

### **Elegia IV 3 w świetle tradycji retoryczno-dialektycznych *loci***

W 3 elegii z księgi IV Jan Kochanowski daje taki oto poetycki opis człowieka jako istoty rozumnej:

Non, ut opinor, enim hinc hominem appellare solemus,  
Quod caput, aut humeros, brachia quodque gerit,  
Caeteraque eiusdem generic, quae non magis ipsi,  
Quam brutis etiam confiteare data,  
Sed quod praeditus est ratione, illaque magistra,  
Et veri, et falsi propria signa tenet,  
Virtutem a vitio, a turpi discernit honestum,  
Rereumque eventus per prius acta videt.  
Haec propria esse hominis, Firleu, fateare necesse est  
(w. 85–93)

Sądzę bowiem, że nie dlatego zwykliśmy zwać kogoś człowiekiem,  
że ma głowę, barki, ramiona  
i tym podobne rzeczy, które nie w większym stopniu jemu  
zostały dane niż – przyznaj – zwierzętom;  
dlatego wszakże, że wyposażony został w rozum, a dzięki temu mistrzowi  
rozpoznaje oznaki prawdy i fałszu,  
odróżnia cnotę od występku, uczciwość od podłości,  
a na podstawie tego, co zdarzyło się wcześniej, przewiduje skutki wydarzeń.  
To są, jak trzeba przyznać, Firleju, właściwości człowieka.  
(przeł. Elwira Buszewicz)

W przytoczonym fragmencie skonfrontowani zostajemy z poetycko przedstawionym procesem poszukiwania istoty człowieczeństwa. Proces ten nie ma charakteru luźnej dywagacji, ale przebiega w ściśle określony, metodyczny sposób. Najpierw wymieniono ludzkie członki (*caput, humerus, brachia*), by w następnym kroku odrzucić je jako niewystarczające do uchwycenia tego, czym jest człowiek, zarówno bowiem głowa, barki i ramiona nie są wyłącznie właściwe człowiekowi, ale dzieli je on z licznymi zwierzętami. Tym, co wyróżnia człowieka spośród gromady innych istot żywych, jest wszakże rozum. Dzięki niemu zdolny jest on do działania logicznego, moralnego oraz wnioskowania o przyszłości z rzeczy przeszłych. I te właśnie skutki posługiwania się rozumem należy uznać za właściwe człowiekowi.

Uważnego czytelnika ten krótki fragment elegii IV 3 odsyła do długiej i bogatej tradycji dialektyczno-retorycznych „miejsc”. W przytoczonych dziewięciu wersach odnaleźć można poetycką realizację kilku toposów. Kochanowski przede wszystkim wyzyskuje miejsce z definicji (*locus ex definitione*), które ze względu na charakter definicji samej – będącej jednym z orzeczników (predykabiliów) – dotyczyć musi

istoty definiowanego podmiotu. Zdaniem Arystotelesa definicja składa się z tożsamości i różnicy<sup>1</sup>, co w klasycznym ujęciu wyrażano frazą: *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. Definiując termin należy zatem określić najpierw najbliższy rodzaj, pod który podpada *definiendum*, a w następnym kroku znaleźć stosowną różnicę gatunkową. W przypadku człowieka (*homo*) tradycyjnie było to zwierzę oraz rozumność: w niezliczonych dialektykach człowiek był poprawnie definiowany jako *animal rationale*. W analizowanym fragmencie nim jednak poeta przyzna, iż istotę człowieczeństwa stanowi rozum, kunsztownie gra z innym dialektycznym toposem, blisko związanym z miejscem z definicji, niekiedy uznawanym za jego odmianę, mianowicie toposem z opisu (*locus a descriptione*)<sup>2</sup>. Opis ma w założeniu prowadzić do definicji terminu znacznie dłuższą i, rzecz można, określną drogą. Dopuszcza wymienienie rozlicznych cech *definiendum*, również jego części (*partes*), które kolejno poddaje się badaniu, odrzucając, jeśli okazują się nieistotowe<sup>3</sup>. Kochanowski sięga po topos z opisu w wersie 86. – wymienia członki ludzkie, które, jak się jednak okazuje, przysługują nie tylko człowiekowi, ale również przedstawicielom innych gatunków, podpadających pod wspólny dla nich wszystkich rodzaj: zwierzę.

Inne dialektyczne prawo leży u podstaw kolejnego z toposów – *locus ab effectibus* (ze skutków). Za jego pomocą Kochanowski przekonuje, że jeśli rozum istotowo przysługuje człowiekowi, będą mu również istotowo przysługiwały następstwa działania rozumu, określone w wersie 93. jako *propria hominis*.

We współczesnym literaturoznawstwie termin „topos” rozumiany bywa zazwyczaj jako rodzaj stałej formy wysłowienia i obrazowania. W takim znaczeniu funkcjonuje też najczęściej jako jedno z narzędzi interpretacyjnych literatury. Również literatury dawniejszej. Tymczasem sens toposu jako stałego językowo-pojęciowego obrazu nie tylko nie jest jedyny, ale nawet nie jest prymarny. Nauka o *topoi* zrodziła się bowiem w łonie retoryki oraz dialektyki, i zarówno u swych źródeł,

---

<sup>1</sup> Por. Arist., *Top.*, 101b38–102a18.

<sup>2</sup> Boecjusz w *De topicis differentiis* (1187B9–C18) tak pisze o toposie z definicji i toposie z opisu: “Huius autem loci qui ex substantia ducitur duplex modus est: partim namque a definitione, partim a descriptione argumenta ducuntur. Differt autem definitio a descriptione, quod definitio genus/ ac differentias sumit, descriptio vero subiecti intelligentiam claudit quibusdam vel accidentibus et unam efficientibus proprietatem vel substantialibus differentiis praeter genus conveniens aggregatis. Sed haec definitiones quae ab accidentibus fiunt, tametsi videntur nullo modo substantiam demonstrare, tamen, quoniam saepe verae definitionis vice ponuntur, quae substantiam monstrat, illae etiam propositiones quae a descriptione sumuntur a substantiae loco videntur assumi.” Korzystałam z wydania: Boethius, *De topicis differentiis und die byzantinische Rezeption dieses Werkes*, Corpus philosophorum medii aevi: Byzantini philosophoi, vol. 5, Ateny 1990.

<sup>3</sup> Por. Ciceron, *Topiki*: „Są też definicje, z których jedne nawiązują do podziału [*aliae sunt partitionum*] na części, drugie zaś do rozróżnienia [*aliae divisionum*] gatunków. Pierwsze polegają na tym, iż dana rzecz bywa jak gdyby rozczłonkowana, ktoś mógłby na przykład powiedzieć, iż prawem obowiązującym obywateli jest ogół norm zawartych w ustawach, postanowieniach senatu, wyrokach sądów, wypowiedziach uczonych prawników, edyktach wyższych urzędników, zwyczajach oraz wymogach słuszności [...] Trzeba tu jedynie wyjaśnić, jaki winien być zasięg definicji. A zatem dawni pisarze dają co do tego następujące wskazanie: kiedy wymienisz to, co rzecz, jaką chcesz określić, ma wspólnego z innymi rzeczami, wyliczaj dalej, aż wskażesz cechę wyłączną, która nie może się odnosić do jakiegokolwiek innej rzeczy” (przeł. Wiktor Kornatowski), [w:] M.T. Cicero, *O starości; O przyjaźni; Topiki; Fragmenty*; koment. i posłowim opatrzył Kazimierz Leśniak, Warszawa 1963, s. 134–135.

jak też w późniejszej długiej i złożonej historii rozwoju oraz recepcji, ściśle związana była z rozumowaniami i sposobami wyszukiwania przekonujących argumentów. Nie widzę powodu, aby w badaniach literackich pomijać ten najważniejszy przecież retoryczno-dialektyczny rodowód „miejsce”, a co za tym idzie zaniedbywać ich ogromny potencjał analityczno-interpretacyjny, szczególnie użyteczny w odniesieniu do literatury dawnej, powstającej w czasie, kiedy tradycja dialektyczna była żywa i powszechnie znana. Nieporozumieniem jest też przekonanie, że poezja nie ma wiele wspólnego z logiką. Jak widać na przykładzie zanalizowanego powyżej fragmentu elegii IV 3, wiersze mieszczą niekiedy zadziwiająco ściśle rozumowania. Tym bardziej, że ówczesni twórcy, nawet jeżeli oddawali swe pióro w służbę Muzom, wszyscy bez wyjątku na drodze edukacji szkolnej musieli odbyć kurs dialektyki. Nie były im obce sylogizmy, entymematy, konsekwencje czy predykabilia. Nie były im obce również retoryczno-dialektyczne toposy, które kiedyś zapamiętane, przychodziły zapewne na myśl również w chwilach poetyckiego tworzenia. W końcu nieuzasadnione są też opinie, jakoby renesansowi humaniści, pałający szczerym antyscholastycznym gniewem, odwrócili się od dialektyki jako takiej i poświęcili wyłącznie studiom filologicznym czy aktywności politycznej.

Jak przekonuje Lisa Jardin<sup>4</sup>, to właśnie nowe programy nauczania dialektyki stworzone przez humanistów pokroju Lorenza Valla czy Rudolpha Agricoli do końca XVI wieku zdołały wyprzeć niemal zupełnie scholastyczne ujęcia logiki, dominując jej nauczanie w Europie aż do XVIII stulecia. Żeby jednak zrozumieć sens dokonujących się w XV i XVI wieku przemian w ramach dialektyki, należy najpierw przypomnieć stawiane przez Jardin ważne pytania: dlaczego rzekomo subtelni i wrażliwi językowo humaniści zajęli tak nieprzejednaną pozycję przeciw logice dojrzałego scholastyizmu? A jeżeli dezaprobowali oni logikę jako taką, dlaczego nadal poświęcali jej tak wnikliwą uwagę, opracowując kolejne podręczniki do jej nauczania?

Humanistyczna dialektyka osnuta została wokół Arystotelesowskich i Cycerońskich *Topik* oraz Boecjuszowej swobodnej i obszernej systematyzacji niesylogistycznych typów argumentacji opracowanych w *De topicis differentiis* i w *In Topica Ciceronis*. Tak zorganizowane studium pokrywało się z większością tematów znanych z *Organonu* Arystotelesa, jednak w przeciwieństwie do ujęć średniowiecznych nie koncentrowało się wokół problematyki dowodu apodyktycznego (sylogizmu). Sylogistyka, jądro scholastycznej dialektyki, stała się w ramach humanistycznego systemu jedną z wielu dostępnych i rozwijanych technik dysputacyjnych. Co więcej, zaczęto uznawać ją nawet za zbyt „oczywistą” strategię dowodzenia, by mogła z powodzeniem służyć praktyce prawniczej i sądowniczej.

Jak wykazuje Jardin, zarówno Valla, jak i Agricola, na których nazwiska i autorytet powoływali się masowo późniejsi autorzy podręczników dialektycznych, byli przekonani, że reformę systemu nauczania należy rozpocząć od reformy dialektyki. Obaj zdecydowali się poświęcić jej uwagę i studia wcale nie dlatego, że średniowieczne prace logiczne nie wpisywały się łatwo w świecki program *artes*, skupiony wokół problematyki prawnej i politycznej, ale dlatego, że obaj uznali, iż jest

---

<sup>4</sup> L. Jardin, *Lorenzo Valla and the Intellectual Origins of Humanist Dialectic*, „Journal of the History of Philosophy”, 15 (1977), s. 143–164.

coś fundamentalnie błędnego w XV-wiecznych pracach dialektycznych, odzwierciedlających i promujących fałszywą postawę wobec procesu nabywania wiedzy. Ze względu na swe zaabsorbowanie sylogistyką formalną, XV-wieczne edycje XIII-wiecznych podręczników do logiki (w stopniu większym nawet niż same teksty oryginalne) koncentrowały się na formalnej analizie terminów i propozycji, budowaniu i sprawdzaniu poprawności sylogizmów oraz wykrywaniu ważności i nieważności trybów. Stosunkowo mało uwagi poświęcano z kolei argumentacjom uprawdopodobniającym, indukcji, entymematom, rozumowaniom przez przykład i ilustrację oraz różnorodnym dowodzeniom sylogistycznym w formie, ale zachowującym ważność dzięki regułom innym niż sylogistyka. Rezultatem takiego właśnie rozłożenia akcentów było wyraźne zubożenie dialektyki dysputacyjnej na rzecz technicznych umiejętności operowania sylogistyką. Bankructwo tej metody dla humanistów pokroju Valli i Agricoli stało się powodem rozczarowania logiką scholastyczną. Wnikliwe obserwacje Jardin prowadzą też ku głębszym przyczynom takiego stanu rzeczy. Uważa ona, iż proste metody powiązania przesłanek z wnioskiem w doskonałym sylogizmie, zwłaszcza w schematycznych ujęciach podręcznikowych, sugerowały, iż odróżnianie fałszu od prawdy jest procesem stosunkowo łatwym, który może zostać sprowadzony do kwestii sprawdzenia prawdziwości przesłanek oraz poprawnej budowy sylogizmu. Dla humanistów jednakże, pod wpływem odradzającego się sceptycyzmu, droga do wiedzy zaczęła być znowu pełna wątpliwości. Był to powód, dla którego właśnie zwrócili się oni do Cyserona, Kwintyliana, Aulusa Gelliusza oraz Boecjusza, sięgając po „niedogmatyczną” retoryczno-dialektyczną tradycję:

The cluster of new sources – Aulus Gellius, Quintilian, Cicero’s *Academica* – read in conjunction with Macrobius and Lactantius (and I think one should add Book Two of Aristotle’s *Rhetorica*) must have been a shock and a revelation to anyone raised (as Valla was) in a scholastic dialectical tradition. Not only do these sources provide a philosophical justification for a break with scholastic logical dogmatism, but they also furnish the material for an alternative, sceptical, *ars disserendi*. [...]

Such [an alternative non-dogmatic] dialectic plays down syllogistic as „obvious” and „commonplace” as a form of *argumentatio* and shifts attention to that dubious territory which lies between deductive argument and the merely *ad hominem*. Some Academic learning in Agricola’s treatise is beyond doubt: he consistently links the “*ars probabiliter disserendi*” with the Academic view that „nothing can be known with certainty” [...]. The shift of interest which we detect in dialectic form Agricola onwards is not a shift from respectable dialectic to the „soft opinion” of rhetoric, but a shift from certainty to probability as the focus of intellectual attention. And as such, I believe one could make a case for such a dialectic as a strong influence in the rediscovery of classical strategies of argumentation which were ultimately to revolutionize Western thought in the hands of Descartes<sup>5</sup>.

Aby lepiej zrozumieć, czym były miejsca dla twórców renesansowych, trzeba zarówno sięgnąć do początków tej długiej i bogatej tradycji, jak też uświadomić sobie

---

<sup>5</sup> L. Jardin, *op. cit.*, s. 163–164.

skomplikowaną drogę recepcji nauki o *topoi*, która zmusiła humanistów takich jak wspomniani Lorenzo Valla czy Rudolf Agricola do zajmowania się dialektyką.

Przedstawienie szczegółowej historii *loci* przerasta planowany rozmiar niniejszego artykułu, a biorąc pod uwagę złożoność problematyki, byłaby to rzecz wyjątkowo trudna. Poniżej przypomniano jedynie wybrane kwestie dotyczące *topoi*: tego, czym były „miejsca” i w jaki sposób funkcjonowały (zwłaszcza w pierwotnym ujęciu Arystotelesa – w *Retoryce* i *Topikach*). Zasygnalizowano też kierunek przemian w sposobie ich pojmowania na przestrzeni dwóch tysiącleci dzielących Stagirytę i piętnastowiecznych humanistów.

Za prawodawcę topiki zarówno retorycznej, jak i dialektycznej uznaje się Arystotelesa, który problematykę miejsc omawia przede wszystkim w obszernym traktacie zatytułowanym *Topiki* oraz w drugiej księdze *Retoryki*<sup>6</sup>. Kłopotliwą zagadką badawczą pozostaje fakt, iż w żadnej z ośmiu ksiąg *Topik*, gdzie omówionych zostało kilkaset „miejsc”, nigdzie nie zdefiniował on samego toposu, co stało się przyczyną kontrowersji już wśród starożytnych komentatorów, Teofrasta czy Aleksandra z Afrodyzji, oraz zaważyło na lakonicznych definicjach *locus* pojawiających się u autorów późniejszych: Cycerona, Boecjusza, Piotra Hiszpana... Ten zastanawiający fakt pominięcia przez Stagirytę definicji toposu w dziele w całości toposom poświęconym, tłumaczy się zazwyczaj domniemaną powszechną znajomością tego terminu za czasów Arystotelesa, który najwyraźniej uznał pojęcie za oczywiste. Filozof co prawda zamieścił w *Retoryce* (1403a18–19) lakoniczne wyjaśnienie, czym jest „miejsce”: „Element ma bowiem dla mnie to samo znaczenie co topos. Element i topos są kategoriami, w których zakres wchodzi wiele entymematów”<sup>7</sup>. Jednak powyższe zdefiniowanie toposu poprzez element – zwłaszcza w kontekście retoryki i dialektyki – nie jest do końca jasne, a ponadto konfrontuje nas z problematyką entymematu, który – zgodnie ze słowami samego Arystotelesa – jest „retorycznym dowodem”<sup>8</sup> (*Ret.*, 1355a5), odpowiednikiem sylogizmu, właściwego dla dialektyki

---

<sup>6</sup> Literatura na temat Arystoteleskich toposów jest obszerna. Problematyka ta, wyraźnie zaniedbywana do połowy XX wieku z powodu błędnego jej postrzegania jako wstępnej i podrzędnej wobec sylogistycznego systemu opracowanego przez Arystotelesa w *Analitikach*, odżyła badawczo w drugiej połowie ubiegłego stulecia. Do najważniejszych studiów wciąż zaliczać należy: Waltera de Patera, *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienn: La Méthodologie de la définition*. (Etudes Tomistes, Vol. X), Fribourg: Editions St. Paul, 1965; krytyczne wydanie *Topik* Arystotelesa (*Topiques*, wyd. i tłum. Jacques Brunschwig, Paris: Les Belles lettres, 1967); Sainati (1968), N. J. Green-Pedersen, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages. The Commentaries on Aristotle's and Boethius 'Topics'*, München–Wien 1984. Szczegółową bibliografię podaje np. Paul Slomkowski, *Aristotle's Topics*, Leiden–New York–Köln, Brill, 1997.

<sup>7</sup> Przeł. Henryk Podbielski. Wszystkie cytaty z *Retoryki* przytaczam za wydaniem: Arystoteles, *Retoryka – Poetyka*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył H. Podbielski, Warszawa 1988. Natomiast cytaty z *Topik* oraz *O dowodach sofistycznych* podaję w tłumaczeniu Kazimierza Leśniaka: Arystoteles, *Topiki – O dowodach sofistycznych*, Warszawa 1978.

<sup>8</sup> „Retoryczny dowód jest entymemem, który – można powiedzieć – stanowi najwyższą formę uwierzytelniania. Skoro entymem jest rodzajem sylogizmu, a każdy jest przedmiotem rozważań dialektyki czy to jako całości, czy jakiejś jej części, to jasne, że ten, kto doskonale potrafi poznać przesłanki i działanie sylogizmu, będzie równie uzdolniony do posługiwania się entymemem, pod warunkiem, że rozumie, do jakich przedmiotów stosuje się entymem i czym on różni się od sylogizmu logicznego. Odkrywanie prawdy i prawdopodobieństwa jest przecież wyrazem tych samych uzdolnień. Sama natura zresztą w dostatecznym stopniu rozwinęła w ludziach dążenie do prawdy i większość

(*Ret.* 1356b4), i jednym z dwóch dostępnych oratorowi sposobów argumentacji (drugim jest przykład, odpowiadający dialektycznej indukcji; *Ret.*, 1356a35–b5). Z kolei entymemat poprzez swoje pokrewieństwo z sylogizmem dialektycznym, do którego został przyrównany, odsyła nas do problematyki dowodzeń inferencyjnych i sylogizmów kategoriowych opracowanych przez Arystotelesa w *Analitikach pierwszych* i *wtórych*. Taki łańcuch skojarzeń, jakkolwiek wymagający ostrożności choćby ze względu na zasadniczą odrębność dowodzeń apodyktycznych (sylogistyka) i argumentacji uprawdopodobniających (dialektyka i retoryka), ma niebagatelne znaczenie dla historii topiki, zwłaszcza jej średniowiecznych losów, koncentrujących się wokół badania problematyki inferencji i sylogizmów, oraz późniejszych zmian wymuszonych przez nastawionych antyscholastycznie humanistów w rodzaju Lorenza Valli czy Rudolfa Agricoli.

W drugiej księdze *Retoryki* (II, 23) Arystoteles podaje 28 toposów wraz z ich przykładowymi realizacjami, zamieszczając niekiedy wskazówkę co do sposobu ich używania i odnosząc je do entymematów. Listę otwiera „jeden z toposów właściwych dla entymematów deiktycznych [potwierdzających]” – jest nim „topos utworzony na zasadnie przeciwieństwa do istniejącej już tezy”. Arystoteles pisze:

Należy tylko zbadać, czy zaprzeczone przeciwieństwa danej rzeczy posiada jej wartość, jeśli tak, potwierdzić jego słuszność, jeśli zaś nie – odrzucić jako nieprawdziwe. Oto przykład: być umiarkowanym to szlachetna rzecz, ponieważ być rozwiązłym jest rzeczą szkodliwą. I drugi z *Mowy Messeńskiej*: „Jeśli wojna jest sprawczynią obecnych nieszczęść, to potrzebny jest pokój, aby je naprawić”. (*Ret.*, 1397a6–13)

Oto przykłady dwóch kolejnych „miejsc”:

Inny topos opiera się na podobieństwie różnych form wyrazów z tej samej rodziny. Należy bowiem argumentować, że to samo musi dotyczyć lub nie dotyczyć każdej z tych form. Na przykład: „Sprawiedliwość” nie zawsze jest dobrem, ponieważ „sprawiedliwie” nie zawsze znaczy „dobrze”, skoro nie jest rzeczą upragnioną być skazanym na śmierć „sprawiedliwie”.

Kolejny topos wywodzi się z pojęć korelatywnych, tj. pozostających ze sobą w stosunku wzajemności. Bo jeśli jest prawdą, że traktowaliśmy kogoś w sposób szlachetny i sprawiedliwy, to również musi być prawdą, że osoba ta doznała takiego właśnie potraktowania. Jeśli słuszny jest rozkaz, to musi być słuszne również jego wykonanie. Przykładu dostarcza nam wypowiedź celnika Diomedona o opłatach celnych: „jeśli nie przynosi wam ujmę sprzedawać, nie przynosi nam również – kupować”. I analogicznie: jeśli szlachetnie i sprawiedliwie potraktowanie jest prawdą w stosunku do doznającego, to musi być również prawdziwe w stosunku do czyniącego.” (*Ret.*, 1397a20–30)

Satysfakcjonująco wnikliwe wyjaśnienie, czym dokładnie jest topos w ujęciu Arystotelesa nie jest zadaniem łatwym, o czym zdaje się świadczyć już sama ilość studiów poświęconych tej problematyce. Nie ma też wśród badaczy jednomyślności

---

sewgo czasu poświęcają oni na jej poszukiwanie, a przecież to samo usposobienie ma człowiek dążący do odkrycia prawdopodobieństwa, co dążący do prawdy” (*Ret.*, 1335a4–19)

odnośnie relacji między toposami retorycznymi i dialektycznymi. Paul Slomkowski uznaje toposy retoryczne za zasady albo prawa wyrażone w formie argumentów o jednej przesłance i jednej konkluzji, przybierające strukturę: „jeśli P, to Q”. Ponadto przywołana wcześniej definicja toposu retorycznego jako kategorii pod którą podpada wiele entymematów służy mu do zbudowania – na zasadzie analogii i zgodnie z zasadą, że entymemat jest w retoryce tym, czym sylogizm dialektyczny w dialektyce – definicji toposu dialektycznego jako kategorii, pod którą podpada wiele sylogizmów. Slomkowski wykazuje następnie, że Arystoteles używa terminu *topos* zamiennie ze słowami: element, przesłanka, uniwersalna zasada oraz hipoteza (por. *Top.* 163b22–33). Badacz dochodzi więc do wniosku, że „miejsca” omawiane w *Topikach* (zarówno te ogólne, jak i szczegółowe) można potraktować jako przesłanki sylogizmów<sup>9</sup>. W podobny zresztą sposób dają się z toposów wyprowadzać entymematy<sup>10</sup>, które, zdaniem Slomkowsky’ego, wolno pojmować jako skrócone sylogizmy, co zresztą – jak z kolei wykazuje Eugene E. Rayan<sup>11</sup> – nie jest wcale oczywiste w świetle materiału egzemplarycznego zamieszczonego przez Arystotelesa w *Retoryce*.

Jakkolwiek by nie było, „miejsca” w zamyśle Arystotelesa służą wynajdywaniu argumentów (choć wydaje się, że niekoniecznie muszą być ich przesłankami, jak chciałby Slomkowski), a nie memoryzowaniu stałych i powszechnie używanych dowodów czy zespołu gotowych odpowiedzi i pytań. Nauczaniem gotowych argumentów zajmowali się sofisci, co zostało skrytykowane przez Arystotelesa na końcu *O dowodach sofistycznych* (*Soph. El.* 183b36–184a8):

---

<sup>9</sup> „Sądzę, że sylogizmy dialektyczne i retoryczne dotyczą tego rodzaju rzeczy, które nazywamy «toposami». Są to mianowicie wspólne punkty odniesienia (*loci communes*) dla zagadnień praworządności, fizyki, polityki i dla wielu innych, nie mających nic wspólnego ze sobą, dziedzin. Takim toposem jest np. «jeśli więcej to i mniej», ponieważ na jego podstawie można utworzyć logiczny sylogizm lub retoryczny entymem zarówno dla zagadnień praworządności, fizyki lub jakiegokolwiek innej dziedziny, mimo że zachowuje on właściwą sobie różnicę gatunkową. Odebnymi (punktami odniesienia) są natomiast takie stwierdzenia, które wynikają z przesłanek właściwych wyłącznie dla poszczególnych gatunków i rodzajów. Istnieją np. przesłanki właściwe dla zagadnień fizyki, z których nie da się utworzyć sylogizmu lub entymematu na temat zagadnień etycznych. Istnieją też przesłanki właściwe dla etyki, na podstawie których nie można wnioskować na temat zagadnień fizyki. Podobnie zresztą rzecz ta przedstawia się we wszystkich innych dyscyplinach. Toposy nie uczynią więc z nikogo specjalisty w jednym rodzaju [nauki], ponieważ nie dotyczą żadnego określonego przedmiotu rzeczywistości. Im lepiej natomiast doбира ktoś przesłanki [właściwe dla poszczególnych nauk], tym bardziej – nie zdając sobie sprawy – wchodzi w dziedzinę wiedzy inną niż dialektyka i retoryka. A jeśli nawet przytrafi mu się sformułować jakąś ogólną zasadę, to nauka ta nie stanie się z tego powodu ani dialektyką, ani retoryką, lecz pozostanie dziedziną, do której należy odkryta w ten sposób zasada. Większość entymematów wywodzi się rzeczywiście z przesłanek gatunkowych, dotyczących stwierdzeń szczegółowych i z odrębnych, a tylko niewielka liczba ze wspólnych (toposów). Podobnie więc jak w *Topikach*, również tutaj należy wprowadzić rozróżnienie między przesłankami gatunkowymi a toposami, z których tworzymy entymemy. Gatunkowymi nazywamy przesłanki właściwe dla poszczególnego rodzaju rzeczywistości, toposami zaś przesłanki wspólne dla wszystkich jej rodzajów” (*Ret.*, 1358a10–20 i 29–30). Por. P. Slomkowski, *op. cit.*, s. 47 i n.

<sup>10</sup> „The arguments in rhetoric are called enthymemes, those in dialectic syllogisms. Both correspond to each other and both are derived from topoi”. P. Slomkowski, *op. cit.*, s. 47.

<sup>11</sup> E. E. Rayan, *Aristotle. Rhetorical Argumentation*, Na podstawie analizy przykładów podawanych przez Arystotelesa w *Retoryce* Rayan wykazuje, że mimo iż Stagiryta sugeruje w pewnym miejscu rozumienie entymematu jako sylogizmu, gdzie pominięto jedną z oczywistych przesłanek, to właściwie tylko jeden z podanych przez niego entymematów pozwala się zrekonstruować jako sylogizm, reszty natomiast nie udaje się wtłoczyć w formę sylogizmu, mają one bowiem strukturę znacznie swobodniejszych argumentów niż to dopuszcza sylogizm.

Nauka tych, którzy z sofistycznych dyskusji zawód sobie uczynili, była taka jak ją przedstawił Platon w *Gorgiaszu*. Kazali swoim uczniom uczyć się czegoś na pamięć, czy to w formie mowy, czy w formie pewnych części, które były ujmowane jako odpowiedź i pytanie i zawsze na tematy, które ich zdaniem, stawały się przedmiotem dyskusji. Dlatego nauka ich uczniów była krótka i nie opierała się na żadnej teorii. Uczyli nie sztuki, ale wytworów sztuki. Podobnie jak człowiek, który się podaje za nauczyciela sztuki oszczędzania bólu stóp, nie uczy sztuki szewskiej ani o sposobach pouczających jak osiągnąć zamierzony cel, lecz stawia do dyspozycji wybór różnego rodzaju obuwia. Człowiek ten mógłby zaspokoić potrzeby, ale sztuki nie nauczy. (*Soph. el.*183b–184b)

Jeśli chodzi o „miejsca” omawiane przez Arystotelesa w *Topikach*, właściwym kontekstem, pozwalającym zrozumieć ich cele i funkcje, jest dysputa dialektyczna wraz z jej specyfiką<sup>12</sup>, co pośrednio sygnalizuje już zdanie rozpoczynające omawiane dzieło: „Celem niniejszego traktatu jest odkrycie metody, za pomocą której można by wnioskować z ogólnie przyjętych sądów o każdym przedłożonym problemie, przy czym sami, wypowiadając się, nie powiedzielibyśmy niczego sprzecznego z naszym twierdzeniem”. W dyspucie dialektycznej bierze udział dwóch uczestników, broniących dwóch przeciwnych tez wyprowadzanych z „problemu dialektycznego” (*problema*), koniecznie kontrowersyjnego i ujętego w formie pytania (np. „czy przyjemność jest godna wyboru czy nie”; „czy świat jest wieczny, czy nie?”)<sup>13</sup>. Przebieg dysputy zakłada, że jedna ze stron będzie usiłowała zmusić oponenta do zaakceptowania jej wersji dialektycznej tezy (*protasis*). Służyć temu mają kolejne pytania, na które przeciwnikowi wolno odpowiadać niemal wyłącznie tak lub nie – odrzucając je lub akceptując. Ponieważ zadaniem każdego z przeciwników jest utrzymywanie przeciwnej tezy wyjściowej, stawiający pytania musi wykazać się sprytem i dążyć do wygranej za pomocą formułowania argumentów jedynie pośrednio wspierających jego tezę albo poprzez skłonienie rywala do przystania na przesłanki, które później posłużą sformułowaniu skutecznych dowodów. „Miejsca” natomiast służą pytającemu do wynajdywania najodpowiedniejszych argumentów.

---

<sup>12</sup> Na temat dysputy dialektycznej zob. np. E. Stump, *Dialectic and Aristotle's "Topics"*, w: *eadem, Boethius's In topicis differentiis*, s. 160–165; P. Slomkowski, *op. cit.*, 9–42.

<sup>13</sup> *Top.*, 104b1: „Problem dialektyczny jest zagadnieniem przyczyniającym się bądź do wyboru i odrzucenia, bądź do prawdy i poznania, i albo sam w sobie jest zagadnieniem, albo pomaga do rozwiązania jakiegoś innego zagadnienia. Musi być ponadto zagadnieniem, na temat którego nikt nie ma żadnego zdania, albo większość ma pogląd inny niż filozofowie, albo filozofowie inny niż większość, bądź wreszcie w obu grupach każdy z każdym się różni. Pożyteczna jest też znajomość niektórych problemów niezbędnych przy wyborze i unikaniu, na przykład, czy przyjemność jest godna wyboru czy nie; znajomość innych problemów potrzebna jest tylko do poznania, na przykład, czy świat jest wieczny czy nie.[...] Istnieją też problemy i zagadnienia, z którymi się nie zgadza rozumowanie (kłopotliwa jest bowiem odpowiedź na pytanie czy jest tak a tak, czy nie jest tak, bo istnieją argumenty przemawiające za przyjęciem jednego jak i drugiego poglądu); i takie problemy, względem których nie mamy żadnych argumentów, ponieważ są zbyt rozległe i trudno by nam było podać nasze uzasadnienie, na przykład, czy świat jest wieczny, czy nie; bo również i takie zagadnienia mogą być przedmiotem badania.



Eleonora Stump<sup>14</sup>, powołując się na badania Waltera de Patera<sup>15</sup>, przypomina, że Arystoteles traktuje *topos* w dwojaki sposób: raz jako strategię postępowania czy metodę rozwijania argumentu, która pomaga w dialektycznej dyskusji pokonać oponenta (przykładowo: odpowiadający utrzymuje, że pewien konkretny gatunek jest relatywny, wtedy pytający powinien rozważyć, czy rodzaj tego gatunku jest także relatywny, bo jeżeli rodzaj nie jest, to również gatunek nie będzie<sup>16</sup> – w ten sposób wskazany zostaje punkt, w którym potencjalnie można zaatakować oponenta); innym razem filozof podaje prawa czy reguły, które uzasadniają strategię argumentacyjną, np. „zawsze kiedy gatunek jest relatywny, jego rodzaj też musi być relatywny”. Problemem jest to, że nie zawsze wiadomo, czy przez „miejsce” Arystoteles rozumie strategię argumentacyjną, czy regułę, która ją uzasadnia. Stump jest zdania, że podział Waltera A. de Patera na formułę poszukiwania i formułę dowodzenia (prawo logiczne) nie zawsze się sprawdza. Wiele *toposów* to strategie, które nie mają dołączonych praw logicznych<sup>17</sup>.

W konkretnej sytuacji użytkownik *topiki* musi rozważyć, które z licznych „miejsc” sprawdzi się najlepiej w danej sytuacji i okolicznościach. Należy zatem przebiec w myśli kolejne *toposy*, by wyszukać ten, który w danej sytuacji będzie najstosowniejszy, a potem wyzyskać jego strukturę do budowy konkretnego argumentu. Biorąc pod uwagę ilość *toposów* (kilkaset opisanych w *Topikach*), problemem stają się już same możliwości ich pamięciowego opanowania, biegłość w metodzie wymaga bowiem memoryzacji *topoi*. Dużą pomocą w korzystaniu z „miejsc” jest ich wewnętrzne uporządkowanie według *predykabiliów*: rodzaju, własności, cechy przypadkowej, definicji. Jakkolwiek reguły rządzące systematyzacją *topoi* nie zostały wyrażone *explicite* przez Stagirytę, to jednak niewątpliwie dostrzegane były już przez komentatorów Arystotelesa: Cyserona, Temistiosa czy Boecjusza, znajdując swój wyraz w podziale *loci* na wewnętrzne (*intrinseci*), zewnętrzne (*extrinseci*) i pośrednie (*medii*). Ta tradycja nie pozostała z kolei bez wpływu na humanistów.

Zgodnie z koncepcją Stagiryty każdy z *praedykabiliów* ma określony charakter<sup>18</sup>: np. dany rodzaj można orzekać o każdym podpadającym pod niego gatunku. Zawsze dotyczy on też substancji tego, o czym jest orzekany; cechują go pewne własności (*poropria*) i cechy przypadkowe (akcydensy). Z kolei „własność nie wyjawia istoty rzeczy, lecz tylko tej rzeczy przysługuje i jest o niej orzekana odwracalnie”<sup>19</sup> Omawiając poszczególne „miejsca” oraz sposób ich wykorzystania do obrony własnej tezy lub obalenia twierdzenia oponenta w dyspucie dialektycznej,

---

<sup>14</sup> Zob. E. Stump, *Dialectic and Aristotle's Topic*, *op. cit.*, s. 166 i n.

<sup>15</sup> W. De Pater, *La Fonction de lieu et de l'instrument dans les Topiques*, [w:] *Aristotle on Dialectic. Proceeding of the Third Symposium Aristotelicum*, ed. G.E.L.Owen, Oxford: Clarendon Press, 1968, s. 164–188.

<sup>16</sup> *Top.*124b15–16

<sup>17</sup> E. Stump, *Dialectic and Aristotle's Topic*, *op. cit.*, s. 170: „So I think that in the Topics a Topic is at least primarily a strategy for argument, a strategy not infrequently justified or explained by a principle”.

<sup>18</sup> *Top.*, 101b38–103a1, także przy okazji omawiania poszczególnych *toposów* w księgach II–VII *Topik*; Zob E. Stump, *Dialectics and Aristotle's Topic*, *op. cit.*, s. 178

<sup>19</sup> *Top.*, 102a18.

Arystoteles wykorzystuje stosunki między predykabiliami. W praktyce wygląda to np. tak:

pierwsza reguła miejsca polega na zdaniu sobie sprawy z tego, czy oponent nie podał za cechę akcydentalną czegoś, co przedmiotowi przysługuje w jakiś inny sposób. Błąd ten najczęściej dotyczy rodzajów, jeżeli na przykład ktoś powie, że cechą akcydentalną białego jest kolor, podczas gdy kolor nie jest cechą przypadkową białego, lecz jego rodzajem [...]. Wszak orzecznik rodzajowy nigdy nie jest orzekany o gatunku paronimicznie, lecz zawsze rodzaje są orzekane o swoich gatunkach synonimicznie, ponieważ gatunki przyjmują zarówno nazwę, jak i definicję swoich rodzajów (*Top.*, 109a34–b7)

Albo:

Jeżeli więc przyjęło się rodzaj czegoś, to najpierw trzeba zwrócić baczną uwagę na wszystkie przedmioty należące do tego właśnie rodzaju, co rzecz badana, ażeby się przekonać czy nie ma wśród nich takiego, o którym rodzaj ten nie jest orzekany, jak to miało miejsce w przypadku cechy akcydentalnej; na przykład, jeżeli „dobro” przyjęło się jako rodzaj przyjemności, trzeba przeto zbadać czy nie ma wśród przyjemności takiej, która by nie była dobrem; bo jeżeli taka jest, to jasne, że „dobro” nie jest rodzajem przyjemności. Rodzaj bowiem jest orzekany o wszystkich członach tego samego gatunku. (*Top.*, 120b12)

I jeszcze jeden przykład:

Można też wnioskować za pomocą stopniowania „więcej” i „mniej”; przy odpięciu poglądu należy uważać, czy podczas gdy rodzaj przyjmuje wyższy stopień, ani sam gatunek nie przyjmuje wyższego stopnia, ani rzecz jego nazwą oznaczona; na przykład, jeżeli cnota przyjmuje wyższy stopień, to i sprawiedliwość, i człowiek sprawiedliwy; mówi się wszak, że jeden człowiek jest sprawiedliwszy od drugiego. Jeżeli więc podany rodzaj przyjmuje wyższy stopień, natomiast ani gatunek, ani rzecz jego nazwa oznaczona nie przyjmuje, wobec tego to, co było podane jako rodzaj, nie może być rodzajem (*Top.*, 127b23–25)

Powyższe przykłady uświadamiają nam jak bardzo nauka o *topoi* powiązana była z wiedzą o poszczególnych predykabiliami. Eleonora Stump zwraca uwagę, że toposy pomagają oswoić się z naturą orzeczników oraz sposobem, w jaki się ich używa. Po gruntownym zapoznaniu się z charakterem poszczególnych predykabilii, sumienny uczeń będzie umiał obywać się bez szczegółowej memoryzacji schematów topicznych, ponieważ wszelkie strategie i reguły argumentacyjne powinny mu się już same narzucać. Ponieważ wszystkie dialektyczne problemy angażują praedykabilia, zrozumienie ich charakteru pozwala na spontaniczność i biegłość w dialektycznej dyspucie<sup>20</sup>.

Powiązanie nauki o topice z wiedzą o orzecznikach jest zasadnicze nie tylko dla Arystotelesa, ale dla całej tradycji dialektyczno-retorycznych *topoi*. Wyraźnie widać to zresztą w praktyce poetyckiego wykorzystania *loci* przez Kochanowskiego.

---

<sup>20</sup> Por. E. Stump, *Dialectics and Aristotle's Topic*, op. cit., s. 178

Ponieważ oryginalne teksty Arystotelesa zarówno w średniowieczu, jak i później recypowane były głównie za pośrednictwem komentarzy Boecjusza, a także traktatów Cyserona, nie można pominąć tradycji, która przez długie stulecia w istotny sposób kształtowała wiedzę o „miejscach”.

W przedmowie do swojego dziełka zatytułowanego *Topica*, Cyseron wyjawia, że kierował się chęcią wyjaśnienia swojemu przyjacielowi, uczonemu prawnikowi Gajuszowi Trebacjuszowi Teście, Arystotelesowskiej metody wynajdywania argumentów<sup>21</sup>. Jednak trudno nie zauważyć ogromnej różnicy między treścią *Topik* Stagiryty, a tym, co przedstawia Marek Tulliusz. Mimo najlepszych chęci trudno nawet traktować książeczkę Cyserona jako „coś w rodzaju wstępu do dzieła Arystotelesa” – jak *Topica* określa Kazimierz Leśniak<sup>22</sup> – a tym bardziej jako jego skrót, co sugeruje się w edycji Leoba, błędnie przekładając *conscribere* jako ‘wrote up’<sup>23</sup>.

W przeciwieństwie do greckiego filozofa, Cyseron nie jest tak silnie przywiązany do korespondencji *loci* i predykabiliów (jakkolwiek operuje pojęciami gatunku, rodzaju, definicji czy różnicy). Zupełnie też pomija kontekst dysputy dialektycznej, tak ważnej dla Arystotelesa. Cyseron pisze dla jurysty. Konsekwencją tego faktu jest specyficzny dobór przykładów, ograniczony wyłącznie do przypadków z zakresu prawa rzymskiego i ówczesnej praktyki sądowej, na dodatek przedstawionych na tyle lakonicznie, że współcześnie wiele z nich jest mało czytelnych.

*Topos* to dla Cyserona „siedlisko dowodu”, „jego źródło”. Dowód zaś to „uzasadnienie, które rzeczy wątpliwej zapewnia wiarygodność”<sup>24</sup> [*argumentum autem rationem quae rei dubiae faciat fidem*]. Dla Cyserona dialektyka i topika to bliźniacze dyscypliny. To dwie gałęzie „teorii dokładnego rozprawiania” (*ars disserendi*), przy czym topika służyć ma wynajdywaniu argumentów, a dialektyka (logika) rozstrzygnięciu sprawy<sup>25</sup>:

Skoro wszelka teoria dokładnego rozprawiania składa się z dwóch części, jednej polegającej na wynajdywaniu dowodów [*inveniendi*] i drugiej sprowadzającej się do

---

<sup>21</sup> „Gdy zabierałem się do pisania dzieł ważniejszych, Gajusie Trebacjuszu, i bardziej odpowiadających książkom, które w ciągu krótkiego czasu wydałem w dość znacznej liczbie, życzenie twe zawróciło mnie z samej już tej drogi. Bo kiedy przebywałem ze mną w Tuskulanum i każdy z nas w bibliotece, stosownie do swych zainteresowań naukowych, wyszukiwał dla siebie upragnione książki, natknąłem się na jakoweś *Topiki* Arystotelesa, które przedstawił on w większej liczbie ksiąg. Zaciekawiony powyższym tytułem, natychmiast zapytałem mnie o treść tych ksiąg. Gdy zaś wyjaśniłem ci, że obejmują one naukę o wynajdywaniu dowodów, stworzoną przez Arystotelesa po to, żebyśmy mogli dochodzić do nich bez żadnego błędzenia, metodycznie i prawidłowo, wtedy – nieśmiało wprawdzie, jak zawsze, lecz tak, iż łatwo mogłem dostrzec, że płoniesz żądzą poznania – prosiłem mnie, bym ci to wyłożył.” – Cyseron, *Topiki*, przeł. W. Kornatowski, *op.cit.*, s.125.

<sup>22</sup> Zob. Wstęp do *Topik*, s. 121.

<sup>23</sup>Zob. Cicero, *De Inventione. De optimo genere oratorum. Topica*, with an english translation by. H. M. Hubbell, The Loeb Classical Library, London-Cambridge-Massachusetts 1960, s. 384. Zob. też E. Stump, *Introduction to Boethius's De topicis differentiis...*, *op. cit.*, s. 21

<sup>24</sup> Cyseron, *Top.*, *op. cit.*, s. 128.

<sup>25</sup> (E. Stump, s. 25) Na przestrzeni wieków doszła do głosu tendencja do włączania sztuki wynajdywania argumentów do sztuki ich oceniania, a co za tym idzie studiów nad topiką do studiów nad zdaniem warunkowymi (*conditionals*): Otto Birds – pisze o pośrednictwie Abelarda między Boecjuszem i Ockhamem. Dla Abelarda topika jest indukcyjną metodą, która pomaga wynaleźć to, czego brakuje w entymemacie.

rozstrzygnięcia sprawy [*iudicandi*]<sup>26</sup>, to twórcą ich obydwu był, jak mnie się przynajmniej zdaje, Arystoteles. Stoicy, w przeciwieństwie do niego, pracowali usilnie nad drugą częścią, gdyż w nauce, którą nazywali *dialektike*, czyli dialektyką, pilnie dociekali sposobów rozstrzygnięcia spraw; umiejętność zaś wyszukiwania dowodów, zwaną *topike*, czyli nauką o źródłach dowodów, całkiem zostawili na boku, choć i dla praktyki miało ona większe znaczenie, i w naturalnej kolejności niewątpliwie była pierwsza.<sup>27</sup>

Jeśli chodzi o Boecjusza, jego wpływ na filozofię średniowieczną, w tym wiedzę o *loci*, był bardzo znaczny, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że to właśnie jego komentarze i traktaty logiczne pełniły długo funkcje prymarnych źródeł wobec zasadniczego braku dostępności oryginalnych prac Arystotelesa. Obok dzieł komentujących poszczególne traktaty *Organonu* (*In Porphyrii Isagogę*, *De syllogismis categoricis*, *In Aristotelis Categorias*, *In Aristotelis Perihermeneias*, *De syllogismis hypoteticis*), problematyce *loci* Boecjusz poświęcił *Liber de divisione*, zaginiony komentarz do *Topik* Arystotelesa oraz dwa komentarze do *Topik* Cyncerona – w średniowieczu lepiej znane niż samo dziełko Cyncerona i wyjątkowo ważne dla humanistów – *In Ciceronis Topica* oraz *De topicis Differentiis*.

Komentarze Boecjusza nie zostały bez wpływu na sposób rozumienia *topiki* Arystotelesa, oddalając „miejsca” od sposobu, w jaki je pojmował Stagiryta. Dla Boecjusza *locus* ma dwa sensy: jest to zarówno *maxima propositio* (coś na kształt Arystotelejskiej zasady logicznej), jak i *differentia* – obie pospołu służą wyszukiwaniu argumentów. Wydaje się, że Boecjusz postrzegał argument dialektyczny jako wyposażony w kategorię konkluzję, a nie jak to było dotąd, warunkową, ponadto sam sposób wynajdywania argumentu za pomocą *loci* pojmował niejako analogicznie do odkrywania terminu średniego w sylogizmie – pozwalającego połączyć ze sobą dwa terminy występujące w konkluzji. Sposób, w jaki Boecjusz rozumiał *topikę* miał ogromne znaczenie dla średniowiecza, kiedy to coraz wyraźniej zaczęła dochodzić do głosu tendencja podporządkowywania sztuki wynajdywania argumentu (*dialektyka*) sztuce oceniania jego poprawności (*logice*), rozróżnianych przez Cyncerona i Boecjusza jako dwie części sztuki rozprawiania (*ars disserendi*). Logicy dojrzałego średniowiecza (np. Abelard, Piotr Hiszpan, Albert Wielki, William Sherwood, Lambert z Auxerre...) rozumieli naukę o *loci* bardziej jako metodę gwarantowania ważności argumentu (zwłaszcza hipotetycznego) niż technikę jego odkrywania. Dopiero krytyczni wobec scholastyki piętnastowieczni humaniści zmienili ten stan rzeczy.

Jan Kochanowski nie był ani wnikliwym dialektykiem, ani filozofem. Był przede wszystkim poetą. Jednak fakt, iż w latach nauki musiał zetknąć się zarówno z kursem retoryki, jak i dialektyki nie ulega wątpliwości. Trudno jednoznacznie ustalić, z którymi dokładnie podręcznikami mógł mieć do czynienia podczas studiów. Wiadomo, że do czasu wprowadzenia na Akademii Krakowskiej podręcznika do nauki

---

<sup>26</sup> Tłumaczenie Leśniaka nie jest w tym miejscu adekwatne. Cynceronowi chodzi o ocenę poprawności argumentów.

<sup>27</sup> Cynceron, *Topiki*, *op. cit.*, s. 127.

dialektyki autorstwa Jakuba Górskiego *Commentariorum artis dialecticae libri decem*<sup>28</sup>, napisanego w 1560, a trzy lata później wydanego w Lipsku pod patronatem Joachima Camerariusza starszego, w użyciu była *Dialectica* Johannaes Caesarius – ucznia słynnego francuskiego filozofa i teologa Léfèvre’a d’Etaples (Faber Stapulensis). Dzieło Caesariusza zastąpiło w roku 1538 (za rektoratu sympatyzującego z renesansowym arystotelizmem Grzegorza ze Stawiszyna) *Summulae logicae* Piotra Hiszpana, dotychczasowy podręcznik do ćwiczeń z logiki<sup>29</sup>. *Dialectica* Caesariusza była podręcznikiem nowoczesnym (1520), obszernie omawiającym wnioskowania prawdopodobne, czyli topikę, w nawiązaniu m.in. do Cyserona, Kwintyliana, Boecjusza czy Rudolfa Agricoli.

Słynne *De inventione dialectica* Agricoli najprawdopodobniej nie było Kochanowskiemu znane z pierwszej ręki. Jak podaje Peter Mack pierwsza włoska edycja tekstu miała miejsce dopiero w 1559 r. w Wenecji<sup>30</sup>, a więc w chwili, kiedy Kochanowski z Padwy definitywnie wyjeżdżał. *Dialecticae disputationes* (drukowana wersja *Repastinatio dialecticae et philosophiae*) Lorenza Valli również nie były podręcznikiem do dialektyki w Padwie w latach pięćdziesiątych XVI w. Nie ulega jednak wątpliwości, że atmosfera i pewne ogólne tendencje były doskonale wyczuwalne na tamtejszym uniwersytecie. Kochanowski mógł zetknąć się tam chociażby z wybitnym filozofem, lekarzem i literatem Bernardino Tomitano (profesorem filozofii w Padwie w latach 1540–1563) oraz jego koncepcjami retorycznymi i lingwistycznymi<sup>31</sup> (kształtowanymi pod wpływem Sperone Speronego oraz pozostałych intelektualistów skupionych wokół Accademia degli Infiammati), bezwzględnie zalecającymi poetom gruntowne wykształcenie filozoficzne.

Zresztą Francesco Robortello, na którego wykłady, jak się przypuszcza, Kochanowski mógł uczęszczać podczas studiów padewskich, w *In librum Aristotelis De Arte Poetica Explicationes*, powołując się na drugą księgę *Retoryki* oraz *Topiki*, zaleca poecie znajomość i korzystanie z teorii miejsc przy tworzeniu tekstów poetyckich:

Contraria verò, ac repugnantia, quae superius dicta fuerunt. non secus sunt in versibus poëtarum consideranda, ac solent in oratione ab oratoribus, et dialecticis; sicut enim illi habent locos, unde promunt refutationes contrariarum rationum; ita quoque poëtae, ex quibus normam capiunt diiudicandi an aliqua inter se discrepent, contraria’ue sint. Sunt autem fere hi. AN IDEM, AN AD IDEM, AN EODEM MODO, de quibus qui volet, plura leget apud Aristotelem libro Rhetoric. II. sub finem ferè; ubi

---

<sup>28</sup> Ponad tysiącstronicowa *Dialektyka* Górskiego weszła do użycia na Akademii Krakowskiej niemal natychmiast po ukazaniu się drukiem w Lipsku (1563). Oficjalnie miało to nastąpić dopiero w 1579 roku. Zob. J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, red. nauk. Z. Ogonowski, Warszawa 1989, s. 240.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 230.

<sup>30</sup> P. Mack, *Renaissance Argument. Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and Dialectic*, Leiden – New York – Köln 1993, s. 271.

<sup>31</sup> Zob. *Ragionamenti della lingua toscana di M. Bernardino Tomitano. I precetti della Retorica secondo l’artificio di Aristotele e Cicerone nel fine del secondo libro nuovamente aggiunti*, Venezia, Farri, 1546. Odnośnie Tomitana zob: Maria Rosa Davi, *Bernardino Tomitano Filosofo, medico e letterario (1517–1576). Profilo biografico e critico*, Padova 1994; Maria Teresa Girardi, *Linguaggio filosofico e linguaggio poetico da Tomitano a Tasso*, w: *Studi in onore di Bortolo Tommaso Sozzi*, a cura di Aldo Agazzi, Bergamo 1991, s. 183–202.

Enthymematum locos, solutionesque demonstrat. et lib. I. Topicorum [...]. Eodem igitur modo poeta considerare debet, à quo quiduis dicatur; et quid dicatur; qualeque sit, et utrum, sententia, aut iudicio prudentis alicuius nitatur. nam sicuti docet Aristoteles libro primo Topicorum. non semper dialecticus probabilia sequitur, quae in communi hominum opinione posita sunt; sed etiam ea, quae sapientum sententia comprobantur, aut plurimorum, aut paucorum, aut unius, quamuis hoc postremum rarò.

[Rzeczy sprzeczne i wykluczające się w sposób konieczny, o których była mowa powyżej, winny być w utworach poetyckich poddane analizie za pomocą tej samej metody jaką stosują w mowie mówcy i dialektycy. Mają oni bowiem do dyspozycji miejsca, z których wyprowadzają dowody podważające sprzeczne wnioski. Analogicznie poeci również za pomocą miejsc rozstrzygają, czy jakieś rzeczy różnią się między sobą lub też czy są sprzeczne. Są to zaś zwykle następujące miejsca: czy to to samo, czy do tego samego, czy w ten sam sposób, o których kto zechce, więcej przeczyta u Arystotelesa w 2 ks. Retoryki prawie pod koniec, gdzie opisuje on miejsca entymematów i sposoby ich zastosowania oraz w 1 ks. Topik [...]. W ten sam zatem sposób poeta powinien rozważyć, kto mówi, co mówi, jaki charakter ma to, co mówi i czy jest poparte sentencją lub sądem kogoś mądrego. Bowiem, jak uczy Arystoteles w ks. 1 Topik, dialektyk nie zawsze kieruje się prawdopodobieństwem zakorzenionym w potocznym przeświadczeniu, lecz także tym, co zyskuje aprobatę mędrców albo licznych, albo niewielu, albo jednego, choć to ostatnie rzadko.]<sup>32</sup>

(przeł. Hanna Szabelska)

Lektura tak łacińskiej, jak i polskiej poezji Jana Kochanowskiego dowodzi, że był on doskonale świadomy perswazyjnych środków i technik argumentacyjnych. W swojej twórczości potrafił umiejętnie wyzyskiwać struktury topiczne, wprowadzając nierzadko rozbudowane i językowo kunsztownie rozumowania, źródłowo zależne od teorii „miejsc”.

Przywołana na początku artykułu elegia IV 3 jest dobrym przykładem tej praktyki. Słusznie uchodzi ona za najbardziej filozoficzną z całego cyklu. Nie zidentyfikowano dla niej wzorca ani wśród utworów elegików antycznych, ani renesansowych<sup>33</sup>, uznając tym samym za samodzielny utwór Kochanowskiego. Oczywiście ilość źródeł, które potencjalnie mogły inspirować treści tego utworu jest doprawdy imponująca. Jak ustalono, są wśród nich pitagoreizm, platoński *Timajos*, *Fedon*, *Państwo*, *Charmenides*; Marka Tulliusza Cycerona *De natura deorum*, *De legibus*, *De re publica*, *Tuskulanki* czy *Laelius*, *de amicitia*, *De finibus bonorum et malorum*; *De rerum natura* Lukrecjusza, Diogenesa Laertiosa *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*.... Odrębny problem stanowi duża ogólnikowość wielu sądów Kochanowskiego, ogólnikowość, która nie tylko utrudnia precyzyjną identyfikację

<sup>32</sup> Korzystam z transliteracji i przekładu Hanny Szabelskiej zamieszczonych w bardzo wnikliwym artykule poświęconym topic: Eadem, *Kilka refleksji na temat badań nad topiką*, „Terminus” R. IX (2007) z.1, s. 101–102. Tekst oryginalny skolacjonowałam z egzemplarzem komentarza Robortella: *In librum Aristotelis De Arte Poetica Explicationes* ze zbiorów Bayerischen Staatsbibliothek München (2° A.gr.b.178).

<sup>33</sup> Zob. Z. Głombiowska, *Elegie łacińskie Jana Kochanowskiego. Dwie wersje*, Warszawa 1981, s.213–214. Głombiowska wymienia co prawda Ksenofanesa i Teogonisa jako parających się „elegią filozoficzną”, ale ich utwory nie mogły być inspiracją dla Kochanowskiego; *ibidem*, s.213.

inspiracji, ale w niektórych przypadkach zupełnie ją uniemożliwia. Zachwyty poety nad wszechświatem i przyrodą czy wychwalanie Boga są źródłowo na tyle mało konkretne, że próby jednoznacznego wskazywania inspirujących je utworów mogą być wręcz ograniczające, a niekiedy nawet prowadzić do błędu. Tak jak się to stało w przypadku Zofii Głombiowskiej, która uznała, że Kochanowski określając człowieka jako zwierzę rozumne odwołał się być może do *De legibus* Cyserona<sup>34</sup>, gdy tymczasem jest to ewidentnie długa i niezwykle rozpowszechniona tradycja dialektyczno-topiczna o źródłach Arystotelejskich, doskonale znana tak Cyseronowi, jak Kochanowskiemu z traktatów czy podręczników do dialektyki.

Oczywiście wiedza na temat „miejsca” nie jest w stanie wyjaśnić źródeł wszystkich idei czy zastąpić żmudnej filologicznej pracy przy identyfikacji similiów. Jednakże staje się ona bardzo użyteczna przy analizach literackich argumentacji, również poetyckich. Elegia IV 3 przynosi przecież całe ciągi rozumowań. Poszczególne myśli wyprowadzone przez Kochanowskiego poparte zostały precyzyjnie zorganizowanymi argumentacjami. Do czynienia mamy zatem nie z asercjami, ale z rozbudowanymi dowodzeniami, przy analizie których retoryczno-dialektyczne *loci* stają się bardzo pomocne.

Po udowodnieniu za pośrednictwem „miejsca z definicji”, że to właśnie rozum, a nie co innego, stanowi o istocie człowieka i człowieczeństwa, Kochanowski rozwija argumentację (zasadniczo wersy 99-116) zmierzającą do wykazania, iż mimo uprzywilejowanej pozycji, jaką człowiek zdaje się zajmować na ziemi, nie można jednak dowieść, że stał się on przyczyną, dla której Bóg powołał świat do istnienia.

Et qua terra quidem patet inclusa aequore salso,  
Mortis ubi dirae ferrea iura vigent,  
Non animal reperiri homine praestantius ullum,  
Amentes etiam credo videre feras.  
Orbem autem nostra fabrefactum dicere causa,  
Hoc vero evinci vix ratione potest.

(w. 99–104)

Gdziekolwiek zaś rozciąga się ziemia, oblana słonym morzem,  
i gdzie działają żelazne prawa śmierci,  
nie znajdzie się żadna istota żywa wspanialsza od człowieka,  
zdają sobie z tego sprawę – jak miemam – nawet nierozumne zwierzęta.  
Jednak twierdzenia, że świat został stworzony z naszego powodu,  
raczej nie da się rozumowo dowieść<sup>35</sup>.

Rozbudowany argument wychodzi od przesłanki stwierdzającej, że spośród istot śmiertelnych i ziemskich człowiek jest najwspanialszy. Jego wyjątkową rolę zapewnia mu rozum, co zostało przez Kochanowskiego zasugerowane dzięki frazie o nierozumnych zwierzętach (*amentes ferae*), uznających jego wyższość. Bezskuteczne, jak sądzę, byłyby wysiłki zmierzające do jednoznacznego

<sup>34</sup> Z. Głombiowska, *Elegie łacińskie Jana Kochanowskiego*, op. cit., s. 210.

<sup>35</sup> Jeśli nie zaznaczono inaczej, korzystam z przekładu filologicznego autorstwa Elwiry Buszewicz i z jej transkrypcji łacińskiej.

zidentyfikowania tradycji, która stoi za poglądem upatrującym w człowieku *corona mundi*, przede wszystkim dlatego, że jest ona długa i wieloźródłowa. Wymienienie śmiertelności człowieka oraz (pośrednio) jego rozumności mogłoby wskazywać na „drzewo Porfiriusza” (z *Isagoge* – słynnego wprowadzenia do *Kategorii* Arystotelesa), gdzie człowiek zdefiniowany został jako *zwierzę racjonalne śmiertelne* i zaklasyfikowany jako ostatni z gatunków na „drabinie” wyprowadzanej z substancji (pierwszej z dziesięciu Arystotelejskich kategorii). Jednak wobec bogatej i zróżnicowanej tradycji taka interpretacja mogłaby być zbyt jednostronna.

Począwszy od wersu 103., Kochanowski rozwija negatywne rozumowanie, które ma wykazać, że mimo wyjątkowej pozycji człowieka wśród pozostałych ziemskich istot, nie da się przekonująco dowieść, że świat został stworzony ze względu na niego. Poeta kolejno formułuje i metodycznie obala trzy powody. Pierwszym z argumentów jest fakt korzystania z ziemi i powietrza.

Nam si spectandus terrae est atque aeris usus,  
Tam brutis, quam homini vita ab utroque venit.  
(w. 105–106)

Jeśli bowiem wziąć pod uwagę korzystanie z ziemi i powietrza,  
podtrzymują one życie zarówno zwierząt, jak i człowieka.

Możliwość uznania człowieka za *causa finalis* świata zakładałoby, że ludzie dysponują jakimiś wyjątkowymi i wyłącznymi własnościami (*propria*), ze względu na które, Bóg mógłby podjąć akt kreacji świata. Użytkowanie ziemi i powietrza nie jest jednak wcale właściwe samym tylko ludziom, ale dzielą je oni z innymi zwierzętami. Wynika z tego, że jest to zaledwie cecha przypadkowa (*accidens*) człowieka, a nie jego *proprium*. Bowiem, jak wynika z charakteru poszczególnych predykabiliów, to właśnie akcydens, w przeciwieństwie do *proprium*, ma zakres szerszy niż pojęcie, o którym się go orzeka, nie dotyczy ponadto istoty podmiotu.

Drugi z argumentów odwołuje się do rzekomo wyjątkowej i wybitnej natury człowieka, która mogłaby być powodem stworzenia świata. Okazuje się jednak, że jeśli nawet wśród zwierząt ziemskich i śmiertelnych człowiek zajmuje szczególną pozycję, to na drabinie bytów, uwzględniającej wszelkie substancje, wyżej od niego sytuują się chociażby „duchy niebieskie” (*aethereis animis*).

Sin praestans natura sibi hunc usurpat honorem,  
Ne sic nostra quidem res meliore loco est.  
Nam quantum brutis homo desipientibus anteit,  
Aethereis tantum cedit et ipse animis.  
(w. 107–110)

Jeśli zaś mamy sobie przypisać ten zaszczyt jako wybitna natura,  
również pod tym względem nasza sprawa nie przedstawia się lepiej:  
o ile człowiek przewyższa bezrozumne zwierzęta,  
o tyle ustępuje duchom niebieskim



W nauce o *loci* duże możliwości argumentacyjne dawał „topos z relacji pojęć: mniej więcej” (Arystoteles, *Ret.* 1397b12), znany też jako *argumentum a fortiori* albo *locus ex comparatione*. W powyższym fragmencie Kochanowski swobodnie wyzyskuje jego wersję *a minori ad maius*: „Jeżeli zatem Bóg miałby dokonać aktu stworzenia ze względu na pewne dobro, jakim miałyby być wybitna natura człowieka, to tym bardziej stworzyłby go ze względu na większe dobro, jakim jest natura duchów niebieskich”.

Trzeci i zarazem ostatni z wysuwanych przez Kochanowskiego argumentów obala mniemanie, iż Bóg, stwarzając świat, miał na celu dobrostan człowieka. Takiego twierdzenia nie daje się bowiem pogodzić z obecnością licznych niebezpieczeństw, które nieustannie zagrażają egzystencji ludzkiej:

Praeterea, si in condendo deus orbe volebat  
Gratificari homini, qua ratione feras  
Humano generi infestas, tigresque, leonesque  
Et crocodilorum corpora vasta tulit?  
Cur invisae fames, cur saevit pestifer aer,  
Cur teneros partus mors necat ante diem?

Poza tym, jeżeli stwarzając świat Bóg chciał  
dogodzić człowiekowi, z jakiej przyczyny wprowadził dzikie zwierzęta  
nieprzyjazne rodzajowi ludzkiemu: tygrysy, lwy  
i krokodyle o olbrzymich cielskach?  
Dlaczego sroży się zniechęcony głód i zaraźliwe powietrze,  
dlaczego śmierć zabija przedwcześnie małe dzieci?

W świetle tradycji topicznej powyższy argument poetycko i twórczo czerpie z tzw. *locus a divisione* („toposu przez podział”), który – jak wyjaśnia Boecjusz w *De topicis differentiis* – składa się zawsze z negacji i afirmacji, z których tylko jedna opcja może istnieć. Jeśli zatem wykluczymy jako *impossibile* jeden z członów pojmowanej dysjunkcyjnie alternatywy, pozostaje drugi, który należy uznać za prawdę. Boecjusz pisze dokładnie (ks II, 1193D, 13):

Restat locus a divisione, qui tractatur hoc modo: omnis divisio vel negatione fit vel partitione. Negatione fit, ut si quis ita pronuntiet: <omne animal aut habet pedes aut non habet>. Partitione vero, velut si quis dividat: <omnis homo aut sanus aut aeger est>. Fit autem universa diviso vel generis in species vel totius in partes vel vocis in proprias significationes vel accidentis in subiecta vel subiecti in accidentia vel accidentis in accidentia. Quorum omnium rationem in eo libro diligentius explicavit, quem De divisione composui. Atque idcirco inde ad horum cognitionem congrua petantur exempla. Fiunt vero argumentationes per divisionem tum ea segregatione quae per negationem fit, tum ea quae per partitionem. Sed qui his divisionibus utuntur aut directa ratiocinatione contendunt aut in aliquid impossibile atque inconueniens ducunt atque ita id quod / reliquerant rursus assumunt. Quae facilius quisque cognoscet, si Prioribus Analyticis operam dederit. Horum tamen in praesens talia praestabunt exempla notitiam. Sit in quaestione propositum <an ulla origo sit temporis>. Quod qui negare volet, id nimirum ratiocinatione firmabit, <nullo modo

esse ortum>, idque directa ratiocinatione monstrabit hoc modo: <tempus aut originem habet aut non; sed quoniam mundus aeternus est (id enim paulisper argumenti gratia concedatur), mundus vero sine tempore esse non potuit, tempus quoque aeternum est; sed quod aeternum est caret origine; tempus igitur originem non habet>. At si per impossibilitatem idem desideretur ostendi, dicetur hoc modo: <tempus aut originem habet aut non; sed si tempus habet originem, / non fuit semper tempus; sed 'fuisse' significatio est temporis; fuit igitur tempus, quando non fuit tempus, quod fieri non potest. Non est igitur ullum principio temporis [...] Sed haec quae ex negatione divisi est, cum per eam auaelibet argumenta sumuntur, nequit fieri ut utrumque sit, quo affirmatione et negatione dividitur. Itaque sublato uno alterum manet positoque altero relinquum tollitur.<sup>36</sup>

[Pozostaje *topos z podziału*, który funkcjonuje w niniejszy sposób. Każdy podział wynika albo z negacji albo partycji. Z negacji, przykładowo, kiedy ktoś twierdzi, że „każde zwierzę albo ma stopy albo ich nie ma”. Natomiast z partycji, jeżeli dokona się rozróżnienia takiego rodzaju: „każdy człowiek jest albo zdrowy albo chory”. Ogólny podział wynika zaś z podziału rodzaju na gatunki, albo całości na części, albo wyrażenia na stosowne znaczenia lub akcydensu na podmioty, podmiotu na akcydensy albo akcydensu na akcydensy. Dokładniej wyjaśniłem reguły tego wszystkiego w pierwszej księdze napisanej na temat podziału i tam też należy szukać przykładów objaśniających omawiane kwestie. Rozumowania za pośrednictwem podziału wynikają z rozdziału, który jest skutkiem albo negacji, albo partycji. Ci, którzy korzystają z tych podziałów albo argumentują przy pomocy bezpośredniego wnioskowania, albo kiedy indziej wyprowadzają coś niemożliwego i absurdalnego i jeszcze raz przyjmują coś, co wcześniej odrzucili. Najłatwiej zrozumieć to dzięki lekturze *Analitik pierwszych*. Jednak dla naszych obecnych celów poniższe przykłady powinny być pomocne. Załóżmy, że powstaje pytanie: „czy czas ma jakiś początek?” Ktoś, kto pragnie temu zaprzeczyć, z pewnością stwierdzi za pomocą rozumowania, że „w żadnym wypadku czas nie może mieć początku”, i będzie to wykazywał za pomocą bezpośredniego rozumowania w poniższy sposób: „Czas albo ma początek, albo go nie ma. Ponieważ świat jest wieczny (niech to będzie na tę chwilę udowodnione dla celów argumentu), a świat nie może istnieć bez czasu, zatem czas także musi być wieczny. A ponieważ temu, co jest wieczne, brak początku, dlatego też czas nie ma początku”. Jeśli natomiast ktoś pragnie wykazać to samo za pomocą niemożliwości, przeprowadzi taką argumentację: „Czas albo ma początek, albo go nie ma. Jeżeli jednak czas ma początek, znaczy to, że nie zawsze był. Ale [słowo] „był” jest oznaczeniem czasu, dlatego też czas był, kiedy go nie było – a to jest niemożliwe. Stąd wynika, że czas nie ma początku [...] Argument powstaje za pośrednictwem podziału przez negację, ponieważ jeżeli jest podział na afirmację i negację, nie jest możliwe, żeby prawdziwe były oba człony. A wtedy jeśli pierwszy odrzucimy, pozostaje drugi albo gdy przyjmiemy pierwszy, drugi musimy odrzucić.]<sup>37</sup>

W świetle *locus a partitione* strukturę rozumowania Kochanowskiego moglibyśmy rozpisać jako dysjunktywną alternatywę: Bóg chciał dogodzić człowiekowi albo nie chciał dogodzić człowiekowi/ gdyby chciał, to nie stwarzałby dla

---

<sup>36</sup> Boethius, „*De topicis differentiis*” und die byzantinische Rezeption dieses Werkes. Einleitung und Textkritische Ausgabe von Dimitrios Z. Nikitas, The Academy of Athens 1990, s. 42 i n.

<sup>37</sup> Tłumaczenie moje.

niego zagrożeń (nieprzyjazne rodzajowi ludzkiemu zwierzęta, morowe powietrze, głód...), *ergo* nie chciał dogodzić człowiekowi: a zatem dobrostan człowieka nie był celem Boga przy stwarzaniu świata<sup>38</sup>.

W kolejnych kilkunastu wersach omawianej elegii poeta kontynuuje opis nieprzyjaznej człowiekowi ziemi (*locus horridus*), wykorzystując potencjał retorycznej *praeteritio*:

Mitto perpetuis loca late insessa pruinis,  
Regnaque flamivomis subdita solis equis;  
Mitto mare ignotum, rupes, vastasque paludes,  
Quo neque mortali fas adiisse pede est.  
Quod superest arvi, natura obducere pugnat  
Sentibus, et densis conserat omne rubis;  
Ni labor assiduus, ni vis humana resistat,  
Vertere faecundum sueta bidente solum  
Arcendae causa famis, et tamen irritus ille  
Non raro effluxit, disperiitque labor.  
Cum sata vel nimii solis coxere calores,  
Hymbresve, aut venti, visve inimica geli.  
(w. 117–128)

Pomijam tu krainy opanowane wieczystym szronem  
i państwa podległe zionącym ogniem rumakom słońca  
Pomijam nieznane morze, skały, rozległe bagna,  
na które nie ma przystępu stopa śmiertelnika.  
Cokolwiek zaś pozostaje gruntu, natura zawzięcie okrywa to  
cierniem i obsiałaby wszystko gęstymi krzakami,  
gdyby nie przeciwstawiła się temu ustawiczna praca i siła człowieka,  
zwykła wzruszać płodną ziemię motyką  
dla odegnania głodu, a jednak nawet i ten trud  
nierzadko idzie na marne i przepada,  
gdy zasiewy zwarzą albo zbyt wielkie upały słoneczne,  
albo deszcze, wiatry, czy potężne i złowrogie mrozy.

Jakże diametralnie odmienne jest to przedstawienie świata i przyrody od opisu z początku elegii (w. 1–50), powabnego i zachwalającego cuda natury, pięknem przerastające najdoskonalsze i najcenniejsze wytwory człowieka oraz praktykowanych przez niego sztuk (*topos ex comparatione*). Przyroda w tej wstępnej i urokliwej charakterystyce przedstawiona została nie tylko jako piękna i wdzięczna, ale i pożyteczna (w. 11–12: „Non specie tantum, commendanturve lepore / Sed fruge,

---

<sup>38</sup> Cynceron w *Topikach* nazywa tego rodzaju argument „dowodem z przeciwstawnych pojęć”, uznając go za wielce przydatny dla filozofów i wspólny im z retorami, którzy mają określać go mianem entymematu. Miejsce to wyzyskują też z upodobaniem dialektycy, rozwijający sposoby dowodzeń odwołujących się do przeciwieństw i wnioskowania rozjemczego, gdzie prawdziwy może być tylko jeden z członów alternatywy: „może być albo to, albo tamto; występuje zaś to; zatem nie występuje tamto”. (Cynceron, *Topiki, op. cit.*, s. 148 i n.)

atque usu sunt quoque blanda suo”). Wspaniałomyślnie żywiła ona ludzi jeszcze przed tym, jak nauczyli się uprawiać ziemię, ponadto dostarcza stawy wszelkiej zwierzynie, użytkowanej później przez człowieka. Ziemia nawet nietknięta i zaniedbana jest z samej swej natury pięknie przystrojona, a wspaniałe nagrody czekają na oracza, jeśli tylko zechce ją uprawiać (w. 17–20: „Ipsa autem, quamvis neglecta incultaque, tellus/ Natura tamen est undique compta sua. / Quae si hominum cura bobus versata colatur, / Praemia cultorem qualia, quotque manent?”). Zamieszczony w wersach 117–128 skrajnie odmienny opis złowrogiej natury oraz trudów, które zmuszony jest ponosić człowiek, aby przetrwać na świecie, stanowi poetycką kontynuację wcześniejszej argumentacji zwróconej przeciw tezie o stworzeniu świata ze względu na człowieka i w celu dogodzenia mu. Jednak wyliczenie kolejnych zagrożeń, przeciwności i form zła, dotyczących ród ludzki podczas jego ziemskiego bytowania, dodatkowo wpisuje się w trudną problematykę doskonałości świata i równoczesnej obecności w nim zła, stopniowo wprowadzaną od tego momentu przez Kochanowskiego i kulminującą w finalnym argumencie (teodycea).

Po powtórzeniu konkluzji wcześniejszego wnioskowania Kochanowski konstruuje kolejny argument, z którego wynika, że Bóg, doskonały i wystarczający sobie, a zatem nie potrzebujący do dzieła stworzenia nikogo prócz siebie<sup>39</sup>, jest zarówno przyczyną sprawczą (*causa efficiens*) świata, jak i jego przyczyną celową (*causa finalis*):

Valde itaque et nimium valde placet is sibi, Firleu,  
 Causa orbem factum quod putat esse sua.  
 Hoc propius vero est, mundi artificemque patremque  
 Qui sibi sufficiens, non eget alterius,  
 Se spectasse unum et sua comoda tantum agitasse,  
 Orbem cum magna fingeret ille manu –  
 Scilicet artifice ut tanto, sapientia cuius  
 Viresque immensae, par bonitasque, viget,  
 Dignum opus extaret, quo nil perfectius usquam  
 Cum feret, aut specie pulchrius, aut melius,  
 Summa quoque autoris mulceret corda voluptas,  
 Contemplantis opus, tempus in omne, suum.  
 (w. 129–140)

Zatem, Firleju, bardzo, a nawet zanadto pochlebia sobie ten,  
 kto sądzi, że świat został stworzony ze względu na niego.  
 Bardziej prawdopodobne jest, że Ojciec i Stwórca świata,  
 który sobie wystarczając, nie potrzebuje nikogo,  
 miał na względzie samego siebie i dążył tylko do własnej korzyści,  
 gdy swą potężną dłoń tworzył świat –  
 mianowicie, aby na miarę takiego Rzemieślnika, którego mądrość  
 oraz potężne siły, jak również ogromna dobroć, są wciąż żywotne,

<sup>39</sup> Z. Głombiowska dopatruje się tu wpływów platońskich oraz zależności od *De rerum natura* Lukrecjusza (*eadem*, Elegie Łacińskie Jana Kochanowskiego. Dwie wersje, Warszawa 1981, s. 211), ale jest to przecież idea zgodna też np. z myślą tomistyczną.

powstało godne dzieło, od którego nie było nigdy nic doskonalszego  
ani piękniejszego swą postacią, ani lepszego,  
i aby najwyższa przyjemność głaskała serce twórcy,  
kontemplującego po wsze czasy swe dzieło.

Konkluzją tego fragmentu jest przekonanie, że powołany przez Boga do istnienia świat jest zarazem najdoskonalszy, najpiękniejszy i najlepszy. Zwróćmy jednak uwagę, że powyższe stwierdzenie nie zostało wprowadzona samoistnie (co zapewne brzmiałoby mało wiarygodnie po wcześniejszych sugestywnych obrazach wrogiej człowiekowi natury), ale przeciwnie, poprzedza go poetycki wywód dotyczący natury Stwórcy. Bóg jako byt doskonały i samowystarczalny do aktu kreacji nie potrzebował motywacji innej niż on sam. Tradycja topiczna i tym razem okazuje się przydatnym narzędziem interpretacyjnym. U źródeł powyższego argumentu leżą bowiem przynajmniej dwa z dialektyczno-retorycznych *loci*, mianowicie „miejsce z przyczyny celowej” (*locus a causa efficiente*) oraz „miejsce z przyczyny sprawczej” (*locus a causa finali*<sup>40</sup>). Pierwszy z przywołanych toposów opierał się na stosunku przyczyny sprawczej do jej skutku i rządziła nim maksyma: „to co ma przyczynę sprawczą dobrą, samo jest dobre”, drugi natomiast zakładał, iż to, co ma dobry cel, samo również jest dobre. W rozumowaniu Kochanowskiego mamy zatem podwójnie motywowany argument: „jeśli bowiem przyczyną sprawczą świata jest najdoskonalszy Bóg, wtedy i świat przez niego stworzony również musi być najdoskonalszy” oraz „jeżeli celem świata jest najdoskonalszy Bóg, to i świat musi być najdoskonalszy”. Okazuje się zatem, że dzieło stworzenia nie jest po prostu najpiękniejsze i najlepsze, ono jest najpiękniejsze i najlepsze niejako z konieczności.

Nie jest to bynajmniej nieistotny niuans, zważywszy na fakt, że już od pewnego czasu Kochanowski sukcesywnie wprowadzał do elegii zagadnienie obecności zła w świecie, czemu służyły zarówno opisy trudu i zmarnowanego wysiłku człowieka, drapieżnych i groźnych zwierząt, pytania o sens głodu i zarazy, ale przede wszystkim koronny i najcięższy z zarzutów w problematyce teodycei: przedwczesnej i niezawinionej śmierci małych dzieci (w. 116).

W finalnych wersach utworu zostajemy bezpośrednio skonfrontowani z bolesną kwestią niesprawiedliwości w świecie – jak zostaliśmy dowodnie przekonani, z konieczności przecież najdoskonalszym i najlepszym – oraz Bożej odpowiedzialności za swoje stworzenie. Kochanowski bynajmniej nie zostawia nas z retorycznym pytaniem o możliwość pogodzenia sprawiedliwości Bożej z powszechnym ludzkim doświadczeniem niesprawiedliwości w świecie. Po raz kolejny decyduje się sięgnąć po argument, by problem rozwiązać za pomocą dowodu.

Nam, quoniam deus est, iustum fateare necesse est;  
Hac autem in vita saepe videre licet  
Paupertate premi innocuos, florere nocentes,  
Quod, quam sit iustum, quisque putare potest.  
Quare, aut iniustus deus est, quod dicere falsum est,

---

<sup>40</sup>Ewentualnie w grę wchodzić mogłyby tu jeszcze powiązane z *locus a causa finali* toposy: ze skutków przyczyny sprawczej lub z powstawania (*locus a generatione*).

Aut potiori sua parte perhennis homo est.  
Qui, si nulla tulit meritorum praemia, donec  
Corpore mortali viveret implicitus.  
Servatus credi venturum debet in aevum  
Clara ubi iustitia est cuique futura dei.  
(w. 191-200)

Bo skoro Bóg istnieje, należy przyznać, że jest On sprawiedliwy;  
Natomiast na tym świecie często można zobaczyć,  
Że niewinnych uciska bieda, szkodliwi zaś prosperują,  
A każdy może osądzić, na ile to sprawiedliwe....  
Dlatego albo Bóg jest niesprawiedliwy (co mówić jest fałszem)  
albo w lepszej swej części człowiek jest wieczny.  
A jeśli nie odbiera on należytej odpłaty za swe długi, dopóki  
żyje uwikłany w śmiertelne ciało,  
Powinno się sądzić, że został zachowany ku życiu przyszłemu,  
Gdy Bóg okaże każdemu jawną sprawiedliwość

Wnioskowanie zaprezentowane w wersie 191. ma charakter ontologiczny: sprawiedliwość Boża zostaje bezpośrednio wyprowadzona przez Kochanowskiego z faktu istnienia Boga (ponieważ Bóg istnieje, musi być sprawiedliwy). Poeta zdaje sobie jednak sprawę z wątpliwości, które utrudniają zaakceptowanie tej oczywistej, bo przecież koniecznej, prawdy. Sprawiedliwości Bożej zdaje się przeczyć sposób, w jaki świat przedstawia się ludzkiemu doświadczeniu, bo przecież niejednokrotnie występny powodzi się lepiej niż uczciwym i prawym. Implicite pojawia się typowe dla problematyki teodycei pytanie: jak można pogodzić Bożą dobroć (tu: sprawiedliwość) i Bożą wszechmoc wobec faktu obecności zła (niesprawiedliwości) w świecie, za który Bóg przecież jest odpowiedzialny. Klasyczna formuła teodycei pozwala na usunięcie powstałego dysonansu dzięki zmianie perspektywy z ziemskiej na wieczną, kiedy to zło zostanie przewyciężone. Tak samo radzi sobie z nią Kochanowski. Przedstawiony przez niego dowód ma charakter dedukcyjny i znaną już stoikom strukturę wnioskowania: A lub B, nie A, więc B. A zatem: albo Bóg jest niesprawiedliwy (a to być nie może), albo człowiek odbierze swą nagrodę po śmierci (kiedy sprawiedliwości stanie się zadość). Bóg nie jest niesprawiedliwy (bo to fałsz), a zatem człowiek odbierze właściwą odpłatę po śmierci, kiedy to sprawiedliwości zatriumfuje. W ten sposób pośrednio zostaje również dowiedziona nieśmiertelność ludzkiej duszy.

Lektura elegii IV 3 uzmysławia nam, jak bardzo tradycja retoryczno-dialektycznych *loci* bliska była Kochanowskiemu i jak realizowała się w praktyce poetyckiej. Nauka o *topoi* jako skutecznych metodach wyszukiwania argumentów, stanowiąca trwały element ówczesnej edukacji, nie powinna być pomijana w badaniach nad literaturą dawniejszą, czy szerzej – ówczesną kulturą. Przeciwnie, warto by nie stanowiła już dłużej wyłącznej domeny historyków logiki, ale zagościła na stałe wśród narzędzi literaturoznawstwa, poszerzając analityczne i interpretacyjne horyzonty tej dyscypliny.