

KRYSTYNA WIERZBICKA-TRWOGA  
Instytut Literatury Polskiej  
Uniwersytet Warszawski

## EPIGRAMATYKA BAROKOWA W ŚWIETLE ANALIZY LOGICZNEJ

**Słowa kluczowe:** epigramat, barok, koncept, logika, entymemat

**Keywords:** epigram, Baroque, conceit, logic, enthymeme

Swego czasu Adam Karpiński przeprowadził analizę podstawowych struktur logicznych wykorzystanych przez Stanisława Herakliusza Lubomirskiego w *Poezjach Postu świętego*<sup>1</sup>. Profesor zachęcił później piszącą te słowa, by dokonała analizy logicznej wszystkich epigramatów *Poezji Postu...*, czego efektem stał się rozdział w rozprawie doktorskiej<sup>2</sup>. Jeszcze w trakcie pisania pracy nurtowało mnie pytanie o status logiczny tych epigramatów. Wstępnie przyjąłem, że nie można stosować wobec konceptów wartości logicznych prawdy i fałszu. W trakcie analizy okazało się jednak, że sprawa nie jest tak prosta, by poprzestać na tym stwierdzeniu, w swych epigramatach bowiem Lubomirski dokonuje niezwykle ciekawych eksperymentów logicznych. Ich opis z perspektywy siedemnastowiecznych teorii epigramatu i konceptu, a także w kontekście wybranych przykładów z epigramatyki barokowej pozwoli przybliżyć odpowiedź na postawione pytanie.

Siedemnastowieczni teoretycy epigramatu wyróżniali dwie jego podstawowe formy, epigramat prosty i złożony. Jak pokazał Jarosław Nowaszczuk w swej wnikliwej pracy poświęconej jezuickiej teorii epigramatu, źródłem takiej systematyki była definicja gatunku, którą przedstawił Julius Caesar Scaliger w *Poetices libri septem* (1561), akceptowana i precyzowana przez teoretyków późniejszych pokoleń<sup>3</sup>. Epigramat prosty miał prezentować rzeczy, osoby lub wydarzenia wprost,

<sup>1</sup> Vide Adam Karpiński, „Koncept jako rozumowanie albo Stanisława Herakliusza Lubomirskiego czytanie Pisma”, in *Koncept w kulturze staropolskiej*, ed. Ludwika Ślęka et al. (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2005), 133-145.

<sup>2</sup> Vide Krystyna Wierzbicka-Trwoga, *Poezja święta. Trzy cykle religijne baroku europejskiego* (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2014), 201-313.

<sup>3</sup> Jarosław Nowaszczuk, *Difficillimum poematis genus. Jezuicka teoria epigramatu* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2013), 49-51, 113-127.

natomiast złożony miał coś wykazywać na ich podstawie. Do opisu epigramatu złożonego Scaliger wykorzystał kategorie przejęte z wykładu logiki Arystotelesa<sup>4</sup>, w następujący sposób zreferowane przez Nowaszczuka: utwór złożony „z przedstawianej treści wyprowadza coś, co jest większe (*aut maius*), mniejsze (*aut minus*), równorzędne (*aut aequale*), odrębne (*aut diversum*) albo przeciwne (*aut contrarium*)”<sup>5</sup>. Już zatem teoretyk szesnastowieczny zakładał możliwość analizy logicznej epigramatu.

Stanowiło znak czasu, że jego siedemnastowieczni kontynuatorzy swoją uwagę skupiali właśnie na formie epigramatu złożonego. Jakob Masen wręcz zrezygnował z omawiania epigramatu prostego, za postać właściwą dla gatunku uznając epigramat złożony. Jego teorię źródeł, najbardziej rozbudowaną z siedemnastowiecznych teorii jezuitów, Nowaszczuk podsumował następująco: „Autor uczy budowania błyskotliwego rozwiązania utworu na bazie czterech źródeł (*fontes argutiarum*), które wyszczególnił [...] kierując się zasadami dialektyki arystoteleskiej. Pomysł w zaprezentowanej postaci jest mocno skupiony na logicznej stronie utworu, na jego materii i takim jej przedłożeniu, by wywołać efekt zaskoczenia”<sup>6</sup>. Z kolei Alexander Donatus w elementach treściowych epigramatu widział składniki entymematu, czyli dowodu retorycznego. Model epigramatu jako entymematu jest dwuczęściowy („p więc q”): uzasadnienie, postawienie problemu (*protasis*) i wniosek, klauzula (*apodosis*) – choć nie zawsze w tej kolejności. Jak zauważył Nowaszczuk, ujmowanie epigramatu jako entymematu daje podstawę do utożsamienia argucji z konceptem; już Emanuele Tesauro pisał, że entymemat to błyskotliwy argument, nazywany przez Włochów *conchetto*, a przez łacinników *argutia*<sup>7</sup>.

Zainteresowanie teoretyków epigramatem złożonym wynikało bowiem z możliwości wyrażenia w nim konstrukcji konceptycznej. Ta ulubiona figura poezji barokowej opisywana była przez czołowych teoretyków konceptu – zaliczali się do nich Maciej Kazimierz Sarbiewski, wspomniany Tesauro i Baltasar Gracián – również za pomocą logiki arystotelesowskiej i retorycznej teorii argumentacji. Dorota Gostyńska wykazała, że pojmowali oni koncept jako argument, który ma podłoże paralogiczne<sup>8</sup>. Argument w dialektyce czy retoryce może być prawdziwy lub fałszywy, w zależności od tego, czy użyjemy poprawnego schematu myślenia – sylogizmu dialektycznego, którego odpowiednikiem na terenie retoryki jest entymemat, czy też wprowadzimy do rozumowania jakiś błąd logiczny, uzyskując w ten sposób fałszywy sofizmat – paralogizm stwarzający pozory prawdy.

<sup>4</sup> Ibidem, 123.

<sup>5</sup> Ibidem, 51.

<sup>6</sup> Ibidem, 79.

<sup>7</sup> Ibidem, 53.

<sup>8</sup> Vide Dorota Gostyńska, *Retoryka iluzji. Koncept w poezji barokowej* (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 1991), 25-104.

Pojęcie paralogizmu wprowadził Arystoteles w *Poetyce*: „W głównej mierze sam Homer nauczył innych poetów sztuki umiejętności opowiadania o rzeczach nieprawdziwych. Opiera się ona zaś na błędnym wnioskowaniu”<sup>9</sup>, czyli, jak objaśnia Henryk Podbielski, właśnie na paralogizmie<sup>10</sup>. Następnie Filozof omówił jeden ze sposobów błędnego wnioskowania, który skomentował: „Skoro bowiem wiemy, że następstwo jest prawdą, nasz umysł jest skłonny wnioskować, że i przesłanka jest prawdziwa”<sup>11</sup>. Według Arystotelesa, paralogizmy dopuszczalne są w epice w epizodach, dla osiągnięcia efektu artystycznego.

Podobnie do Gostyńskiej siedemnastowieczną teorię konceptu interpretował angielski uczoney Samuel Leslie Bethell. Skupił się on na *Lunecie Arystotelesowej* Tesaura, który w odwołaniu do Arystotelesa wyróżnił trzy poziomy konceptu odpowiadające trzem operacjom umysłu. Pierwsza wytwarza metaforę, która sama w sobie może – lecz nie musi – być dowcipna: będzie taka, jeśli połączy pojęcia bardzo odległe. Druga rozbudowuje metaforę do postaci alegorii i mamy wtedy do czynienia z konceptem rozszerzonym. Ale dopiero trzecia operacja umysłu, która tworzy argumenty, owocuje konceptem doskonałym powstałym na bazie entymematu<sup>12</sup>. Tesauro określa koncepty jako „argumenty wytwornie zwodnicze”, *argomenti urbanamente fallaci*<sup>13</sup>, ponieważ są oparte na metaforze. Zwodzenie nie jest jednak ich celem. Jak by to ujął Gracián, celem konceptu jest przyjemność intelektualna czerpana z tej figury, a ściślej – jej piękna<sup>14</sup>. Sarbiewski natomiast unikając pojęcia „sprzeczności” definiował koncept jako „zgodną niezgodność” względnie „niezgodną zgodność”; według niego „[...] sednem konceptu nie jest ukrycie niezgodności w pozorach zgodności, lecz równoważność obu tych kategorii w wypowiedzeniu”<sup>15</sup>. Inaczej mówiąc, koncept u Sarbiewskiego jawi się „jako zasada podważania – w poezji i ogólnie w każdym rodzaju mowy – wszelkich schematów rozumowania”<sup>16</sup>. Odsłonięcie struktury argumentacyjnej konceptu powinno zatem stanowić pierwszy krok jego interpretacji.

Zastosowanie narzędzi logicznych pozwala precyzyjnie odsłonić przesłanki, z których wyciągany jest „wytwornie zwodniczy” wniosek, i wskazać moment „zwiedzenia”. Niesie też jednak ze sobą niebezpieczeństwo oceniania konceptu w kategoriach prawdy i fałszu, niebezpieczeństwo rozpoznane najlepiej przez

<sup>9</sup> Arystoteles, *Poetyka* 1460a, in idem, *Retoryka. Poetyka*, ed. et trans. Henryk Podbielski (Warszawa: PWN, 1988).

<sup>10</sup> Ibidem, 462.

<sup>11</sup> Arystoteles, *Poetyka* 1460a.

<sup>12</sup> Samuel Leslie Bethell, „The Nature of Metaphysical Wit (1953)”, in *The Metaphysical Poets: A Casebook*, ed. Gerald Hammond (Basingstoke: Macmillan, 1990), 144-146.

<sup>13</sup> Dorota Gostyńska, op. cit., 50-51.

<sup>14</sup> O teorii Graciána ibidem, 53-54.

<sup>15</sup> Ibidem, 87.

<sup>16</sup> Ibidem.

Sarbiewskiego. Polski teoretyk początkowo przyjmował interpretację konceptu jako sofizmu, ale później odstąpił od tej definicji. W ujęciu Gostyńskiej główną przyczyną stworzenia innej wykładni była „niemożność zastosowania kryteriów logicznych prawdy i fałszu wobec konceptycznego utworu: mając do czynienia z sofizmatem godzimy się na fałszywy wniosek, natomiast poeta czy mówca nie posługuje się konceptem po to, by przedstawić fałsz jako prawdę”<sup>17</sup>. Już sam sposób nowego ujęcia konceptu przez Sarbiewskiego, za pomocą paradoksu, wskazuje, że koncept należy rozpatrywać poza kategoriami prawdy i fałszu. Lecz wobec tego jaki jest według teoretyków siedemnastowiecznych jego status logiczny?

Odwołajmy się najpierw do teorii poznania Arystotelesa, znanej teoretykom nowożytnym wykształconym na jego traktatach. W ujęciu Arystotelesa filozofia jest poznaniem przyczyn, prowadząc do *episteme*, wiedzy naukowej, podczas gdy dialektyka i retoryka pozostają w sferze *doksa*, ogólnie uznanych opinii i wyobrażeń o świecie. Filozof ściśle odróżniał dociekania naukowe dokonywane za pomocą sylogizmów właściwych, opierających się na przesłankach „koniecznych”, i dlatego osiągających wnioski prawdziwe, od rozważań dialektyki i retoryki, które posługują się przesłankami jedynie prawdopodobnymi, wywiedzionymi z powszechnych mniemań, a za pomocą wzorowanych na sylogizmie właściwym schematów wnioskowania, sylogizmu dialektycznego oraz retorycznego zwanego entymematem, potrafią dowodzić przeciwstawnych wniosków. Nie byłoby to możliwe w dziedzinie nauki, która prowadzi do wiedzy pewnej i koniecznej, i przysługuje jej wartość logiczna prawdy; tymczasem dialektyka, a także retoryka, jako dziedzina praktyczna, często muszą dowodzić w sprawach spornych, przedstawiając argumenty „za i przeciw”, prowadząc do alternatywnych rozwiązań – dlatego ich wnioski mogą mieć tylko status prawdopodobieństwa<sup>18</sup>. Należy zatem sprecyzować to, co powiedziałam wcześniej o argumentacie w dialektyce i retoryce: może on być prawdopodobny lub błędnie zbudowany, prowadząc do mylnych wniosków, ale nie wiedzie do prawdy.

Jeszcze inaczej sprawa się ma natomiast z sofizmatem, którym posługiwali się sofisci w oszukańczych wywodach. Dorota Gostyńska tak opisała zabiegi sofistyczne: „Jeśli procedury demonstratywne miały podstawy ontologiczne, zaś w argumentach dialektycznych, a także retorycznych i poetyckich, zasobem przesłanek była sfera powszechnych przedstawień rzeczywistości, to dla sofistyki rezerwar przesłanek stanowił język wieloznaczny, poza logiką przedmiotów czy też przekonań o tych przedmiotach”<sup>19</sup>. Celem sofistów było upozorowanie prawdy, by zwieść oponentów; podobnie retorzy potrafili posługiwać się nieuczciwymi

<sup>17</sup> Ibidem, 86.

<sup>18</sup> Henryk Podbielski, „Wstęp”, in Arystoteles, ed. cit., 26-53; Andrzej P. Stefańczyk, „Teoretyczne założenia Retoryki Arystotelesa”, in *Retoryka antyczna i jej dziedzictwo*, ed. Mieczysław Grzesiowski (Warszawa: „Aletheia”: Polskie Towarzystwo Filologiczne, 1996), 35-47.

<sup>19</sup> D. Gostyńska, op. cit., 32.

entymematami pozornymi, stwarzając pozory prawdopodobieństwa tam, gdzie go w istocie nie ma. Odpowiednikiem entymematu pozornego na terenie poezji jest właśnie paralogizm, który także chce stwarzać pozór prawdopodobieństwa. O ile jednak sofizmaty i entymematy pozorne Arystoteles ocenia surowo, o tyle paralogizmy w sztuce dopuszcza; według Gostyńskiej, „dzieje się tak dlatego zapewne, że argument pozorny w mowie retorycznej jest w stanie spowodować skutki etycznie szkodliwe, podczas gdy użyty w poezji (np. w postaci paralogicznego układu wydarzeń epizodu) traci swoją moc bezpośredniego oddziaływania”<sup>20</sup>. Badaczka w swej rozprawie rozwinęła teorię konceptu jako artystycznego paralogizmu; modelem logicznym sztuki, która taką teorię przyjmuje, byłby nie sylogizm, lecz sofizmat<sup>21</sup>.

Zastanawia w takim razie, czemu Sarbiewski tak stanowczo odrzucił definicję konceptu jako sofizmatu, a Tesauro, mimo że rozpoznawał w koncepcie argument zwodniczy, określał go mianem entymematu. Według Polaka, „zgodna niezgodność” nie chce mieć iluzję prawdy; Włoch z kolei, wskazując paralogiczną, opartą na metaforze strukturę konceptu, przyznawał mu status rozumowania prowadzącego do wniosków co najmniej prawdopodobnych. Warto teraz za pomocą tych kategorii rozważyć kilka przykładów zaczerpniętych z epigramatyki barokowej, by postawić hipotezy dotyczące roli przypisywanej konceptowi w epoce.

Przyjrzyjmy się najpierw *Pszczole w bursztynie* Jana Andrzeja Morsztyna, utworowi, który wykorzystuje elementy z trzech epigramatów Marcjalisa<sup>22</sup>:

Widomie skryta w przezroczym bursztynie  
Zda się, że w własnym miedzie pszczoła płynie.  
Wzgardzona będąc, gdy żyła pod niebem,  
Teraz jest droższa trumną i pogrzebem.  
Tak się jej wierna praca zapłaciła,  
Snadź sama sobie tak umrzeć życzyła.  
Niech Kleopatra nie pochlebia sobie,  
Kiedy w kształtniejszym mucha leży grobie.

Z początku mogłoby się wydawać, że jest to epigramat prosty, który prezentuje fenomen pszczoły zatopionej w bursztynie. Ostatnie dwa wersy wprowadzają jednak rozumowanie: przez zestawienie z Kleopatrami epigramat wykazuje, że pszczoła jest (po śmierci) piękniejsza niż egipska władczyni. Odtwórzmy strukturę logiczną tego rozumowania. Pierwsza przesłanka dotyczy owada: wzgardzony za życia, po śmierci ceniony jest ze względu na sposób przechowywania ciała.

<sup>20</sup> Ibidem, 36.

<sup>21</sup> Ibidem, 234.

<sup>22</sup> Komentarz Wiktora Weintrauba, in Jan Andrzej Morsztyn, *Wybór poezji*, ed. Wiktor Weintraub (Wrocław [etc.]: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1988), 125-126. Cytat pochodzi z tego wydania.

Druga przesłanka, niewypowiedziana, powstaje z samego przywołania Kleopatry, która uznawana była za najpiękniejszą kobietę starożytności: ceniona za życia, po śmierci nie wzbudza zachwyty. Wniosek, ze względu na zastosowanie czasu terażniejszego w konkluzji, mógłby brzmieć: według tych, którzy teraz żyją, mucha jest kształtniejsza niż najpiękniejsza ongiś kobieta, która już nie może sobie pochlebiać.

Entymematyczne rozumowanie oparte zostało na metaforycznym użyciu słów „grób”, „trumna” i „pogrzeb”, zakładających intencję pochowania ciała. Aby uzasadnić ich odniesienie do pszczoły, Morsztyn przyjmuje niesprawdżalne założenie, że najprawdopodobniej („snadź”) ona sama życzyła sobie tak umrzeć. Pozostaje zatem w sferze mniemań i prawdopodobieństwa, a nawet pozoru prawdopodobieństwa, zważywszy paralogiczną, opartą na metaforze konstrukcję rozumowania. Lecz wniosek, jaki Morsztyn wyprowadza, godzi w same fundamenty ontologii neoplatońskiej, w tożsamość piękna i bytu, co pokazała Alina Nowicka-Jeżowa: „Dysjunkcja piękna i życia, przecząca fundamentalnej tezie platońskiej, skłania do zasadniczego przewartościowania, wręcz zaprzeczenia aksjologii florenckiego filozofa [...]; tak stanowczy rozdział piękna i życia niweczy wszelkie próby budowania estetyki w wymiarze spirytualnym oraz metafizycznego jej uzasadnienia”<sup>23</sup>. Paralogiczne rozumowanie okazuje się mieć ambicje poznawcze.

Sięgnijmy jeszcze do dwóch innych epigramatów, tym razem Macieja Kazimierza Sarbiewskiego. Epigramat *LI Ioanni de Lugo, dum post morbum ad intermissam de poenitentia doctrinam rediret (Janowi de Lugo, gdy po chorobie do zaniechanej nauki o pokucie powrócił)* z *Epigrammatum Liber*, w łacińskim oryginale i nowożytnym przekładzie polskim brzmi<sup>24</sup>:

Fertur inornatis nuper Metanoea capillis  
flesse, repentina cum raperere febri.  
Fertur et indomito frenos laxasse dolori,  
et lacrimis madidos exhibuisse sinus.  
Cum rursus domito repetis tua pulpita morbo,  
fertur inornatas disposuisse comas  
et domitos hilari risu frenasse dolores,  
et lacrimis vacuos explicuisse sinus.  
Quis, pater, incolumi de te non gaudeat, ipsae  
si gaudent lacrimae, ridet et ipse dolor?

Wieść niesie, że Pokuta z potarganym włosom  
plakała, gdy cię nagła porwała gorączka.  
Popuściła dzikiemu wędzidła bólowi,  
a łzami ponoć fałdy szat zmoczyła swoich.  
Gdyś, zwalczysz chorobę, wrócił na katedrę,  
mówią, że potargane utrefiła włosy  
i śmiechem okiełznała wesołym cierpienia,  
a fałdy swych szat mokre wnet z łez osuszyła.  
Któżby, ojcze, nie cieszył się, żeś wreszcie zdrowy,  
gdy same łzy się cieszą i sam ból się śmieje?

<sup>23</sup> Alina Nowicka-Jeżowa, „Dyskusja z platońską koncepcją miłości w erotyce J.A. Morsztyna”, in *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*, ed. Alina Nowicka-Jeżowa et al. (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995), 421.

<sup>24</sup> Cytuję wg wydania: Maciej Kazimierz Sarbiewski, *Epigrammatum Liber. Księga epigramatów*, ed. et trans. Magdalena Piskała, Dorota Sutkowska (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2003).

Prowadzi on do wniosku ilustrującego definicję konceptu jako „zgodnej niezgodności”, gdy łyzy się cieszą, a ból się śmieje. Punktem wyjścia Sarbiewskiego jest mniemanie – wieść o zachowaniu personifikacji Pokuty. W zasadzie mamy do czynienia z konceptem rozszerzonym według teorii Tesaura, rozbudowaną alegorią, której oś stanowi porównanie tematu nauki Jana de Lugo do kobiety martwiącej się chorobą jezuickiego mistrza, skoro nie może się nią zajmować, i następnie cieszącej się z jego wyzdrowienia i powrotu do niej. Moment „zwiedzenia” następuje, gdy obraz takiej kobiety utożsamimy z przejawami pokuty, łzami i bólem, gdy zatem zastosujemy na jej określenie metonimię pokuty. Pozwala to zobrazować radość, jaką odczuwać powinni wszyscy z wyzdrowienia mistrza, ponieważ epigramat w końcowym dwuwierszu prowadzi do wniosku: skoro nawet ból i łyzy się cieszą, to tym bardziej cały świat. Jest to znów konkluzja zwodnicza, oparta na metaforze, ale wyrażająca niekwestionowaną radość z wyzdrowienia współbrata, powinna się zatem mieścić w sferze sądów co najmniej prawdopodobnych, jeśli nie wręcz prawdziwych.

Zacytujmy jeszcze jeden epigramat polskiego jezuitę, XLVIII *Lilia manu praeferet Aloysius* (*Alojzy niesie w ręce lilie*):

Haec, quae virgineis nituntur lilia culmis,  
unde verecundas explicuere comas?  
Non generant similes Paestana rosaria flores  
nec simili Pharius messe superbit ager,  
non haec purpureis mater Corcyra viretis  
nec parit aequoreis pulsa Carystos aquis.  
Cum nullas habeant natales lilia terras,  
quis neget e casta lilia nata manu?

Te lilie, na dziewiczych oparte łodygach,  
gdzież one rozwinęły swe płatki nieśmiałe?  
Nie wydają pestańskie klomby takich kwiatów,  
takim żniwem faryjskie nie chełpi się pole  
ni ich na purpurowych murawach Korkyry,  
ni morską falą bita nie rodzi Karystos.  
Skoro więc żadne ziemie nie wydały lilii,  
któż zaprzeczy, że lilie wyrosły z rąk czystych?

Należy on do serii epigramatów Sarbiewskiego, nawiązujących do sposobu przedstawiania św. Alojzego (1568–1591, jezuitę, patrona młodzieży) w siedemnastowiecznym malarstwie. Wizerunek Alojzego z liliami w ręku stanowi pierwszą przesłankę. Drugą, rozwiniętą za pomocą obrazów w środkowych czterech wersach utworu, wyraża wers przedostatni: żadna ziemia nie wydała takich kwiatów. Wniosek: lilie wyrosły z rąk Alojzego, uprawomocniony został symboliką lilii jako kwiatu czystości. Ukryte przesłanki tego rozumowania mogłyby zatem brzmieć: czystość pochodzi od czystości; święty młodzieniec jest czysty. Ten argument z wielu miejsc posługuje się symbolicznym znaczeniem kwiatu, zaliczyć go więc trzeba do paralogizmów. Znów jednak mamy do czynienia z utworem, który za pomocą operacji pozornie prawdopodobnej głosi prawdę innego rzędu, tym razem potwierdzoną autorytetem Kościoła: o świętości Alojzego. Paralogiczne rozumowanie służy tutaj ostatecznie prawdzie, a nie prawdopodobieństwu.

Zaryzykuję w tym momencie stwierdzenie, że siedemnastowieczne koncepty, rozpatrywane z punktu widzenia ich statusu logicznego, rzucają wyzwanie

Arystotelesowej epistemologii. Tezę o poznawczej wartości konceptu, w odwołaniu zwłaszcza do badań włoskich, postawiła Alina Nowicka-Jeżowa w swej rozprawie poświęconej twórczości Giambattisty Marina i Jana Andrzeja Morsztyna<sup>25</sup>. Metafora służy jako instrument i forma poznania świata, który jawi się jako Boskie *carmen figuratum*; powinien jej zatem przysługiwać status co najmniej prawdopodobieństwa, a nie jego pozoru. Pisze Nowicka-Jeżowa: „kombinatoryczny ruch myśli lub odkrywcze pobudzenie wyobraźni konceptualnej ułatwia porządkowanie i scalanie rzeczywistości, postrzeganej fragmentarycznie i rozproszonej w poznaniu zmysłowym”<sup>26</sup>. Tego rodzaju akt poznawczy otrzymuje sankcję teologiczną w teoriach z kręgu jezuickiego, które uznają, że najwyższym konceptystą jest Bóg.

Szczególne role konceptu w epoce wiąże się także z istnieniem tzw. konceptów kaznodziejskich. Ich status rozpoznał Wiesław Pawlak w swojej rozprawie, która stanowi zresztą uzupełnienie pracy Gostyńskiej (uczona poświęciła konceptom kaznodziejskim tylko kilkunastnicowy rozdział). Pawlak korzysta z koncepcji Gostyńskiej, chociaż początkowo miał wątpliwości, czy nie jest ona „zbyt odległa od tak specyficznej odmiany sztuki krasomówczej, jaką jest kaznodziejstwo, aby mogła znaleźć zastosowanie w jej badaniu”<sup>27</sup>. Okazało się jednak, że również siedemnastowieczna homiletyka, teoria wymowy kościelnej, rozumie koncept tak, jak to opisała Gostyńska. Homileta Feliks Brandimartes określił koncept jako „retoryczny argument wywiedziony z Pisma Świętego”. Dokładniej zdefiniował koncept kaznodziejski Tesauro we wstępie do *Trattato de concetti predicabili*: „Powiadam, że jest to dowcip entymematyczny, to jest argument z talentem i w sposób przekonujący dla ludu dowodzący jakiegoś tematu religijnego, taki mianowicie, którego termin średni polega na metaforze”<sup>28</sup>. Badacz zauważył, że Tesauro kładł przy tym nacisk na perswazyjną funkcję kaznodziejskiej interpretacji Pisma, co ma bezpośredni związek z oceną konceptu w kategoriach logicznych:

[...] celem kaznodziei nie jest w istocie dotarcie do autentycznego (zgodnego z intencją Ducha Świętego lub przynajmniej autora ludzkiego) sensu biblijnego, lecz do takiego znaczenia, które jest zgodne z główną myślą kazania lub, jak wyraził to [...] Tesauro, z „dowodzonym tematem religijnym”. Mówcy religijnemu przyświeca więc zupełnie inny cel niż uczonemu bibliście, starającemu się odkryć właściwy sens tekstu świętego. Cel egzegezy kaznodziejskiej jest [...] typowo pragmatyczny, zaś egzegezy naukowej – teoretyczny. Należy o tym pamiętać w perspektywie oceny kaznodziejskich argumentów w kategoriach logicznych (prawdy i fałszu) lub pod kątem

<sup>25</sup> Alina Nowicka-Jeżowa, *Jan Andrzej Morsztyn i Giambattista Marino. Dialog poetów europejskiego baroku* (Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2000), 9-49.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 20.

<sup>27</sup> Wiesław Pawlak, *Koncept w polskich kazaniach barokowych* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2005), 22.

<sup>28</sup> Cyt. za: *ibidem*, 82.



ich zgodności z właściwym znaczeniem danego tekstu biblijnego oraz w kontekście rozumienia konceptu jako paralogizmu<sup>29</sup>.

Pawlak pokazał, że siedemnastowieczna homiletyka dopuszczała stosowanie w kaznodziejskim dowodzie argumentów opartych na przesłankach jedynie prawdopodobnych<sup>30</sup>. Ich celem jest przekonanie do poglądów kaznodziei słuchaczy, którzy niekoniecznie je podzielają:

Przepisy homiletyki, nakazujące z jednej strony przepowiadanie słowa Bożego tożsamego z prawdą [...], z drugiej zaś dopuszczające użycie w argumentacji twierdzeń o różnym stopniu prawdopodobieństwa mogą wydawać się nieco sprzeczne. Dotyczą one jednak różnych poziomów retorycznej organizacji tekstu kazania, dla których rozróżnienia jeden z autorów posłużył się scholastycznymi pojęciami przyczyny materialnej [...] i celowej [...]. Pierwsza z nich to materia kazania, tożsama z objawioną ludziami wolą Bożą [...], w której nie ma najmniejszego miejsca na fałsz. Druga – to przekonanie słuchaczy do przyjęcia głoszonej nauki i do wcielenia jej w życie<sup>31</sup>.

Jak sądzę, dopuszczanie w argumentacji dotyczącej Słowa Bożego twierdzeń o różnym stopniu prawdopodobieństwa mogło nie tylko wiązać się z przyczyną celową kazania, lecz także z pytaniami o naturę prawdy objawionej. Wykracza ona bowiem poza prawdę dostępną rozumowi ludzkiemu; świetnie wiedzieli o tym teoretycy epigramatu, gdy żądali od poetów chrześcijańskich przewyższenia autorów starożytnych, tworzenia „poezji uświęconej”, podejmującej tematy religijne. Matthaeus Rader pisał w swych prolegomenach do epigramatów Marcjalisa (1611): „Nadzwyczaj odpowiednie i błyskotliwe pomysły dotyczą bosko-ludzkiej osoby Chrystusa. Można o nim bardzo wiele powiedzieć, posługując się przeciwieństwami, bo w jakiś sposób ten sam jest wieczny i śmiertelny, źródło pragnie, zaspokojenie wszystkich rzeczy doznaje głodu, ogień chłodu, życiowa siła zmęczenia, lekarz choruje, umiera życie i tym podobne”<sup>32</sup>. Prawda o naturze Boga jest przecież paradoksalna, wyrażana za pomocą symboli i metafor. Sięgnijmy teraz po jeszcze kilka przykładów.

Stanisław Herakliusz Lubomirski w swych conceptach kaznodziejskich, argumentach wywiedzionych z Pisma Świętego, podjął próbę otwarcia tekstu na prawdę transcendentną. Przyświecały mu słowa św. Augustyna z *Homilii na Ewangelie św. Jana* o tym, jak rozumieć czyny Chrystusa: „Niezawodnie to wszystko, co Pan nasz Jezus Chrystus uczynił, zasługuje na zdumienie i podziw, i są to czyny i słowa; czyny, bo zostały wykonane; słowa, bo coś oznaczają” (*In Ioan. Evang. tract. 44,1*)<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 83.

<sup>30</sup> Vide „*Concetti predicabili* – «święta sofistyka»?”, in ibidem, 212-228.

<sup>31</sup> Ibidem, 215-216.

<sup>32</sup> Cyt. za: Jarosław Nowaszczyk, op. cit., 98-99.

<sup>33</sup> Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy list św. Jana*, ed. Emil Stanula, trans. Władysław Szoldrski, Wojciech Kania (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1977), vol. 1, 523. Na temat idei czynów Chrystusa jako znaków vide Juliusz Domański, *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce* (Kęty: „Antyk”, 2002), 82-84.

Zgodnie z tym ujęciem wydarzenia z życia Chrystusa są z jednej strony czynami, wobec czego można domyślać się ich przyczyn, pamiętając jednocześnie, że są z drugiej strony także znakami, które według Lubomirskiego odsyłają do rzeczywistości nie z tego świata. I jedynie za pomocą konceptu można dokonać ich interpretacji.

Dobry przykład takiego postępowania przynosi epigramat 8 *Na toż*, dodany w dłuższej wersji cyklu, na umycie nóg uczniów przez Chrystusa<sup>34</sup>:

Nie dla czego inszego swym uczniom umywa  
Zbawiciel nogi i z nich błotne kały zmywa,  
Tylko będąc niebieską do zbawienia drogą,  
Nie chciał, aby skalaną deptali go nogą.

Powodem tego czynu Zbawiciela jest oczyszczenie uczniów z grzechów ziemskich, symbolizowanych przez „błotne kały”. Prawda o zmazaniu grzechów przez Chrystusa zostaje wyrażona za pomocą konceptu, wykorzystującego raz dosłowne, a raz metaforyczne znaczenie wyrazów „droga” i „błotne kały”. Uzasadnieniem konceptu są słowa Chrystusa („Jam jest droga i prawda i żywot”, J 14,6)<sup>35</sup>, który mówił o sobie za pomocą metafor. Uczynek Chrystusa ma zatem swoje przyczyny doczesne, a jednocześnie jest znakiem prawdy transcendentnej.

Marszałek w swoich rozważaniach używał konstrukcji logicznych podważających zasadę niesprzeczności, uznawaną przez Arystotelesa za jedno z podstawowych praw logiki, aczkolwiek – jak już dziś wiadomo – niebędącą aksjomatem i mającą uzasadnienie jedynie etyczne oraz praktyczne. Epigramat 7 [6] o nagłówku *Coepit lavare pedes discipulorum* (*Począł umywać nogi uczniom*) poprzedza cytowany wcześniej utwór *Na toż*:

Niech mi się godzi, Boże, mieć tyle śmiałości,  
Abym rzekł, że w tym zwątpił o Twej wszechmocności,  
Żebyś mógł być najniższym, będąc wiecznym Panem,  
Bogiem, Stwórcą i Królem, najwyższym kapłanem.  
Teraz, gdy Cię schylonym widzę przed uczniami,  
A Ty nogi ich myjesz świętymi rękami,  
Czegóż, Panie, nie możesz czynić z światem całym,  
Gdy sam będąc najwyższym, mogłeś się stać małym.

<sup>34</sup> Na temat dwóch wersji cyklu vide Adam Karpiński, „*Decymka myśli świętych, Poezje Postu świętego i Eklezjastes* Stanisława Herakliusza Lubomirskiego – poszukiwanie archetypu tekstu”, in idem, *Tekst staropolski. Studia i szkice o literaturze dawnej w rękopisach* (Warszawa: Fundacja Akademia Humanistyczna, IBL PAN, 2003), 131-153. Cytuję wg wydania: Stanisław Herakliusz Lubomirski, *Poezje zebrane*, ed. Adam Karpiński [*Adverbia moralia* ed. Mieczysław Mejer] (Warszawa: „Semper”, 1995–1996), vol. 1-2.

<sup>35</sup> Biblię cytuję wg wydania: *Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu, z łacińskiego na język polski przełożone przez ks. d. Jakóba Wujka* [„dosłowny przedruk z autentycznej edycji Krakowskiej z r. 1599”] (Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, 1960).

Lubomirski wyraża swoje zwątpienie we wszechmoc Boga, płynące z zastosowania kryteriów *stricte* logicznych do rozważań na temat istoty Boga. Prawo niesprzeczności orzeka, że dana rzecz nie może być jednocześnie taka i nie-taka. Skoro więc Bóg jest wiecznym Panem, Stwórcą, Królem i najwyższym kapłanem, to nie może być jednocześnie najniższy. Tymczasem Chrystus, źródło paradoksów wiary, ukorzył się przed swoimi uczniami – będąc najwyższy, stał się mały. To słowo, użyte metaforycznie przeciw, jako synonim upokorzenia, pozwala wykazać, że logika ludzka w odniesieniu do historii świętej jest nieadekwatna. Podmiot mówiący przechodzi wtedy od zwątpienia do wyznania wiary: „Czegóż, Panie, nie możesz czynić z światem całym”, która w tym pasywnym kontekście jest wiarą w odkupienie. Chrystus wszystko może uczynić ze światem, także go zbawić, zmasać jego winy. Za pomocą konstrukcji paralogicznej dowodzi zatem Lubomirski prawdy o wszechmocy Boga.

Tego samego chwytu używa Marszałek w dwóch następujących po sobie epigramatach 12 [8] i 13, zbudowanych na przeciwnych przesłankach. Ich tematem jest ustanowienie Eucharystii. Pierwszy z nich interpretuje Eucharystię jako „fortel” Boży, koncept zamknięcia się trzech Osób Trójcy w chlebie po to, by „zamieszkać” w człowieku:

Domyślam się, mój Panie, co li za przyczyna,  
Żeś się zawarł w osobie i chleba, i wina.  
Ciągnąłeś naprzód niebem człowieka do siebie,  
Ale on jak szalony nie chciał iść do Ciebie.  
Więc fortelu zażywasz, och, dziwna miłości,  
O ojcowska dobroci, o Boska mądrości!  
Wiedząc, że człek chleb woli, mniej myśli o niebie,  
Ty, chcąc mieszkać w człowieku, zamknąłeś się w chlebie.

W drugim Lubomirski w sposób teologicznie poprawny zestawia odkupienie z upadkiem człowieka:

Łakomy jeszcze w raju człowiek był na bóstwo,  
Lecz chcąc go połknąć w jabłku, wpadł w wielkie ubóstwo.  
Cóż czynisz dobry Jezu? Dodajesz mu rady,  
Której by, nie jak jabłka, mógł użyć bez zdrady.  
Zamykasz bóstwo, ciało i krew w biednym chlebie.  
By człowiek chleb w się biorąc, Bogiem został z Ciebie.

Odwrotnie niż w poprzednim epigramacie, w którym to Bóg chciał się zjednoczyć z człowiekiem, tutaj punktem wyjścia jest pragnienie człowieka, by być Bogiem. Poeta ponadto w epigramacie 12 [8] używa przesłanki, według której człowiek nie chce iść do Boga, mniej myśli o niebie niż o brzuchu, a chleb jest jego ulubionym pokarmem. Natomiast w epigramacie 13 poeta buduje koncept

na przesłance przeciwstawnej do tej: człowiek jest „łakomy na bóstwo”, chleb zaś to strawa ubogich. Chciałoby się rzec, że człowiek nie może być jednocześnie niechętny Bogu i łakomy na bóstwo. Lecz Lubomirski w dłuższej wersji cyklu proponuje właśnie trzecią perspektywę, w której oba te epigramaty eksplorujące możliwe przyczyny ustanowienia Eucharystii się nie wykluczają. Po raz drugi daje do zrozumienia, że ludzka logika zawodzi wobec historii świętej, a obie sugerowane przyczyny są równie prawdopodobne względnie równie prawdziwe.

Raz jeszcze odwołajmy się do Arystotelesa, który zalecał udowadnianie przeciwstawnych poglądów, tworzenie entymematów pozornych w ramach ćwiczeń retorycznych:

Trzeba poza tym umieć udowodnić przeciwstawny pogląd w ten sposób, jak to się czyni za pomocą sylogizmów logicznych, nie po to jednak, aby dowolnie korzystać z obu możliwości – nie należy przecież nikogo utwierdzać w błędzie – lecz dla pełnego wyjaśnienia sprawy i aby umieć zbić argumentację tego, kto usiłuje udowodnić fałsz. Żadna inna sztuka nie potrafi logicznie udowadniać przeciwności. Potrafi to czynić tylko dialektyka i retoryka, bo tylko te dwie sztuki można w równym stopniu stosować do przeciwstawnych tez<sup>36</sup>.

Lubomirski natomiast stosuje przeciwstawne tezy do wykazania tej samej prawdy, zbawczego znaczenia Eucharystii. Konstrukcje paralogiczne służą zaś w całym cyklu *Poezji Postu...* objaśnianiu Słowa Bożego, Prawdy Objawionej, której nie da się pojąć za pomocą ludzkiego rozumowania.

Zawarte w cytowanych epigramatach koncepty wykraczają poza kategorię prawdopodobieństwa, również poza kryteria prawdy i fałszu. W epigramacie 7 [6], a także w parze epigramatów 12 [8] i 13 *Poezji Postu...* można ujrzyć wręcz przecucie trzeciej wartości logicznej, na 250 lat przed Janem Łukasiewiczem: gdy i to, co wydaje się prawdą, i to, co wydaje się fałszem, jest trafne naraz, mamy do czynienia z trzecią wartością logiczną, przez polskiego logika określoną jako to, co „możliwe”<sup>37</sup>. Myślę, że spojrzenie na koncept siedemnastowieczny z perspektywy eksperymentów logicznych, dokonywanych w poczuciu niewystarczalności kategorii Arystotelesowych do opisu świata zarówno transcendentnego, jak i ziemskiego, pozwala zrozumieć szczególną rolę, jaką odgrywał wtedy koncept. Jego odrzucenie w epoce Oświecenia było konsekwencją powrotu do racjonalnych metod myślenia i do klasycznej logiki dwuwartościowej, w świetle której jest zazwyczaj oceniany do dziś. Czas się zmierzyć z wyzwaniem, jakie stawał najtęższym umysłem XVII wieku. Rozprawa niniejsza jest tego dopiero początkiem.

<sup>36</sup> Arystoteles, *Retoryka* 1355a.

<sup>37</sup> Jan Łukasiewicz, „O determinizmie [1922]”, in idem, *Z zagadnień logiki i filozofii: pisma wybrane*, ed. Jerzy Słupecki (Warszawa: PWN, 1961), 114-126.

### Logical analysis of Baroque epigram

#### S u m m a r y

The paper considers the question of the logical status of conceited epigram. 16<sup>th</sup> century theoreticians, for instance J.C. Scaliger, already applied logical methods to the analysis of epigrams, and 17<sup>th</sup> century theoreticians developed a strict logical description of the so-called compound epigram. This form of epigrams met with particular interest in the Baroque period because of the opportunity it gave to express the construction of a conceit. A conceit was defined as an “argument urbanely fallacious” by E. Tesauro, i.e. an enthymematical construction built upon a metaphor. It should be therefore called a *paralogismo*, but 17<sup>th</sup> century theoreticians avoided this term in the belief that the conceit offered special cognitive possibilities. In my paper I use logical methods to analyse the epigrams by J.A. Morsztyn, M.K. Sarbiewski and S.H. Lubomirski, to argue the assumed thesis that conceits served as logical experiments performed in the conviction of the insufficiency of Aristotle’s categories to describe the transcendent as well as the visible world. Above all, the questioning of Aristotle’s principle of non-contradiction allowed Baroque writers to transgress the two classical logical values, “true” and “false”, bringing along the intuition of a third logical value, defined in the 20<sup>th</sup> century as the “unknown” by J. Łukasiewicz.

#### Bibliografia

- Arystoteles. *Retoryka. Poetyka*, ed. et trans. Henryk Podbielski. Warszawa: PWN, 1988.
- Augustyn, św. *Homilie na Ewangelie i Pierwszy list św. Jana*, ed. Emil Stanula, trans. Władysław Szoldrski i Wojciech Kania, vol. 1-2. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1977.
- Bethell, Samuel Leslie. „The Nature of Metaphysical Wit (1953)”. In *The Metaphysical Poets: A Casebook*, ed. Gerald Hammond, 129-156. Basingstoke: Macmillan, 1990.
- Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu, z łacińskiego na język polski przetłózone przez ks. d. Jakóba Wujka* [„dosłowny przedruk z autentycznej edycji Krakowskiej z r. 1599”]. Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, 1960.
- Domański, Juliusz. *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*. Kęty: „Antyk”, 2002.
- Gostyńska, Dorota. *Retoryka iluzji. Koncept w poezji barokowej*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 1991.
- Karpiński, Adam. „Decymka myśli świętych, Poezje Postu świętego i Eklezjastes Stanisława Herakliusza Lubomirskiego – poszukiwanie archetypu tekstu”. In idem, *Tekst staropolski. Studia i szkice o literaturze dawnej w rękopisach*, 131-153. Warszawa: Fundacja Akademia Humanistyczna, IBL PAN, 2003.
- Karpiński, Adam. „Koncept jako rozumowanie albo Stanisława Herakliusza Lubomirskiego czytanie Pisma”. In *Koncept w kulturze staropolskiej*, ed. Ludwika Ślęk, Adam Karpiński i Wiesław Pawlak, 133-145. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2005.

- Lubomirski, Stanisław Herakliusz. *Poezje zebrane*, ed. Adam Karpiński [*Adverbia moralia* ed. Mieczysław Mejer], vol. 1-2. Warszawa: „Semper”, 1995–1996.
- Łukasiewicz, Jan. „O determinizmie [1922]”. In idem, *Z zagadnień logiki i filozofii: pisma wybrane*, ed. Jerzy Słupecki, 114-126. Warszawa: PWN, 1961.
- Morsztyn, Jan Andrzej. *Wybór poezji*, ed. Wiktor Weintraub. Wrocław [etc.]: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1988.
- Nowaszczuk, Jarosław. *Difficillimum poematis genus. Jezuicka teoria epigramatu*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2013.
- Nowicka-Jeżowa, Alina. „Dyskusja z platońską koncepcją miłości w erotyce J.A. Morsztyna”. In *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*, ed. Alina Nowicka-Jeżowa, Mirosława Hanusiewicz i Adam Karpiński, 413-437. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995.
- Nowicka-Jeżowa, Alina. *Jan Andrzej Morsztyn i Giambattista Marino. Dialog poetów europejskiego baroku*. Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2000.
- Pawlak, Wiesław. *Koncept w polskich kazaniach barokowych*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2005.
- Sarbiewski, Maciej Kazimierz. *Epigrammatum Liber. Księga epigramatów*, ed. et trans. Magdalena Piskała i Dorota Sutkowska. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2003.
- Stefańczyk, Andrzej P. „Teoretyczne założenia Retoryki Arystotelesa”. In *Retoryka antyczna i jej dziedzictwo*, ed. Mieczysław Grzesiowski, 35-47. Warszawa: „Aletheia”: Polskie Towarzystwo Filologiczne, 1996.
- Wierzbicka-Trwoga, Krystyna. *Poezja święta. Trzy cykle religijne baroku europejskiego*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2014.