znany tradycjonalizm podgórskiego poety (zaznaczający się zarówno w warstwie tematycznej, jak i formalnej jego utworów), z wielką nieufnością odnoszącego się do literackich „nowin”⁶⁴. O tym jednak, że wobec tych nowin nie pozostawał obojętny, świadczą także jego „paradoksy teologiczne”, stanowiące zarazem interesujący przypadek analogii między dziedzinami literatury z pozoru tak odległymi, jak poezja i kaznodziejstwo. To także jeden z „paradoksów” kultury literackiej w dawnej Polsce.

⁶⁴ Tradycjonalizm poety zgodnie podkreśla większość historyków literatury; zob. H e r n a s, dz. cyt., s. 433-438; K. S z u w a l s k i, *Wacław Potocki wobec literackich „nowin”*, „Zeszyty Naukowe WSP w Opolu, Filologia Polska” 1980, z. 18, s. 47-52.

RELATIONS BETWEEN WACŁAW POTOCKI'S
PARADOXA THEOLOGICA AND THE PREDICATORY „NEWS”

S u m m a r y

The object of the interest of the author of the article is the problem of relations between preaching and the late-baroque religious poetry. On the example of a few Waclaw Potocki's (1621-1696) works from the collection '*Ogród nie plewiony*' most often defined by the poet as 'theological paradoxes' (*paradoxa theologica*), analogies are shown between poetry and the baroque religious rhetoric, first of all seen in the construction of the utterance, defined in baroque theory of poetry and prose as predicatory concept (*conceptus praedicabilis, concetto predicabile*). A confrontation of Potocki's epigrams with the late-baroque predicatory prose leads to the conclusion about only a partial imitation of the baroque concept-preachers' practice resulting from the poet's traditionalism and his unfavourable attitude towards his contemporary literary and predicatory 'news'.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: literatura barokowa – tematy, motywy, poezja religijna polska – XVII w., sacrum w literaturze, polskie kazania barokowe.

Key words: baroque literature – subjects, motifs, Polish religious poetry – 17th century, sacrum in literature, Polish baroque homilies.