Zbigniew Nerczuk

KONCEPCJA LOGOSU W SOFISTYCE

Zagadnienie słowa oraz przekazu słownego odgrywa pierwszoplanową rolę w myśli sofistów. Wystarczy przypomnieć rewerencję, z jaką Gorgiasz mówi o słowie – małym mocarzu w *Pochwale Heleny*[1], rolę badań nad językiem w myśli sofistów[2], znaczenie interpretacji tekstów literackich[3] czy w ogóle wagę elementu retorycznego w działalności sofistów, by zdać sobie sprawę, że słowo jest prawdziwym żywiołem sofistów.

Przyczyn zainteresowania zagadnieniem słowa i komunikacji było kilka. Główną rolę odegrała demokratyzacja życia w Grecji, która wytworzyła potrzebę umiejętności wygłaszania mów. Duży wpływ wywarło także zainteresowanie sofistów rozwojem kultury ludzkiej rozumianej jako proces przechodzenia od stanu dzikości do cywilizacji, której podwaliny, jak zauważa Protagoras, stanowił „wynalazek" mowy[4]. Do sofistycznego przełomu przyczyniło się także przejście od oralności, na której opierała się dotychczas grecka kultura, do retoryki[5]. Dokonało się ono gwałtownie, w drugiej połowie V wieku p.n.e. wraz z narodzinami skodyfikowanej sztuki wymowy, a jego wynikiem był wielki wzrost świadomości retorycznej[6].

Zainteresowanie zagadnieniem mowy doprowadziło sofistów do podjęcia rozważań na temat samego przekazu, a tym samym do refleksji na temat statusu słowa, uwarunkowań procesu komunikacji, a także adekwatnych i nieadekwatnych sposobów orzekania o rzeczywistości.

Jednym z głównych zagadnień stał się problem relacji słowa do bytu, który swe źródła miał w tradycji eleackiej. W poemacie Parmenidesa *O bycie* jako

---

[1] DK 82 B 11, 8: „[…] słowo to potężny władca, który najmniejszym i niewidocznym ciałem dokonuje dzieł najbardziej boskich.." (tłum. J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989, s. 237) [w:] *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Herausgegeben von Walther Kranz, B. II, Dublin/Zürich 1968 (cytowane jako DK).

[2] Por. R. Pfeiffer, *Die Sophisten, ihre Zeitgenossen und Schüler im fünften und vierten Jahrhundert* (Auszug), s. 170–214 [w:] *Sophistik*, herausgegeben von Carl Joachim Classen, Darmstadt 1976; C.J. Classen, *The Study of Language amongst Socrates' Contemporaries*, s. 215–247, [w:] *Sophistik*, s. 215–47; G.B. Kerferd, *The theory of language*, [w:] *The sophistic movement*, Cambridge 1981, s. 68–77.

[3] Por. np. interpretację wiersza Simonidesa, jaką Protagoras przedstawia w platońskim *Protagorasie* (338 e n.).

[4] Por. Platon, *Protagoras*, 322a.

[5] Por. E. Havelock, *Preface to Plato*, Oxford 1963; krytyka poglądów E. Havelocka [w:] J. Halverson, *Havelock on Greek Orality and Literacy*, Journal of the History of Ideas, Vol. 53, No. 1. 1992, s. 148–163 oraz nowe opracowanie tematu: C.G. Thomas, E.K. Webb, *From orality to rhetoric: an intellectual transformation*, [w:] I. Worthington (ed.), *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, London and New York 1994, s. 3–25.

[6] G.A. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton, 1994, s. 24.

warunek prawdziwości twierdzeń określony został ścisły związek między bytem i myślą (słowem). Ta Parmenidesowa teza, podobnie jak wiele innych eleackich przekonań, poddana została ponownemu namysłowi w rozważaniach sofistów. W swej polemicznej grze z eleatyzmem sofiści przejęli od eleatów przekonanie o konieczności relacji między słowem a bytem jako warunku prawdziwości twierdzeń, lecz radykalnej zmianie poddali znaczenie głównych pojęć: wiedzy, prawdy i bytu. Echa tej znaczącej dla sofistyki dyskusji są widoczne w traktacie Gorgiasza *O niebycie*, w jego mowach popisowych *Pochwała Heleny* i *Obrona Palamedesa* oraz w poglądach Protagorasa przedstawianych w dialogu *Teajtet*.

Gorgiasz, który w traktacie *O niebycie* zwraca się przeciwko podstawowym twierdzeniom eleatów, w III tezie podejmuje wątek możliwości przekazania prawdy o bycie za pośrednictwem słów. *Logos*, który, wedle Gorgiasza, jest czymś różnym od bytu, na który, wedle sofisty, składają się przedmioty poznania zmysłowego, uzyskuje status wyłącznie instrumentu, pośrednika dającego wyraz temu, co zostało ujęte w procesie spostrzegania zmysłowego. *Logos* nie jest ani barwą, ani dźwiękiem, o których informuje, albowiem zarówno barwa, jak i dźwięk poznawane są w sposób bezpośredni wyłącznie wzrokiem lub słuchem. Z trzeciej tezy traktatu wynika więc, jak ujmuje to G. B. Kerferd: „przepaść między słowem a rzeczami, do których się ono odnosi”[7], a słowo i byt okazują się nie być powiązane żadnymi koniecznymi więzami, które zapewniałyby prawdziwość przekazu[8].

Rozumienie słowa jako neutralnego instrumentu, który nie zawiera w sobie żadnej determinanty pozwalającej wnioskować o jego prawdziwości bądź fałszywości, znajduje swój wyraz również w retorycznej twórczości Gorgiasza. W *Pochwale Heleny* retor wspomina o mowach napisanych zgodnie z regułami sztuki, które przekonują mimo tego, że są nieprawdziwe[9], a w *Obronie Palamedesa* przedstawia obawy niesłusznie oskarżanego o zdradę herosa, który, by dowieść swej niewinności, zmuszony jest do posłużenia się słowem. Dramatyzm sytuacji Palamedesa polega na tym, iż, będąc pewnym swej niewinności, nie może w żaden inny sposób ujawnić prawdy o zdarzeniu, jak tylko przy pomocy słów, które sędziowie – nie posiadający wiedzy o zdarzeniu – mogą uznać za prawdziwe lub fałszywe. Gorgiasz w *Obronie Palamedesa* nawiązuje zatem do tego samego

---

[7] G. B. Kerferd, op.cit., s. 98: „[…] gulf between logos and the things to which it refers”.

[8] Pogląd ten przedstawia np. W. J. Verdenius (*Gorgias' Doctrine of Deception*, [w:] *The Sophists and their Legacy*, G. B. Kerferd (ed.), „Hermes Einzelschriften” 44, Wiesbaden 1981, s. 116), który pisze: „Opinion is communicated by words, or rather, what is communicated is nothing but words (B 3, 83). Thus speech becomes autonomous: it cannot be a reflection of things, and this makes it its own master”. Konsekwencje tego przekonania Gorgiasza wskazują W. Schmid, O. Stählin (*Geschichte der griechischen Literatur*, erster Teil, *Die klassische Periode der griechischen Literatur*, III Band, München MCMXL, s. 71): „Die Ausführungen darüber, daß ein etwa Existierendes und Erkennbares sprachlich nicht mitteilbar wäre, weil die *logoi* mit den *pragmata* nicht identisch sind, [...] sind auch für Gorgias‘ rhetorische Theorie von grundlegender Bedeutung: wer über Verhältnis von Wort und Sache so denkt, für den ist das Reden wirklich ein Spiel, das nicht über objektives belehren, sondern nur durch das Ohr auf die Seele wirken und in dieser Entschlüsse auslösen kann und will”.

[9] DK 82 B 11, 13.

problemu, który zawarty jest w III tezie traktatu *O niebycie*, mianowicie motywu zawodności i zwodniczości słowa jako instrumentu komunikacji.

Problem statusu słowa był również przedmiotem rozważań Protagorasa, jak można wnosić na podstawie przekazu Platona w *Teajtecie*. Wizja zmiennej rzeczywistości oraz koncepcja poznania opartego na utożsamieniu wiedzy i spostrzeżenia znajdują swoje odbicie w całkowicie nowej koncepcji *logosu*. Wedle Protagorasa, gwarantem prawdziwości *αἰσθήσεις* jest przekonanie, iż wszystkie spostrzeżenia odnoszą się do bytu[10]. Jednak w świetle tej koncepcji nie można mówić o jakiejkolwiek korelacji między *logosem* a bytem w Parmenidesowym, statycznym rozumieniu. W świecie Protagorasa nie ma bowiem bytów rozumianych jako tożsame z sobą jednostki, lecz są jedynie niekończące się szeregi pozbawionych *οὐσία*, zmieniających się „rzeczy" (*χρήματα*)[11]. Prawdziwość *λόγοι* jest warunkowana, wedle Protagorasa, przez nową adekwatność, jaką jest odpowiedniość pomiędzy słowem a doznaniami (*πάθη*) podmiotu będącymi efektem interakcji pomiędzy przedmiotem a podmiotem w procesie spostrzegania. Wedle Protagorasa owe *πάθη* znajdują swój wyraz w *λόγοι*, w wyniku czego słowa muszą być takie, jakimi są doznania – sprzeczne, przeciwstawne, zmienne. W koncepcji Protagorasa istnieje więc korelacja między *αἴσθησις*, *φαντασία, πάθος* a *λόγος*, między tym, co się jawi i wyrazem, jaki uzyskuje ono w języku. Zgodnie z tą koncepcją słowo daje wyraz jedynie rzeczywistości subiektywnej, ulotnej i uwarunkowanej[12].

Wynikiem rozważań obu sofistów jest przekonanie o szczególnym miejscu, jakie zajmuje słowo w ludzkim świecie. Gorgiasz pokazuje złożoność procesu perswazji, którego efekt nie jest zależny jedynie od prawdziwości czy fałszywości komunikatu, lecz warunkowany jest „mocą" (*δύναμις*) samego słowa[13]. Ograniczony zakres ludzkiego poznania, wielki obszar „niepewnego mniemania", który rozciąga się poza sferą autopsji, a także znaczenie słowa w ludzkim świecie, prowadzą Gorgiasza do przekonania, że rzeczywistość podlega nieustannemu kształtowaniu pod wpływem procesu komunikacji dokonującego się przy pomocy słów.

Równie dużą rolę w kształtowaniu obrazu rzeczywistości pełni słowo u Protagorasa. Przedstawia on bowiem wizję świata, w którym ludzie — poprzez słowa — sprzeczne niczym ludzkie doznania czy sądy — ścierają się ze sobą w nieustannym agonie. Protagoras zrywa w ten sposób z wizją rzeczywistości obiektywnej, która w bezpośredni sposób znajdowałaby swój wyraz w słowach. Wedle sofisty,

---

[10] Platon, *Teajtet*, 152c.

[11] F.M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1946, s. 56: „So at 166b Protagoras is made to say that we have no right to speak of a single person continuously existing, but only of an infinite number, if change of quality is always taking place, as it is on our Heraclitean premiss."

[12] M. Emsbach, *Sophistik als Aufklärung: Untersuchungen zu Wissenschaftsbegriff und Geschichtsauffassung bei Protagoras*, Würzburg 1980.

[13] DK 82 B 11, 13.

słowa odpowiadające nieomylnym „spostrzeżeniom", odzwierciedlają jedynie subiektywne, „prywatne" światy. Słowa kształtują więc rzeczywistość, współtworzą świat w tak wielkim stopniu, że słowo w pewnym sensie samo staje się „bytem"[14].

To ogromne znaczenie, jakie słowo wywiera na rzeczywistość, tłumaczy zainteresowanie sofistów całą sferą literatury. Teksty współtworzą ludzki świat, kształtują wartości, postawy, oceny w tak dużej mierze, iż trudno jest stwierdzić, czy w ogóle istnieje jakaś granica między światem realnym a fikcją. Przykładem może być koncepcja sprawiedliwej złudy (*ἀπάτη*), którą przedstawia Gorgiasz z Leontinoi[15]. Wedle jego słynnej definicji tragedii „sprawiedliwość" sztuki dramatycznej, innymi słowy — jej „wartość", zależy od umiejętnego „oszustwa", czyli od wytworzenia takiej złudy, która jak najwierniej naśladowałaby świat realny[16]. Zasada „sprawiedliwej złudy" zachowuje swą ważność również w sferze retoryki, w której Gorgiasz celowo zaciera różnicę między światem słów a rzeczywistością, mieszając powagę i żart[17]. Praktyczny przykład gry tych „dwu światów" zawarty jest w *Pochwale Heleny*, w której retor z Leontinoi z wielką powagą przystępuje do obrony potępianej przez tradycję wiarołomnej żony, deklarując szczerość swych apologetycznych intencji, by na końcu mowy rozwiać tę „sprawiedliwą" iluzję, twierdząc, że jego mowa jest wyłącznie „zabawą" (*παιγνίων*)[18].

Świadomość tej aktywnej roli, jaką moc perswazyjna zawarta w słowie odgrywa w tworzeniu obrazu rzeczywistości, skłoniła sofistów do podjęcia badań nad samym procesem kształtowania się przekonań oraz do analizy całego spektrum czynników, które wpływają na skuteczność perswazji. Najbardziej ogólną kategorią stało się pojęcie „mocy" (*δύναμις*) słowa jako tego elementu przekazu, z którym wiąże się wpływ wywierany przez słowo na słuchaczy.

Kategoria mocy słowa (*δύναμις τοῦ λόγου*) zaznacza się w myśli Protagorasa,

---

[14] E. Hoffmann, *Sprache und archaische Logik*, Tübingen 1925, s. 28.

[15] *Apate* jest terminem przejętym przez Gorgiasza najprawdopodobniej od Parmenidesa (W. J. Verdenius, *Gorgias' Doctrine of Deception*, s. 124, [w:] *The Sophists and their Legacy*, G. B. Kerferd (ed.) „Hermes Einzelschriften" 44, Wiesbaden, s. 116–128), który w swoim poemacie określa przedstawianą przez siebie kosmologię słowami „zwodniczy porządek słów" (28 DK 8, 52). Znaczenie koncepcji *apate* u Gorgiasza omawia wielu autorów, jak np. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, Warszawa 1985, s. 104–105, M. Pohlenz, *Die Anfänge der griechischen Poetik*, „Nachrichten der Göttinger gel. Geselschaft", 1920, s. 142–78, W.J. Verdenius, op.cit., s. 116–127, Q. Cataudella, *Sopra alcuni concetti della poetica antica*, I, apate, „Rivista di filologia classica" X, N. S., 1931, s. 382–90.

[16] DK 82 B 23: „tragedia jest oszustwem, w którym oszukujący jest sprawiedliwszy od nieoszukującego, a oszukany mądrzejszy od nieoszukanego".

[17] S. Consigny w swej pracy (*Gorgias's Use of the Epideictic*, „Philosophy and Rhetoric", Vol. 25, No. 3, 1992, s. 288) pisze, że wedle Gorgiasza każdy dyskurs ma swoje własne prawa, które decydują o tym, co winno być uznane za rzeczywiste („each discourse in effect fabricates what is accepted as real [...]"). Gorgiasz tworzy więc w swych mowach pewną rzeczywistość, którą S. Consigny nazywa „putative reality".

[18] DK 82 B 11, 21: „Zmazałem swą mową niesławę kobiety, przestrzegałem wiernie prawa, które przedstawiłem na początku mowy, starałem się obalić niesprawiedliwość potępienia i głupotę mniemania, powziąwszy zamiar napisania mowy pochwalnej o Helenie, którą to mowę uważam za retoryczną igraszkę". (tłum. J. Gajda, *Sofiści*, s. 239).

gdy przedstawia on zadanie sofisty jako „zamianę słabszego słowa na silniejsze”[19] czy, tak jak w *Teajtecie*, zamianę „gorszych” spostrzeżeń na „lepsze”[20]. Gorgiasz w *Pochwale Heleny* głosi pochwałę *logosu* jako najmocniejszego władcy, który swoim niewidocznym ciałem oddziałuje na ludzi, powodując w nich różnorakie odczucia[21]. Moc słowa jest, wedle Gorgiasza, tak przemożna, że równa jest fizycznej przemocy (βία)[22]. Retoryka jest zaś najwyższą ze sztuk, albowiem, dzięki umiejętności przekonywania ludzi w dowolnym zakresie i na dowolny temat, możliwe jest osiągnięcie największego dobra[23]. Mając na względzie moc tkwiącą w słowie, sofiści chętnie przyrównywali swą umiejętność do sztuki walki[24], umożliwiającej zwycięstwo w politycznym, sądowym czy prywatnym agonie słów. Zgodnie z tym przekonaniem, dwaj specjaliści od erystyki — Eutydem i Dionizodoros przedstawieni przez Platona w *Eutydemie* uprawiają nową formę swej dawnej działalności: przedtem uczyli walki w zbroi, podczas gdy teraz uczą walki na słowa[25].

Sofiści nie są pierwszymi, którzy podjęli wątek oddziaływania słowa na duszę. Źródła tej rozwijanej przez sofistykę koncepcji tkwią w poezji oraz w pitagorejskiej teorii ethosu muzycznego, którą w V wieku p.n.e. reprezentowała znacząca postać, jaką był pitagorejczyk Damon.

Z myślą o wzmocnieniu interakcji między słowem a duszą sofiści podjęli badanie obu elementów tej relacji. *Logos* stał się przedmiotem nowatorskich badań językoznawczych, retorycznych i literaturoznawczych prowadzonych w poszukiwaniu środków, które zintensyfikowałyby jego działanie. Przełom stanowiło również podejście sofistów do zagadnienia duszy ludzkiej. Nie interesowała ich ona, tak jak pitagorejczyków czy Empedoklesa, w perspektywie eschatologicznej, ale od całkiem nowej strony, jaką stanowi płaszczyzna psychologiczna rozumiana jako pewien kompleks, na który składają się element poznawczy i emocjonalny decydujący o podejmowanych działaniach, kształtujący przekonania, emocje i postawy[26].

W duchu badań medycznych sofiści podkreślali istnienie pewnej wspólnej wszystkim ludziom natury, która stwarzała możliwość wywierania wpływu nie tylko na jednostkę, ale i na zgromadzenia. Zdawali sobie zarazem sprawę z indywidualnych uwarunkowań, jakim podlega każdy poszczególny człowiek. Uwzględnienie elementu wspólnego ludziom, jak i tego, co jednostkowe, widać w wypowiedzi Gorgiasza, który, w dialogu mu poświęconym, podkreśla z dumą, że retor umie wywierać wpływ zarówno na tłumy, jak i na jednostkę[27].

---

[19] DK 80 B 6a.

[20] Platon, *Teajtet*, 167a n.

[21] DK 82 B 11, 8 n.

[22] DK 82 a 26.

[23] Platon, *Gorgiasz*, 451d.

[24] Np. Platon, *Gorgiasz*, 456cd.

[25] Platon, *Eutydem*, 272a n.

[26] Ch. P. Segal, *Gorgias and the Psychology of the Logos*, „Harvard Studies in Classical Philology”, Vol. 66. (1962), s. 99–155.

[27] Platon, *Gorgiasz*, 453e; 456b.

Przedmiotem uwagi stały się ludzkie doznania (πάθη), które, jak wskazuje definicja αἴσθησις wiązana przez Platona w *Teajtecie* z Protagorasem, obejmowały zarówno element poznawczy w postaci przekonań (δόξαι) czy spostrzeżeń zmysłowych (αἰσθήσεις), jak i emotywny w postaci przyjemności, smutku, pożądania i lęku[28]. Ta świadomość różnorakiej determinacji i wielości wpływów, jakim poddany jest człowiek jako istota zarówno rozumna i emocjonalna, skłaniała sofistów do tworzenia technik mających na celu zwiększenie skuteczności perswazji zarówno w odniesieniu do sfery racjonalnej, jak i emotywnej duszy.

Dwie zachowane mowy Gorgiasza *Pochwała Heleny* i *Obrona Palamedesa* omawiają różnorodność elementów, które mogą determinować ludzkie przekonania i czyny. Pierwsza z nich zawiera m. in. analizę wpływu, jaki na ludzkie decyzje i działanie wywierają emocje (miłość, doznania wywołane pięknem słowa czy ciała). Przypadek Heleny nie jest sam w sobie przedmiotem zainteresowania Gorgiasza, lecz służy jedynie jako modelowy przykład motywów działania niewiernej małżonki[29]. W przeciwieństwie do *Pochwały Heleny,* druga z mów przedstawia wzór obrony odwołującej się do elementu racjonalnego (rozsądku, prawdopodobieństwa), a celowo pomijającej aspekt emotywny argumentacji[30].

W pragnieniu intensyfikacji wpływu na tę racjonalną stronę ludzkiej duszy sofiści konstruują i wypracowują nowe techniki argumentacyjne[31], takie jak sztuka antylogiczna, argumentacja apagogiczna, chwyty erystyczne[32], koncepcja καιρός, posługiwanie się prawdopodobieństwem (εἰκός)[33], a także rozwijają i systematyzują teorię retoryki[34].

Jednak sofiści zdają sobie sprawę z jednostronności, z jaką wiąże się oddziaływanie tylko na racjonalną stronę duszy. W platońskim dialogu retor Gorgiasz z dumą wspomina o tym, że udało mu się przekonać chorego do poddania się zabiegowi, podczas gdy próby lekarza zakończyły się niepowodzeniem[35]. Przykład ten, który Platon wykorzystuje w swej argumentacji przeciw retorowi, wpisując go w schemat zarzutu „ignorant przekonuje ignoranta”[36], doskonale oddaje

---

[28] Platon, *Teajtet*, 156b.

[29] L. Braun, *Die schöne Helena, wie Gorgias und Isokrates sie sehen*, „Hermes“ 110 (1884), s. 158–74.

[30] Ch. Segal, op.cit., s. 117: „If the *Helen* develops the emotional aspect of *peitho*, it is the *Palamedes* which emphasizes the purely rationalistic side of *techne*.”

[31] Por. W. Wieland, *Zur Problemgeschichte der formalen Logik* w: *Sophistik*, herausgegeben von Carl Joachim Classen, Darmstadt 1976, s. 248–253.

[32] Por. G.B. Kerferd, *Dialectic, antilogic and eristic*, [w:] *The sophistic movement*, s. 59–67.

[33] Por. M. Gagarin, *Probability and persuasion: Platon and early Greek rhetoric*, [w:] *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, I. Worthington (ed.), London and New York 1994, s. 46–68.

[34] Por. np. G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton 1963, s. 26 n. Bardzo ciekawą sugestię przedstawia W. J. Verdenius (op.cit., s. 122), który twierdzi, że: „[...] the Greeks were inclined to regard the beautiful form of speech as guaranteeing the truth of its contents, just as they were apt to regard corporeal beauty as a sign of mental superiority”.

[35] Platon, *Gorgiasz*, 456b.

[36] Platon, *Gorgiasz*, 459b.

podstawowe przekonanie Gorgiasza, zgodnie z którym wiedza i racjonalna argumentacja nie zawsze zapewniają skuteczność perswazji. Potrzebna jest jeszcze umiejętność oparta na obserwacji i znajomości ludzkiej duszy wraz z jej lękami, pragnieniami etc., umiejętność, którą, w tym przypadku, moglibyśmy uznać za bliską profesji psychologa.

Gdy Th. Gomperz użył w odniesieniu do sofistów często powtarzanego określenia, że sofista jest „na wpół dziennikarzem i na wpół profesorem", pominął cały psychologiczny aspekt zainteresowań sofistów[37]. Retor czy sofista jest w równej mierze kombinacją psychologa i maga[38]. Działalność sofistów jest właśnie próbą kodyfikacji w ramach *τέχνη ῥητορική* takich środków perswazji, które – uwzględniając ogólną naturę i jednostkowe uwarunkowania ludzkiej duszy, a także okoliczności zewnętrzne — potrafiłyby wpływać na duszę w podobny sposób, w jaki lekarstwa (*φάρμακα*) aplikowane przez lekarza wpływają na ciało. Toteż, wedle przekonania Gorgiasza czy Protagorasa, sofista w sprawach duszy pełni rolę analogiczną do tej, którą pełni lekarz w sprawach ciała.

Z tym wiąże się generalne zainteresowanie różnymi stanami psychicznymi, ich wpływem na procesy poznawcze czy reakcje fizjologiczne. Sofiści chętnie mówią o doznaniach ludzi we śnie i na jawie, szaleńcach, ludziach zdrowych i chorych, zwracają uwagę na pewne szczególne stany: szału miłosnego, zachwytu wynikającego z doznania estetycznego, psychofizycznego oczyszczenia.

Przykłady wykorzystania obserwacji z pogranicza medycyny w praktyce retorycznej zawarte są w *Pochwale Heleny* Gorgiasza. Słowo, wywierając wpływ na duszę, może „strach powściągnąć i troskę oddalić i radością napełnić i litość wzbudzić."[39]. Słowem można zatem wpływać na stany psychiczne, które w konsekwencji przekładają się na stany o charakterze fizjologicznym. Tych, którzy poddani są oddziaływaniu słowa przenika „dreszcz przerażenia, i przynosząca łzy litość i przejmująca serce tęsknota"[40]. Gorgiasz przedstawia zatem fizjologiczne reakcje, które towarzyszą działaniu słowa na duszę, analogiczne do symptomów, które wywołane są działaniem lekarstw.

Ścisły związek sfery psychicznej i cielesnej rozwijany jest w dalszej części tekstu. Jak pisze Gorgiasz, zarówno lekarstwo, jak i moc słowa odnoszą swe działanie do pewnego „porządku" (*τάξις*) ciała lub duszy. Odpowiednikiem lekarstw usuwających z ciała płyny ustrojowe (*χυμοὺς*), które decydują o chorobie czy nawet o życiu są słowa, z których jedne smucą i cieszą, straszą i przydają odwagi, a inne „zatruwają" (*ἐφαρμάκευσαν*) i „czarują" duszę[41]. Medyczne słownictwo, którym w tym fragmencie posługuje się Gorgiasz, wskazuje na to, iż jest on prze-

---

[37] Th. Gomperz, *Greek Thinkers*, v. 1, London 1920, s. 414.

[38] Na temat magicznej mocy słowa por. J. de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece,* Cambridge, Massachusetts and London 1975.

[39] DK 82 B 11, 8. Tłum. J. Gajda [w:] J. Gajda, *Sofiści*, s. 237.

[40] DK 82 B 11, 9. Tłum. J. Gajda [w:] J. Gajda, *Sofiści*, s. 237.

[41] DK 82 B 11, 14.

konany o paralelizmie pomiędzy porządkiem ciała i duszy, a w konsekwencji pomiędzy medycyną i retoryką. Z kolei dwojakie znaczenie *φάρμακον* (lekarstwo, trucizna) odzwierciedla się w sferze retoryki w dwojakim wpływie, jaki na duszę może wywierać *logos*, zdolny zarówno do sprawiania przyjemności (*τέρψις*), jak i do wyrządzania krzywdy[42]. W szerokim zakresie wpływów, jakie wywierać może *logos* na ludzką psychikę, znajduje się również emocjonalne oczyszczenie duszy osiągane przez *logos* wzbudzający litość i strach[43].

Błaha, jak mogłoby się wydawać, w swym epideiktycznym charakterze mowa, jaką jest *Pochwała Heleny*, zawiera zatem zarys znaczącej koncepcji człowieka, której fundamentem jest przekonanie o interakcji mającej miejsce między życiem psychicznym a reakcjami cielesnymi. Wedle Gorgiasza poprzez słowa, na równi z bodźcami zmysłowymi (np. spostrzeżeniami wzrokowymi), można wpływać na stany psychiczne, które z kolei oddziałują na reakcje cielesne. Warto wspomnieć, iż przekonanie o związku medycyny i sztuki oddziaływania na duszę, jaką jest sofistyka, znalazło praktyczne zastosowanie u Antyfonta, który wedle Pseudo-Plutarcha, prowadził specyficzną „klinikę", w której poddawał osoby cierpiące na „depresję" swoistej terapii opartej na wypracowanej przez siebie „sztuce usuwania smutków" (*τέχνη ἀλυπίας*) przy pomocy słów[44].

[42] Por. J. Derrida, *Farmakon*, [w:] *Pismo filozofii*, Kraków 1993, s. 43–69.

[43] Por. T. S. Duncan, *Gorgias' Theories of Art*, „Classical Journal", 33 (1938), s. 402–413; W. J. Verdenius, op.cit.

[44] DK 87 a 6.

The sophistic conception of logos

The paper concerns the role of the logos in the sophistic thought. The author argues that the importance of logos is a result of the conviction that according to the Sophists human reality is somehow „created" through words during the process of constant communication and interpretation. This idea inspires the Sophists to research on the particular conditions of the process of persuasion and to analyze number of factors which influence the persuasiveness of speech. This interest in logos leads the Sophists such as Protagoras, Gorgias, Antiphon to develop the techniques which aim at increasing the persuasiveness of speech by addressing both rational and emotional part of the soul.

Keywords: ancient philosophy, Sophists, logos.

Marcin Kurpios

POJĘCIE LOGOSU U TUKIDYDESA I JEGO ZWIĄZKI Z SOFISTYKĄ

Niniejszy tekst jest próbą analizy funkcjonowania pojęcia *λόγος* w dziele Tukidydesa (460/455 – ok. 400 r. prz. Chr.[1]), które znane jest pod konwencjonalnym tytułem *Wojna Peloponeska*[2]. Jest ono jednym z najciekawszych i najintensywniej badanych wytworów antycznej historiografii, między innymi z uwagi na wielopłaszczyznowość analizy (elementy filozofii polityki, historiozofii, antropologii, psychologii), jak również umiejętne operowanie przez autora pojęciami abstrakcyjnymi.

Jednym z centralnych pojęć *Historii* jest *λόγος*, dlatego autor artykułu podjął się opisania i interpretacji jego zastosowania przez Tukidydesa. Poniższy wywód ma więc na celu; po pierwsze: pokazać, jak pojęcie to jawi się w opisach, mowach, argumentacjach i komentarzach autora, po drugie: rozważyć, na ile jego funkcjonowanie daje się wyjaśnić jako wpływ koncepcji niektórych sofistów, a na ile odzwierciedla uwarunkowania codziennej praktyki politycznej, sądowniczej czy kulturalnej greckiej *polis*. Motywem podjęcia tak sformułowanego problemu jest przede wszystkim występowanie interesujących paraleli pomiędzy sofistami i Tukidydesem oraz fakt, iż jego tekst, jako narracja historyczna, stanowi niezwykle bogaty materiał, na którym zobaczyć można, jak pojęcia i terminy z języka potocznego i filozoficznego wzajemnie na siebie nachodzą. Z pewnością opracowanie to nie wyczerpuje zagadnienia, stanowi raczej zarys problemu i punkt wyjścia do dalszych dociekań.

Najbardziej standardowym podejściem do zagadnienia myśli Tukidydesa jest rozpatrywanie jego koncepcji w odniesieniu do ruchu sofistycznego oraz wyszukiwanie analogii pomiędzy poszczególnymi jego przedstawicielami i historykiem[3].

---

[1] Datowanie Tukidydesa i kwestie biograficzne omawia wyczerpująco L. Canfora, *Biographical Obscurities and Problems of Composition*, [w:] A. Rengakos, A. Tsakmakis (eds.), *Brill's Companion to Thucydides*, Leiden 2006, s. 3–30. Wszystkie daty w artykule odnoszą się do okresu przed Chrystusem.

[2] Bardzo możliwe, że w ogóle nie nosiło ono tytułu, być może tytuł aleksandryjski brzmiał *θουκιδύδου ἱστορίαι* lub *θουκιδύδου συγγραφή*, zob. O. Luschnat, *Thukidydes*, *RE* XII (Suppl.), szp. 1108–1112. Zgodnie z tym, w niniejszym artykule stosowany jest skrócony tytuł: *Historia* lub też *Wojna*.

[3] F. Taeger, *Thukidydes*, Stuttgart 1925, s. 292–293; W. Nestle, *Thukidydes und die Sophistik*, [w:] *Griechische Studien. Utersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen*, Stuttgart 1968, passim; W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plazia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 405; F. E. Adcock, *Thucydides and his History*, Cambridge 1963, s. 3–5; R. Thomas, *Thucydides' Intellectual Milieu and the Plague*, [w:] *Brill's Companion* […], s. 87–90; R. Barney, *The Sophistic Movement*, [w:] M. L. Gill, P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford 2006, s. 83, 91; D. Shanske, *Thucydides and the Philosophical Origins of History, Cambridge* 2007, s. 22–27; J. Czerwińska, *Problem religii u Tukidydesa i jej związki z filozofią sofistyczną*, „Meander" 39, 1984, s. 258–262.