

ZBIGNIEW NERCZUK (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

### **POCHWAŁA HELENY GORGIASZA Z LEONTINOI**

*Pochwała Heleny* jest – obok *Obrony Palamedesa* – jedną z dwu zachowanych mów wielkiego sofisty, Gorgiasza z Leontinoi. Badacze XIX wieku długo debatowali nad autorstwem obu mów. Temu, iż *Pochwała Heleny* i *Obrona Palamedesa* są dziełem Gorgiasza, zaprzeczali T. Gomperz<sup>1</sup>, U. von Wilamowitz-Moellendorff<sup>2</sup>, a także F. Blass w pierwszym wydaniu swej historii retoryki<sup>3</sup>. W drugim jej wydaniu (1887 r.) nie miał już jednak wątpliwości, że obydwie mowy są oryginalnymi pracami Gorgiasza. Taki pogląd przedstawił również w roku 1884 H. Diels<sup>4</sup>. Ich autentyczność uznał także E. Norden, który przedstawił omówienie obu tekstów w swojej fundamentalnej historii wymowy<sup>5</sup>. Na początku wieku XX staranna analiza stylistyczna i treściowa oraz bardziej dokładna ocena *Heleny* Isokratesa, dokonana przez W. Nestle<sup>6</sup> oraz H. Gomperza, dostarczyła zdecydowanych argumentów za autentycznością<sup>7</sup>.

Próby określenia czasu powstania *Pochwały Heleny* mają charakter wyłącznie hipotetyczny. Na przestrzeni ostatnich dekad wysuwano liczne przypuszczenia, starając się przede wszystkim określić relację mowy do dwu dramatów Eurypidesa o zbliżonej tematyce, mianowicie do *Trojanek* (415 p.n.e.) i *Heleny* (412 p.n.e.). Badania te nie przyniosły jednak ostatecznego rozstrzygnięcia. Słuszny wydaje się więc pogląd T. Buchheima, który stwierdza, że nie ma możliwości jednoznacznego datowania *Pochwały Heleny*<sup>8</sup>. Zasadne wydaje się jednak przyjęcie, że *Pochwała Heleny* jest najstarszą zachowaną

---

<sup>1</sup> T. Gomperz, *Apologie der Heilkunst. Eine griechische Sophistenrede des 5. vorchristlichen Jahrhunderts*, Leipzig 1910.

<sup>2</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, Berlin 1893.

<sup>3</sup> F. Blass, *Die attische Beredsamkeit. Erste Abteilung: Von Gorgias bis zu Lysias*, Leipzig 1867.

<sup>4</sup> H. Diels, *Gorgias und Empedokles*, „Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin”, 1884, s. 343–368. Mimo to *Pochwała Heleny* nie została opublikowana w pierwszym wydaniu *Die Fragmente der Vorsokratiker* H. Dielsa (1903), a w drugim załączono tylko paragrafy 14 i 15 (1906).

<sup>5</sup> E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, t. 1, Leipzig–Berlin 1898.

<sup>6</sup> W. Nestle, *Bemerkungen zu den Vorsokratikern und Sophisten*, „Philologus” 67 (1908), s. 552–581.

<sup>7</sup> H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig 1912.

<sup>8</sup> *Gorgias von Leontinoi, Reden, Fragmente und Testimonien*, herausgegeben mit Übersetzung und Kommentar von T. Buchheim, Hamburg 1989, s. 159.

mową artystyczną starożytności, a czas jej powstania można w przybliżeniu datować na ostatnią ćwiartkę V w. p.n.e.<sup>9</sup>.

Mowa ma charakter, który można określić mianem „modelowego”. Argumentacja w obronie Heleny jest na tyle ogólna, że może być użyta do obrony dowolnej małżonki oskarżanej o niewierność. Jej szkolny, propedeutyczny charakter potwierdza również cały szereg porządkujących mowę formułek. Ze względu na to wielu badaczy uważa, że *Pochwała Heleny* stanowi pewien wzór mowy pisany z myślą o uczniach<sup>10</sup>.

*Pochwała Heleny* jest nie tylko popisem retorycznym, lecz także wspaniałym źródłem do badań nad myślą sofistyczną. Mowa zawiera bowiem wiele motywów typowo sofistycznych. Ograniczając się do ich prostego wyliczenia, można wskazać paradoksalność tematu<sup>11</sup>, argumentację nawiązującą do tradycji „dwu mów” i odzwierciedlającą typowe dla sofistyki zainteresowanie wątkami literackimi, pomieszanie powagi i zabawy, wielość nawiązań do tradycji filozoficznej od strony pojęciowej i treściowej, obecność wątków charakterystycznych dla samej sofistyki oraz dla Gorgiasza, np. zagadnienie cnoty, problematyka spostrzegania, zainteresowanie czynnikami wpływającymi na ludzkie postępowanie, zwrócenie uwagi na ludzkie stany i doznania, wątki medyczne, odwołania do prawa silniejszego, nawiązania do koncepcji prawdopodobieństwa i „złudy”, a także zainteresowanie mocą słowa i związane z tym przekonanie o retoryce jako sztuce wyróżnionej.

### Uwagi do przekładu

Ze względu na bogactwo motywów sofistycznych *Pochwała Heleny* stanowi nieocenione źródło do badań nad Gorgiaszem i sofistyką. Wielość nawiązań do tradycji literackiej i filozoficznej zawarta w mowie, a także wieloaspektowość Platońskiej polemiki z Gorgiaszem, były przyczyną, dla której niniejsze tłumaczenie mowy z biegiem pracy obrastało w coraz obszerniejszy komentarz.

Praca nad przekładem mowy i konfrontacja z innymi tłumaczeniami (nie tylko polskimi) uświadomiły mi, że dotychczasowe przekłady, chociaż bardzo wartościowe, nie oddają całego bogactwa warstwy retorycznej mowy Gorgiasza. To jest przyczyną, dla której zdecydowałem się na podjęcie próby przekładu bliższego brzmieniem Gorgiaszowym. Efekt może budzić mieszane odczucia: proza o tematyce historycznej, ale zacięciu jurydycznym, posługująca się dziwacznymi zbitkami wyrazów, powtarzającymi się rytmami i konstrukcjami antytetycznymi, jest z pewnością lekturą nietypową.

Przekład niniejszy oparty jest na wydaniu zawartym u Dielsa/Kranza oraz konfrontowany z innymi wydaniem i tłumaczeniami zawierającymi alternatywne propozycje czytania tekstu.

<sup>9</sup> Ch. P. Segal, *Gorgias and the Psychology of the Logos*, „Harvard Studies in Classical Philology” 66 (1962), s. 100.

<sup>10</sup> Por. L. Braun, *Die schöne Helena, wie Gorgias und Isokrates sie sehen*, „Hermes” 110 (1982), s. 164.

<sup>11</sup> Por. L. Braun, *Die schöne Helena...*, s. 160–161.

### Wybrane wydania i tłumaczenia *Pochwały Heleny Gorgiasza*

- Antiphontis orationes et fragmenta. Adiunctis Gorgiae Antisthenis Alcidamantis declamationibus*, edidit Fr. Blass, 1881<sup>2</sup>.
- Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von H. Diels, herausgegeben von W. Kranz, t. I–III, Dublin–Zürich 1968<sup>14</sup>.
- Gajda J., *Sofiści*, Warszawa 1989, s. 235–239.
- Gorgiae Helena*, recognovit et interpretatus est O. Immisch, Berlin–Leipzig 1927.
- Gorgias von Leontinoi, Reden, Fragmente und Testimonien*, herausgegeben mit Übersetzung und Kommentar von T. Buchheim, Hamburg 1989, s. 1–17.
- I Presocratici: testimonianze e frammenti*, introduzione di Gabriele Giannantoni, Bari 1990, s. 927–933.
- Korolko M., *Sztuka retoryki*, Warszawa 1990, s. 197–201 (przełożyła K. Tuszyńska).
- LaRue Van Hook, *The Encomium on Helen*, by Gorgias, „The Classical Weekly”, v. 6, n. 16, 1913, s. 122–123.
- Oratorum Graecorum, quorum princeps est Demosthenes, quae supersunt monumenta ingenii*, a bonis libris a se emendata, materia critica, commentariis integris Hier. Wolfii, J. Taylori, Jer. Marklandi, aliorum et suis indicibus instructa, edidit Johann Jakob Reiske, I–XII, Lipsiae 1770–1775, vol. VI (1773), s. 91–101.
- Sofisti. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Milano 2009, s. 284–308.
- The First Philosophers. The Presocratics and Sophists*, A new Translation by Robin Waterfield, Oxford 2000, s. 228–231.
- The Greek Sophists*, Translated and with Introduction and Notes by John Dillon and Tania Gergel, London 2003, s. 76–84.
- The Older Sophists*, a Complete Translation by Several Hands of the Fragments in *Die Fragmente der Vorsokratiker* edited by Diels-Kranz and published by Weidmann Verlag (Vaduz, Liechtenstein) (by whose permission the translation have been made), with a new edition of Antiphon and of Euthydemus, edited by Rosamund Kent Sprague, Columbia 1972, s. 50–54.

### Wybrane opracowania

- Adkins A. W., *Form and Content in Gorgias' Helen and Palamedes: Rhetoric, Philosophy, Inconsistency and Invalid Argument in Some Greek Thinkers*, w: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Vol. 2, ed. J. P. Anton and A. Preus, Albany 1983.
- Bearé J. I., *Greek Theories of Elementary Cognition*, Oxford 1906.
- Bertelli L.- Lana I., *Kosmos nella lingua dell'epica greca*, w: *Atti del Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo*, Roma 1977, ed. M. Fattori, Roma 1979, s. 1–12.
- Blass F., *Die attische Beredsamkeit. Erste Abteilung: Von Gorgias bis zu Lysias*, Leipzig 1867.
- Bona G., *Λόγος e ἀλήθεια nell' Encomio di Elena di Gorgia*, „Rivista di Filologia e di Istruzione Classica” 102 (1974), s. 5–33.
- Braun L., *Die schöne Helena, wie Gorgias und Isokrates sie sehen*, „Hermes” 110 (1982), s. 158–174.
- Buchheim T., *Maler, Sprachbildner: zur Verwandtschaft des Gorgias mit Empedokles*, „Hermes” 113 (1985), s. 417–429.

- Calogero G., *Gorgias and the Socratic Principle „Nemo sua sponte peccat”*, „Journal of Hellenic Studies” 77 (1957), s. 12–17.
- Cataudella Q., *Sopra alcuni concetti della poetica antica*, I, ἀπάτη, „Rivista di filologia classica” X, N. S. (1931), s. 382–390.
- Classen C. J., *Sophistik*, Darmstadt 1976.
- Classen C. J., *The Study of Language amongst Socrates’ Contemporaries*, s. 215–247, w: *Sophistik*, herausgegeben von Carl Joachim Classen, Darmstadt 1976, s. 215–247.
- Consigny S., *Gorgias’s Use of the Epideictic*, „Philosophy and Rhetoric” 25,3 (1992), s. 281–295.
- Coulter J. A., *The Relation of the Apology of Socrates to Gorgias’ Defence of Palamedes and Plato’s Critique of Gorgianic Rhetoric*, „Harvard Studies in Classical Philology” 68 (1964), s. 269–303.
- Derrida J., *Farmakon*, przeł. K. Matuszewski, w: Derrida J., *Pismo filozofii*, Kraków 1993, s. 43–69.
- Diels H., *Gorgias und Empedokles*, „Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin” 1884, s. 343–368; przedruk w: *Sophistik*, herausgegeben von Carl Joachim Classen, Darmstadt 1976, s. 351–383.
- Diller H., *Opsis adelōn ta phainomena*, „Hermes” 67 (1932), s. 14–42, przedruk w: *Kleine Schriften zur antiken Literatur*, München 1971.
- Duncan T. S., *Gorgias’ Theories of Art*, „Classical Journal” 33 (1938), s. 402–413.
- Dupréel E., *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel 1948.
- Flashar H., *Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik*, „Hermes” 84 (1956), s. 12–48.
- Gagarin M., *Probability and persuasion: Plato and early Greek rhetoric*, w: *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, ed. Ian Worthington, London and New York 1994, s. 46–68.
- Gajda J., *Przedplatońskie koncepcje prawdy. Gorgiasz z Leontinoi*, w: J. Gajda, A. Orzechowski, D. Dembińska-Siury, *Prawda, język, szczęście. Studia z filozofii starożytnej (II)*, Wrocław 1992.
- Gajda J., *Sofiści*, Warszawa 1989.
- Garnon-Williams B. H., *The Political Mission of Gorgias to Athens in 427 B.C.*, „Classical Quarterly” 25 (1931), s. 52–56.
- Gercke A., *Die alte τέχνη ρητορική und ihre Gegner*, „Hermes” 32 (1897), s. 341–381.
- Gomperz H., *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig 1912.
- Gomperz T., *Apologie der Heilkunst. Eine griechische Sophistenrede des 5. vorchristlichen Jahrhunderts*, Leipzig 1910<sup>2</sup>.
- Guthrie W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, t. III, Cambridge 1971.
- Halliwell S., *Philosophy and Rhetoric*, w: *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, edited by Ian Worthington, London and New York 1994, s. 222–243.
- Harvey A. E., *The Classification of Greek Lyric Poetry*, „Classical Quarterly”, N. S. 5 (1955), s. 157–175.
- Heinimann F., *Eine vorplatonische Theorie der TEXNH*, „Museum Helveticum” 18 (1961), s. 127–169.
- Heinimann F., *Mass – Gewicht – Zahl*, „Museum Helveticum” 32 (1975), s. 183–196.
- Heinimann F., *Nomos und Physis*, Basel 1945.
- Kennedy G., *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton 1963.

- Kerferd G. B., *The theory of language*, w: G. B. Kerferd, *The sophistic movement*, Cambridge 1981, s. 68–77.
- Korolko M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990.
- Lloyd G. E. R., *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge 1966 (Bristol 1987).
- Maass E., *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Prosa*, „Hermes” 22 (1887), s. 566–595.
- MacDowell D., *Gorgias, Alkidamas, and the Cripps and Palatine manuscripts*, „Classical Quarterly”, N. S. 11 (1961), s. 113–124.
- Massagli M., *Gorgia e l'estetica della situazione. Contributo alla rilettura dell'estetica Gorgiana*, „Rivista di Filosofia Neoscolastica” 73 (1981), s. 656–682.
- Maykowska M., *Klasyczna teoria wymowy*, Warszawa 1936.
- Migliori M., *La filosofia di Gorgia*, Milano 1973.
- Mutschmann H., *Die älteste Definition der Rhetorik*, „Hermes” 53 (1918), s. 440–444.
- Nerczuk Z., *Koncepcja logosu w sofistyce*, w: *Postacie i funkcje logosu w filozofii greckiej*, red. D. Kubok, D. Olesiński, Bielsko-Biała 2011, s. 19–26.
- Nerczuk Z., *Miarą jest każdy z nas. Projekt zwolenników zmienności rzeczy w platońskim Teajecie na tle myśli sofistycznej*, Toruń 2009.
- Nerczuk Z., *Sztuka a prawda. Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*, Wrocław 2002.
- Nestle W., *Bemerkungen zu den Vorsokratikern und Sophisten*, „Philologus” 67 (1908), s. 552–581.
- Nestle W., *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940.
- Norden E., *Die antike Kunstprosa*, t. 1, Leipzig–Berlin 1898.
- Pfeiffer R., *Die Sophisten, ihre Zeitgenossen und Schüler im fünften und vierten Jahrhundert* (Auszug), s. 170–214, w: *Sophistik*, herausgegeben von Carl Joachim Classen, Darmstadt 1976.
- Pohlenz M., *Die Anfänge der griechischen Poetik*, „Nachrichten der Göttinger gel. Gesellschaft” 1920, s. 142–178.
- Pratt L. H., *Lying and Poetry from Homer to Pindar. Falsehood and Deception in Archaic Greek Poetry*, Ann Arbor 1993.
- Puelma M., *Der Dichter und die Wahrheit in der griechischen Poetik von Homer bis Aristoteles*, „Museum Helveticum” 46/2 (1989), s. 65–100.
- Romilly J. de, *Gorgias et le pouvoir de la poesie*, „Journal of Hellenic Studies” 93 (1973), s. 155–162.
- Romilly J. de, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge, Massachusetts and London 1975.
- Rosenmayer T. G., *Gorgias, Aeschylus, and apate*, „The American Journal of Philology” 76/3 (1955), s. 225–260.
- Schmid W., Stählin O., *Geschichte der griechischen Literatur*, cz. 1: *Die klassische Periode der griechischen Literatur*, t. 3, München 1940.
- Schupp F., *Zur Geschichte der Beweisopik in der älteren griechischen Gerichtsrede*, „Wiener Studien” 54 (1926–1927), s. 17–28, 173–185.
- Segal Ch. P., *Gorgias and the Psychology of the Logos*, „Harvard Studies in Classical Philology” 66 (1962), s. 99–155.
- Sinko T., *Historia literatury greckiej*, t. 1/2, Kraków 1932.

- Snell B., *Das Bewusstsein von eigenen Entscheidungen*, „Philologus” (85) 1930, s. 141–158.
- Süss W., *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig 1910.
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. 1, Warszawa 1985<sup>3</sup>.
- The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*, edited by Christopher Shields, Blackwell 2003.
- Thiele G., *Ionisch–attische Studien*, „Hermes” 36 (1901), s. 218–253.
- Thomas C. G./Webb E. K., *From orality to rhetoric: an intellectual transformation*, w: *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, edited by Ian Worthington, London and New York 1994, s. 3–25.
- Turasiewicz R., *Czynnik litości w sądach ateńskich*, „Meander” 20 (1965), s. 35–41.
- Tuszyńska-Maciejewska K., *Filozofia w retoryce Gorgiasza z Leontinoi*, Poznań 1987.
- Tuszyńska-Maciejewska K., *Gorgias’ Rhetorik und das Bild des Rhetors aus Leontinoi in Platons „Gorgias”*, „Eos” 76 (1998), s. 250–257.
- Tuszyńska-Maciejewska K., *Retoryka – sztuka przekonywania, jej początki i miejsce w literaturze*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae IX”, Poznań 1992, s. 12–19.
- Untersteiner M., *I Sofisti*, Torino 1949.
- Untersteiner M., *La fisiologia del Mito*, Milano 1946.
- Verdenius W. J., *Gorgias’ Doctrine of Deception*, w: G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy*, (*Hermes Einzelschriften* 44), Wiesbaden, 1981, s. 116–128.
- Wilamowitz-Moellendorff U. von, *Aristoteles und Athen*, Berlin 1893.
- Wilamowitz-Moellendorff U. von, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931.
- Wróblewski W., *Pojęcie arete w II połowie V wieku p.n.e. Protagoras-Gorgiasz-Demokryt*, Toruń 1979.
- Wróblewski W., *Spór o nowy ideał wychowawczy na przełomie V i IV w. przed Chr. w Atenach. Pomiędzy ergon i logos*, „Collectanea Classica Thorunensia”, IX, Toruń 1987, s. 141–170.
- Zeller E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, erster Theil, Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie, Tübingen 1856<sup>2</sup>.
- Zucker F., *Der Stil des Gorgias nach seiner inneren Form*, „Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprache, Literatur und Kunst”, Nr. 1, Berlin 1956, s. 3–19.

GORGIASZ

### POCHWAŁA HELENY

[1] Ładem<sup>1</sup> miasta dzielni ludzie, ciała piękno, duszy mądrość, czynu cnota<sup>2</sup>, mowy prawda; im przeciwne są bezładne. Mężczyznę i kobietę, mowę, dzieło, miasto i czyn godny pochwały, pochwałą trzeba nagrodzić, a niegodne naganą naznaczyć<sup>3</sup>. Równą

---

<sup>1</sup> Mowę Gorgiasza rozpoczyna ważny w tradycji literackiej i filozoficznej termin *kosmos*. Na temat znaczenia *kosmos* w poezji archaicznej por. L. Bertelli – I. Lana, *Kosmos nella lingua dell'epica greca*, w: *Atti del Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo*. Roma 1977, ed. M. Fattori, Roma 1979, s. 1–12. W filozofii termin ten, pierwotnie oznaczający „ozdobę”, pod wpływem myśli pitagorejskiej uzyskał znaczenie „porządku świata” (por. Pitagoras DK 14 A21; Parmenides DK 28 B2; 3; 8,52; Demokryt DK 68 B 258; 274; Filolaos DK 44 A16). Ze względu na naszą niewielką wiedzę na temat źródeł i inspiracji Gorgiasza, trudno jest stwierdzić, czy retor, posługując się tym terminem, sięga do tradycji poetyckiej czy filozoficznej. Z pewnością jednak nawiązuje do obu znaczeń tego wyrazu („ozdoba” i „ład”). Warto zwrócić uwagę, że termin *kosmos* oraz jego przeciwieństwo *akosmos* odgrywa ważną rolę w argumentacji platońskiej zawartej w dyskusji między Sokratesem a Kalliklesem w dialogu *Gorgiasz* (504a–507a; 507e–508a). Przywołanie tego terminu jest z jednej strony wynikiem obecności wpływów pitagorejskich w myśli Platona, ale z drugiej, jak można sądzić, polemicznym nawiązaniem do słów Gorgiasza z *Pochwały Heleny*. Być może w związku z *Pochwałą Heleny* termin *kosmos* pojawia się także u Platona w *Uczcie* (197e) w pochwalie Erosa przedstawionej przez Agatona, znajdującej się pod wyraźnym wpływem retoryki Gorgiasza.

<sup>2</sup> Nie jest jasne, czy *pragma* oznacza w tym miejscu „rzecz” czy „czyn”. Słowo *pragma* znaczeniowo jest bliższe „rzeczy”, a nie można wykluczyć, że Gorgiasz przypisywał „cnoty” również poszczególnym rzeczom. Idąc za większością tłumaczy (z wyjątkiem T. Buchheima, który tłumaczy „ein Ding” [*Gorgias von Leontinoi, Reden, Fragmente und Testimonien*, herausgegeben mit Übersetzung und Kommentar von T. Buchheim, Hamburg 1989, s. 3]), decyduję się jednak na znaczenie *pragma* jako „czynu”. W koncepcji cnoty przedstawionej jako Gorgiaszowa w platońskim dialogu *Menon* mówi się bowiem o nocie mężczyzny, kobiety, dziewczynki, chłopca, starca, człowieka wolnego i niewolnika (DK 82 B19), która wyraża się w działaniu właściwym dla danej płci, wieku, stanu społecznego. Gorgiasz głosi zatem koncepcję wielości cnót związanych z wykonywaniem pewnych działań: „jest bowiem cnota właściwa każdej czynności i każdemu wiekowi, każdy wykazuje cnotę w tym, co czyni” (72a, tłum. P. Siwek). Na temat Gorgiaszowej koncepcji cnoty por. W. Wróblewski, *Pojęcie arete w II połowie V wieku p.n.e. Protagoras-Gorgiasz-Demokryt*, Toruń 1979, s. 77–133.

<sup>3</sup> Zdanie to określa pewne zasady, które w ostatnim paragrafie mowy (21) uzyskują miano *nomos*. Być może rację ma T. Buchheim (*Gorgias...*, s. 160–161), który twierdzi, że *nomos* jest wyrazem powszechnej zasady „odpowiedniości” przedstawionej przez Gorgiasza w *Epitaphios* (DK 82 B6) oraz w *Obronie Palamedesa* (DK 82 B11a, 18 i 31).

niegodziwością i bezmyślnością jest bowiem ganić godne pochwały i pochwałać godne nagany.

[2] Powinnością jednego męża jest poprawnie<sup>4</sup> wypowiedzieć to, co słuszne, oraz odpowiedzieć tym<sup>5</sup>, którzy ganią Helenę, kobietę, na temat której w ludziach zasłuchanych w poetów<sup>6</sup> zrodziła się jednogłośna i jednomyślna opinia<sup>7</sup>, sława imienia, które stało się pamięcią nieszczęść<sup>8</sup>. Ja zaś chcę na mocy rozumowania<sup>9</sup> uwolnić zniesławioną od oskarżenia, pokazując, że oszczercy to kłamcy, i ukazując prawdę, uwolnić od błędnego myślenia<sup>10</sup>.

[3] A to, że z urody i z urodzenia kobieta, o której mowa, jest w szeregu pierwszych z pierwszych<sup>11</sup> mężów i kobiet, nawet niewielu nie jest niewiadome. Wiadomo bowiem,

<sup>4</sup> Poprawność (*orthoepeia*) jest terminem bardzo ważnym w sofistycznych badaniach nad językiem (por. wskazówki bibliograficzne w przypisie 26). Ten, kto broni Heleny, winien zatem zrealizować dwa cele: (1) skonstruować retorycznie poprawną mowę oraz (2) przy pomocy odpowiednich argumentów oddalić oskarżenia tych, którzy obwiniają Helenę.

<sup>5</sup> Zgodnie z T. Buchheimem (*Gorgias...*, s. 4) nie widzę potrzeby przyjmowania w tym miejscu lacuny zaznaczonej w innych wydaniach.

<sup>6</sup> Wydaje się, że oskarżenia wobec poetów były popularnym wątkiem w literaturze tego okresu, por. np. Platon w *Państwie* (382d). Wątek kłamstwa w poezji jest bardzo stary. Już Muzy u Hezjoda (*Theog.* 27–28) głosiły: „Wiemy, jak głosić kłamstwa liczne do prawdy podobne, wiemy też, gdy zechcemy, jak rzeczy prawdziwe obwieszczać” (tłum. J. Łanowski). Na ten temat por. T. Rosenmayer, *Gorgias, Aeschylus and Apatē*, „American Journal of Philology” 76 (1955), s. 226; M. Puelma, *Der Dichter und die Wahrheit in der griechischen Poetik von Homer bis Aristoteles*, „Museum Helveticum” 46/2 (1989), s. 65–100; L. H. Pratt, *Lying and Poetry from Homer to Pindar. Falsehood and Deception in Archaic Greek Poetry*, Ann Arbor 1993. Warto podkreślić, że samo określenie ποιητῶν nie rozstrzyga, jaki typ twórczości poetyckiej (epikę, poezję liryczną czy dramat) Gorgiasz ma na myśli (por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 22a–b, gdzie Sokrates mówi: ἤα ἐπὶ τοὺς ποιητὰς τοὺς τε τῶν τραγωιδῶν καὶ τοὺς τε διθυράμβων καὶ τοὺς ἄλλους).

<sup>7</sup> Po raz pierwszy w mowie pojawia się w tym miejscu termin *pistis*. Odgrywa on centralną rolę w dyskusji Sokratesa z Gorgiaszem w platońskim *Gorgiaszu*, gdzie Leontyńczyk przyznaje, że retoryka jest sztuką wywoływania *pistis* czy *peitho* (453a), której wynikiem jest wiara, a nie wiedza. Warto zauważyć, że retor w *Pochwale Heleny* kładzie duży nacisk na rozróżnienie fałszywej *pistis* poetów od *pistis* prawdziwej, która ma być efektem przedstawionej obrony. Szeroko na temat relacji retoryki i prawdy w myśli Gorgiasza oraz w platońskim dialogu por. Z. Nerczuk, *Sztuka a prawda Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*, Wrocław 2002.

<sup>8</sup> Warto zwrócić uwagę na to, że Gorgiasz w swej mowie unika sformułowań i uwag, które sugerowałyby winę Heleny i wskazywały na negatywne aspekty jej ucieczki i w konsekwencji wojny trojańskiej. Por. przypis 19.

<sup>9</sup> *Logismos* wydaje się oznaczać w tym wypadku wyliczenie wszystkich możliwości, wyczerpujących zasób ewentualnych przyczyn postępowania Heleny.

<sup>10</sup> Badacze zwracają uwagę na ewidentny dysonans między zapewnieniem, że mowa zmierza do wykazania prawdy, a końcową deklaracją Gorgiasza, wedle której jest ona tylko „zabawą” (*paignion*). S. Consigny w swej pracy (*Gorgias's Use of the Epideictic*, „Philosophy and Rhetoric” 25,3 (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”.

<sup>11</sup> Por. *Obrona Palamedesa*: τοὺς δὲ πρώτους τῶν πρώτων (DK 82 B11a,37).



że [pochodzi] od matki Ledy, a z ojca z Zeusa boga zrodzona prawdziwego<sup>12</sup>, a nie z Tyndareusa śmiertelnika za ojca uważanego, z których jeden ze względu na fakty za ojca był uznawany, drugi ze względu na pogłoski ojcem był nazywany<sup>13</sup>. Ten mążów przywódcą, tamten wszystkiego władcą<sup>14</sup>.

[4] Z nich zrodzona bogom równa była pięknnością<sup>15</sup>, którą błyszczała, a nie skrywała. W wielu wiele żądz miłosnych wzbudziła, jednym ciałem wiele mężów uwiodła, z wielkich dzieł wielce dumnych, z których jedni wielkie posiadali bogactwo, inni dawnego rodu chwałę, inni własną siłę, a inni potęgę zdobytej mądrości<sup>16</sup>. Wszyscy zaś przybyli pod wpływem miłości zwycięskiej oraz niezwyciężonej żądz chwały.

[5] Kto, dlaczego i jak spełnił swą miłość zdobywając Helenę, nie powiem; mówienie bowiem tym, którzy wiedzą, o tym, co wiedzą, wzbudza wprawdzie ufność, ale nie radość<sup>17</sup>. Pomijając więc w mowie tamten czas, przejdę do początku zamierzonej mowy i przedstawię przyczyny, dla których prawdopodobnie<sup>18</sup> doszło do wyprawy Heleny do Troi<sup>19</sup>.

<sup>12</sup> U Eurypidesa w *Trojankach* (764–771) przeczy się pochodzeniu Heleny, źródła tak wielu nieszczęść, od Zeusa.

<sup>13</sup> Czytam ἐλέχθη wbrew lekcji zawartej w wydaniu Dielsa/Kranza (ἠλέγχθη).

<sup>14</sup> Arystoteles tak pisze o sposobie konstruowania mów przez Gorgiasza: „To samo ma na myśli również Gorgiasz, gdy twierdzi, że zawsze ma o czym mówić. Jeśli bowiem mówi o Achillesie, chwali Peleusa, następnie Ajakosa i w końcu Zeusa. Podobnie też mówi o męstwie wyliczając różne jego przejawy i określając jego istotę” (*Retoryka*, III, 1418a32, tłum. H. Podbielski). W tym wypadku jednak Gorgiasz programowo rezygnuje z obszernej pochwały Heleny (5). Zwraca na to uwagę Isokrates, który twierdzi, że *Pochwała Heleny* Gorgiasza nie jest prawdziwą pochwałą, i który w swej własnej mowie poświęconej Helenie koncentruje się na tym zmarginalizowanym przez Gorgiasza wątku (*Helena*, 14; por. L. Braun, *Die schöne Helena, wie Gorgias und Isokrates sie sehen*, „Hermes“ 110 (1982), s. 164).

<sup>15</sup> Por. Isokrates w *Helenie* (10, 54) (na ten temat por. L. Braun, *Die schöne Helena...*, s. 172).

<sup>16</sup> Problematyka etyczna – tak ważna w sferze retoryki – żywo interesowała Gorgiasza. Dysponujemy szeregiem przekazów dotyczących cnoty (por. praca W. Wróblewskiego, *Pojęcie arete...*), a przedstawione w tym miejscu wyliczenie zwyczajowych dóbr (bogactwo, dobre pochodzenie, siła, mądrość) pojawia się również w *Obronie Palamedesa* (władza, bogactwo, sława, bezpieczeństwo, pomoc przyjaciółom, chęć uniknięcia strachu) (13–19). To zainteresowanie Gorgiasza problematyką wartości kontrastuje z wypowiedzią retora w *Gorgiaszu* Platona, gdzie retor zdaje się być zdezorientowany pytaniem Sokratesa o to, czym jest dobro (451d–e).

<sup>17</sup> Zestawienie *pistis* i *terpsis* stanowi pierwsze w mowie nawiązanie do zagadnienia psychologicznych uwarunkowań namowy (por. Ch. P. Segal, *Gorgias and the Psychology of the Logos*, „Harvard Studies in Classical Philology” 66 (1962), s. 122–123). Podobnie Perykles w mowie u Tukidydesa: μακρηγορεῖν ἐν εἰδόσιν οὐ βουλόμενος, ἕασω. (*Wojna peloponeska*, II 36). Na temat wątku namowy (*peitho*) w obu mowach Gorgiasza oraz dyskusji prowadzonej z Gorgiaszem przez Platona w dialogu *Gorgiasz* por. Z. Nerczuk, *Sztuka...*, s. 14–54; 72–78.

<sup>18</sup> Gorgiasz posługuje się tu pojęciem prawdopodobieństwa (*eikos*), wywodzącym się z retoryki sycylijskiej i silnie zaznaczającym się w twórczości Gorgiasza (por. *Pochwała Heleny*, 7 oraz *Obrona Palamedesa*, 9; 28). Prymat prawdopodobieństwa nad prawdą w retoryce stanowi jeden z głównych wątków platońskiej krytyki retoryki w *Fajdrosie* (por. M. Gagarin, *Probability and persuasion: Plato and early Greek rhetoric*, w: *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, ed. Ian Worthington, London and New York 1994, s. 46–68).

<sup>19</sup> Gorgiasz w mowie ani razu nie przedstawia powszechnie stawianego Helenie zarzutu wiarołomstwa czy zdrady małżeńskiej, która doprowadziła do wojny trojańskiej (por. L. Braun, *Die*

[6] Albo bowiem z Losu zrządzenia, bogów postanowienia i Konieczności wezwania<sup>20</sup> zrobiła to, co zrobiła, albo siłą porwana, albo słowem przekonana<sup>21</sup>, albo <przez miłość pokonana><sup>22</sup>.

Jeśli skutek pierwszej przyczyny, to godzien oskarżający oskarżenia; boskiego zrządzenia nie można przecież powstrzymać mocą ludzkiego przemyślenia<sup>23</sup>. Nie jest bowiem zgodne z naturą, by słabszy sprzeciwiał się mocniejszemu, lecz to mocniejszy słabszym rządzi i go prowadzi, a [gdy] mocniejszy przewodzi, słabszy postępuje za nim<sup>24</sup>. Bóg zaś silniejszy jest od człowieka mocą i mądrością, i czym innym. Jeśli więc wina Losowi i bogu zostanie przypisana, Helenie niesława będzie odebrana.

[7] A jeśli została gwałtem wprowadzona, wbrew prawu przymuszona i występnie pohańbiona, to oczywiście, że to porywający jako hańbiący popełnił zbrodnię, a ją, wprowadzoną i pohańbioną, spotkało nieszczęście. Barbarzyńca barbarzyński występki spełniający w słowie, w prawie i w czynie zasługuje na oskarżenie w słowie, na niesławę w prawie i karę w czynie. Ona zaś przymuszona i ojczyzny pozbawiona, od przyjaciół osierocona, czy z wszelkim prawdopodobieństwem nie bardziej zasługuje na litościwe zrozumienie niż potępienie<sup>25</sup>? To on przecież dopuścił się występkę, a ona doznała cierpienia. Sprawiedliwym jest więc, by jej współczuć, a jego nienawidzić.

*schöne Helena...*, s. 160), lecz posługuje się takimi określeniami jak: „wyprawa Heleny do Troi” (5), „rzekomo popełniony występki” (15), „uczyniła to, co uczyniła” (20). Zabieg ten dostrzega B. Snell (*Das Bewusstsein von eigenen Entscheidungen*, „Philologus” 85 (1930), s. 141–158), który pisze, że Gorgiasz w odniesieniu do Heleny posługuje się zawsze czasownikiem *epraksen*, podczas gdy w stosunku do Parysa *edrase*, rozróżniając w ten sposób „niewinną” Helenę od „winnego” Parysa (s. 153). Por. przypis 8.

<sup>20</sup> Niektórzy badacze wysuwali tezę, że jest to świadome nawiązanie do koncepcji „konieczności” u Empedoklesa (DK 31 B115,1). Pojęcie „konieczności” jest jednak na tyle popularnym motywem w literaturze i filozofii, że trudno o jednoznaczne rozstrzygnięcie, co jest źródłem tego motywu w mowie Gorgiasza.

<sup>21</sup> Prawo ateńskie w zakresie cudzołóstwa odróżniało przestępstwa gwałtu i uwiedzenia, uważając drugie za bardziej poważne, jak dowiadujemy się z mowy Lizjasza *De caede Erato-sthenis* (1, 32–33).

<sup>22</sup> Za wydaniem Dielsa/Kranza przyjmuję uzupełnienie <ἡ ἔρωτι ἀλοῦσα>.

<sup>23</sup> Gorgiasz w swej strategii obrony Heleny nawiązuje do tradycji homeryckiej, w której działania herosów tłumaczy się wolą bogów (por. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931, t. I, s. 19; t. II, s. 255, 258). Ta forma obrony Heleny obecna jest już w *Iliadzie* we fragmencie, w którym Priam broni Heleny, wskazując na winę bogów (*Il.* III, 164–165). Nawiązanie do wątku homeryckiego może być wyrazem charakterystycznego dla sofistów zainteresowania egzegezą dzieł Homera: motyw władztwa *tyche* nad ludźmi głosi także Protagoras w Platońskim dialogu (*Prot.*, 323d).

<sup>24</sup> Motyw „prawa silniejszego”, który pojawia się już u Hezjoda w słynnej przypowieści o sokole i słowiku (*Prace i dni*, 203–212), staje się szczególnie ważny w sofistyce, gdzie urasta do rangi koncepcji prawa silniejszego, rozwiniętej przez Polosa (ucznia Gorgiasza) i Kalliklesa w słynnej mowie w Platońskim *Gorgiaszu* (482c–485d), czy Trazymacha w I ks. *Państwa*. Warto zwrócić uwagę, że Gorgiasz realizuje swój cel obrony Heleny przy pomocy starannego doboru słownictwa. Cała mowa przeniknięta jest leksyką związaną z siłą i gwałtem, wobec której Helena była całkowicie bezwolna (por. przypisy 45 i 74).

<sup>25</sup> Gorgiasz wzmacnia swoją argumentację odwołując się do szczególnie ważnej dla Greków antytezy barbarzyńca – Grek.

[8] Jeśli zaś to słowo przekonało i duszę oszukało<sup>26</sup>, nietrudno w tej sytuacji bronić się i uwolnić się od oskarżenia w taki oto sposób<sup>27</sup>. Słowo jest wielkim władcą, który ciałem najdrobniejszym i całkowicie niewidocznym dokonuje najbardziej boskich dzieł<sup>28</sup>. Władne<sup>29</sup> jest bowiem odjąć strach<sup>30</sup> i usunąć smutek<sup>31</sup>, wzbudzić radość i wzmóc litość<sup>32</sup>. A teraz pokażę, że tak sprawy się mają.

<sup>26</sup> Wątek słowa, jego mocy, możliwości przekazania prawdy przy pomocy słów odgrywa fundamentalną rolę w rozważaniach sofistów. Na temat zainteresowań językowych sofistów por. np. 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; Z. Nerczuk, *Koncepcja logosu w sofistyce*, w: *Postacie i funkcje logosu w filozofii greckiej*, red. D. Kubok, D. Olesiński, Bielsko-Biała 2011, s. 19–26. Oba pojęcia  $\pi\epsilon\iota\theta\acute{\omega}$  (namowa) i  $\acute{\alpha}\pi\alpha\tau\eta$  (oszustwo, złuda) odgrywają w myśli Gorgiasza pierwszorzędną rolę. *Apate* jest terminem przyjętym przez Gorgiasza najprawdopodobniej od Parmenidesa (W. J. Verdenius, *Gorgias' Doctrine of Deception*, s. 124, w: G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy*, (Hermes Einzelschriften 44), Wiesbaden, s. 116–128), który w swoim poemacie określa przedstawianą przez siebie kosmologię słowami „zwodniczy porządek słów” (DK 28 B8,52). Na temat *apate* por. przypis 40.

<sup>27</sup> To pierwsze z kilku pojawiających się w mowie sformułowań wskazujących na jej dydaktyczny i modelowy charakter, której argumentacja jest na tyle ogólna, że może być wykorzystana w obronie dowolnej niewiernej kobiety czy żony (por. L. Braun, *Die schöne Helena...*, s. 164). Kolejne: „a teraz pokażę, że tak się sprawy mają” (8), „trzeba zaś przedstawić rzecz słuchającym przy pomocy takiego wyводу” (9), „nietrudno w tej sytuacji bronić się i uwolnić się od oskarżenia w taki oto sposób” (8), „Niech przejdę jednak od wątku tego do innego” (9), „Pomijam wiele innych przerażających widowisk, pomijane są bowiem podobne do wzmiankowanych” (17).

<sup>28</sup> Wielka moc słowa kontrastuje z drobnym i niewidocznym ciałem (wbrew stereotypowej konotacji wielkiej siły z potężnym ciałem). Motyw wielkiej mocy słowa pojawia się również w innych przekazach odnoszących się do Gorgiasza: por. Platon, *Gorgiasz*, 452e, 456a–457c; *Fileb*, 58a (=DK 82 A26).

<sup>29</sup> Zdanie to wprowadza charakterystyczne dla sofistyki zainteresowanie ludzkimi stanami (*pathe*) oraz uwarunkowaniami, jakim one podlegają, których poznanie stworzyć ma możliwość ich umiejętnej modyfikacji przy pomocy słów. Obszerne świadectwo zainteresowania sofistów zagadnieniem ludzkich stanów daje platoński przekaz w *Teajtecie*, w szczególności tzw. apologia Protagorasza (*Th.* 166a–168c) (por. Z. Nerczuk, *Miarę...*, s. 142–148). Umiejętność wzbudzania doznań odgrywała w sofistycznej sztuce wymowy podstawową rolę (por. Z. Nerczuk, *Logos...*, s. 23–26). Warto zwrócić uwagę, że w tym miejscu mowy Gorgiasz wskazuje tylko pozytywne efekty działania słowa na duszę. Gdy w par. 14 opisuje dwojakie działanie słowa w analogii do działania lekarstwa czy trucizny (*pharmakon*), zostają one uzupełnione o efekty negatywne: „pewne słowa zasmucają”, „strach wywołują”, „złą namową duszę trują i czarują”. Por. przypis 58.

<sup>30</sup> Przykład przedstawia platoński Gorgiasz w dialogu *Gorgiasz*, który mówi, że niejednokrotnie przekonał chorego do poddania się kuracji bądź operacji, mimo że próby lekarza były daremne (456b; DK 82 A22). Por. przypis 57.

<sup>31</sup> Por. DK 87 A6, gdzie mowa jest o specyficznej lecznicy prowadzonej przez Antyfonta, w której pacjenci poddawani byli kuracji przy pomocy słów.

<sup>32</sup> Dążenie do wzbudzenia litości w sędziach jest podstawowym zabiegiem wielu mów sądowych z tego okresu. Por. np. uwagę Sokratesa o Trazymachu (Plat., *Phaedr.* 267c, DK 85 B6):

[9] Trzeba zaś przedstawić rzecz słuchającym przy pomocy takiego wywodu<sup>33</sup>; wszelką poezję uważam i nazywam mową napisaną w metrum<sup>34</sup>; tych, którzy jej słuchają, przenika przeraźliwa trwoga, wielożława litość i płacziwa tęsknota<sup>35</sup>, a triumfy i klęski cudzych dzieł i ciał dusza dzięki słowom przeżywa własnym przeżyciem<sup>36</sup>. Niech przejdę jednak od wątku tego do innego.

„Ale mistrzem w lamentach i jękach przed sądem, w artystycznym wywlekaniu starości i ubóstwa, w tym celował ten atleta z Chalcedonu. O, ten mąż pysznie umiał wywoływać oburzenie, a potem je, powiada, czarem wymowy uśmierzał. Znakomicie umiał oczerniać kogo bądź albo odpierać potwarze wszelkiego rodzaju” (tłum. W. Witwicki). Świadoma rezygnacja z tego zabiegu ma miejsce w *Obronie Palamedesa* Gorgiasza (33) czy Platónskiej *Obronie Sokratesa* (34c). Przykłady wzbudzania litości w literaturze tego okresu przedstawia R. Turasiewicz, *Czynnik litości w sądach ateńskich*, „Meander” 20 (1965), s. 35–41.

<sup>33</sup> Miejsce zepsute, będące przedmiotem wielu koniektur i poprawek, bardzo różnie tłumaczone: „offer proof to the opinions” (Dillon/Gergel), „auch an einer (geläufigen) Ansicht” (Buchheim), „stosownie do ich oczekiwań” (Gajda). Przyjmuję lekcję δόξη δειξομαι. Por. przypis 27.

<sup>34</sup> Jest to pierwsza definicja poezji ujmująca jej metryczny charakter (C. G. Thomas /E. K. Webb, *From orality to rhetoric: an intellectual transformation*, s. 7, w: *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, edited by Ian Worthington, London and New York 1994, s. 3–25). Odzwierciedla się w niej tendencja właściwa stylowi Gorgiasza, dążącego do złączenia retoryki (*logos*) i poezji, i realizującego tę ideę w swej prozie (por. *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Milano 2009, s. 295). Dążenie to jest widoczne w dalszej części tego akapitu, w której Gorgiasz posługuje się całym szeregiem wyrażen poetyckich. O związkach prozy Gorgiasza z poezją wspomina Arystoteles (*Retoryka*, 1404 a25; DK 82 A29), który pisze, że styl Gorgiasza ma charakter poetycki (por. przykłady w *Retoryce* Arystotelesa: „Gorgiasz nazywa pochlebców ‘żebrow-artystami’, mówi o ‘krzywooprzysięgających’ i ‘nader-dobrze-przysięgających’” (tłum. H. Podbielski, *Rhet.* 1405b34 = DK 82 B15). Por. nawiązanie do tej definicji w dialogu *Gorgiasz* (502c5–7 nn.) w krytyce poezji jako pewnej formy retoryki.

<sup>35</sup> Emocje wywoływane przez poezję wiązane są przez Gorgiasza z cielesnymi symptomami takimi jak dreszcz, łzy, co wskazuje na charakterystyczne dla wielu sofistów zainteresowanie medycyną (por. np. φρίκη w: Hipp., *Aph.* 1, 61 i *De morbis* 1, 24; Eur., *Trojanki*, 1026; Plat., *Państwo*, 387c; Aristot., *Poet.* 1453b5). Por. H. Flashar, *Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik*, „Hermes” 84 (1956), s. 12–48. Wątek związku retoryki i medycyny jest rozwijany w dalszej części mowy przy pomocy analogii słowa i lekarstw (trucizn). Por. przypis 57.

<sup>36</sup> Podjęcie tematu *sympatheia* (współodczuwania) to jeden z przejawów zainteresowania, jakie wśród sofistów budzi wspomniany już w przypisie 29 temat „doznań” (*pathos*), często łączony z obserwacjami z zakresu medycyny (por. Ch. Segal, *Gorgias...*, s. 105 nn.) (na temat związków retoryki i medycyny por. przypis 57). Jest on obszernie omówiony w Platónskim *Teajecie* i najpewniej oddaje poglądy Protagorasa. Warto zwrócić uwagę, że u sofistów dominuje koncepcja indywidualności i niepowtarzalności doznań. Sztandarowym przykładem jest Protagorasowa teza *homo-mensura* w jej rozwinięciu w *Teajecie*, w której doznania są tak uwarunkowane i indywidualne, że nawet ten sam człowiek nigdy nie odczuwa tego samego (*Th.* 164b, na ten temat por. Z. Nerczuk, *Miarą...*, s. 99–110). Wątek prywatności doznań obecny jest także u Gorgiasza w III tezie traktatu *O niebycie*, w której retor wyklucza możliwość spostrzegania „tego samego” w przypadku wielu ludzi, a nawet jednej osoby, a mówi o „podobnym” doznaniu (MXG 24–25). Na podstawie przekazów można wysunąć tezę, że w całkowicie zindywidualizowanym, „prywatnym” i zmiennym świecie sofistów pojęcie tożsamości zostaje zastąpione pojęciem podobieństwa (por. Z. Nerczuk, *Miarą jest każdy z nas. Projekt zwolenników zmienności rzeczy w platońskim*

[10] Przez boga natchnione słowne zaklęcia<sup>37</sup> dają przyjemność, a oddalają smutek; gdy bowiem z duszy mniemaniem zetknie się zaklęcia moc, czaruje, przekonuje i zmienia ją magicznie<sup>38</sup>. Uznaje się zaś dwojaką sztukę czarów i magii<sup>39</sup>, a tej drugiej wynikiem są duszy przewinienia i mniemania złudzenia<sup>40</sup>.

[11] Jak wielu zaś jak wielu i o jak wielu przekonało i przekonuje, układając fałszywą mowę! Gdyby bowiem wszyscy o wszystkim mieli pamięć przeszłości, <rozeznanie><sup>41</sup> terażniejszości i przewidywanie przyszłości, wtedy mowa nie miałaby się podobnie,

---

*Teajecie na tle myśli sofistycznej*, Toruń 2009, s. 99–110). To, iż temat *sympatheia* budził ówczesnie zainteresowanie filozofów, świadczą słowa Platona (*Państwo*, 605c–d): „Przecież i najlepsi z nas, słuchając Homera albo kogoś innego z tragiczków, jak naśladuje kogoś z bohaterów, pogrążonego w cierpieniu, i ten długie tyrady wygłasza pośród łkań, albo i śpiewają, i biją się tam w piersi, to wiesz, że z przyjemnością poddajemy się temu sami, idziemy za poetą, czując razem z nim, bierzemy go poważnie i kto nas najbardziej w ten sposób nastroja, tego chwalimy, że to dobry poeta” (tłum. W. Witwicki).

<sup>37</sup> Jak pisze E. Zwolski (Platon, *Biesiada*, Kraków 1993, s. 140), analizując fragment *Charmidesa* (156d–e), ciało leczy się ziołami (φάρμακον), natomiast duszę „przyśpiewami” – „pięknymi mowami” (ἐπωδοῖς). Por. także *Eutydem* (289e): gdzie Sokrates ironicznie twierdzi, że sztuka tworzenia mów (ἡ τῶν λογοποιῶν τέχνη) jest częścią sztuki zaklęcia (τῆς τῶν ἐπωδῶν τέχνης μῦθον), która polega na „rzucaniu czaru na węże, tarantule, skorpiony i inne zwierzęta, i zamawianiu chorób” (tłum. H. Elzenberg). Na temat magicznej mocy słowa por. J. de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge, Massachusetts and London 1975.

<sup>38</sup> Zaklęcia te są pierwszym, pozytywnym w swym działaniu rodzajem magii (*epodai* sprawiają przyjemność, oddalają smutek).

<sup>39</sup> Gorgiasz wprowadza teraz drugi, „zły” rodzaj magii i czarów, którego efektem są „duszy przewinienia” i „mniemania złudzenia”. Magia jest zatem dwojaka: dobra w postaci „zaklęć” (*epodai*) i zła, analogicznie do dwojakego działania *pharmakon* i *logos*! W dalszych akapitach Gorgiasz daje przykłady działania tej złej magii, pokazując, w jaki sposób poprzez słowa oddziaływała na Helenę (por. par. 14, gdzie mowa jest o słowach, które „złą namową duszę trują i czarują”).

<sup>40</sup> Helena pod wpływem „złudnych wizji tworzonych przez mniemanie” przy pomocy słów dopuściła się „występków duszy”. Intencją Gorgiasza jest pokazanie, że ci, którzy ulegają mocy złudy będącej wynikiem namowy (tak jak Helena ulegająca magicznej złudzie pod wpływem słów Parysa), są niewinnymi ofiarami tej szczególnej przemocy, a w konsekwencji zasługują na wybaczenie i litość! Rozróżnienie to jest rozwinięte w całym par. 11, w którym wskazuje się, że Helena uległa takiemu magicznemu, tworzącemu pewną złudę (*apatema*) działaniu słowa. Fundamentalny dla Gorgiasza wątek *apate* ma w tym miejscu negatywne znaczenie jako wynik szkodliwego działania czaru słowa. Znamy jednak również koncepcję „sprawiedliwej złudy” (*apate*), którą przedstawia Gorgiasz. 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. Znaczenie koncepcji *apate* u Gorgiasza omawia wielu autorów, np. T. G. Rosenmayer, *Gorgias...*, s. 225–260; W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1, Warszawa 1985<sup>3</sup>, s. 104–105; M. Pohlenz, *Die Anfänge der griechischen Poetik*, „Nachrichten der Göttinger gel. Gesellschaft”, 1920, s. 142–178; W. J. Verdenius, *Gorgias'...*, s. 116–127; Q. Cataudella, *Sopra alcuni concetti della poetica antica*, I, *ἀπάτη*, „Rivista di filologia classica” X, N. S. (1931), s. 382–390. Na temat zagadnienia „namowy”, „złudy” oraz dyskusji, jaką Platon prowadzi z Gorgiaszem w *Gorgiaszu*, por. Z. Nerczuk, *Sztuka...*, s. 23–26.

<sup>41</sup> Przyjmując propozycję uzupełnienia tekstu o słowo *ἐννοια* przedstawioną przez J. Reiske (1773), a następnie przejętą przez F. Blaasa.

podobna do [mowy] tych<sup>42</sup>, którym nie jest łatwo ani spamiętać przeszłość, ani zbadać teraźniejszość, ani przepowiedzieć przyszłość<sup>43</sup>. Dlatego większość w większości spraw przydaje duszy mniemania w roli doradcy. Mniemanie zaś, będąc zwodnicze i nietrwałe, zwodniczej i nietrwałej pomyślności uczyni tym, którzy mu się poddają<sup>44</sup>.

[12] Jakaż zaś przyczyna przeszkadza † [sądzić], że gdy Helenę, już nie tak młodą, w podobny sposób dobiegła pieśń, to jakby przez silniejszą siłę została pochwycona<sup>45</sup>. Imię namowy przeciwne jest bowiem imieniu konieczności, ale moc jej jest ta sama<sup>46</sup>. A słowo, które duszę przekonało, zmusiło tę, którą przekonało, by zawierzyła wezwaniom i poddała się działaniom. On namawiając, czyli przymuszając, popełnia występki, a ona namówiona, słowem przymuszona niesłusznie doznaje niesławy<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Tekst zepsuty. Trudno jest rozstrzygnąć, która wśród propozycji przedstawianych przez wydawców jest najlepsza. Sens fragmentu wydaje się jednak jasny: gdyby ludzie posiadali tak rozumianą doskonałą wiedzę, to słowo nie mogłoby wywoływać złudzenia. Skoro jednak jest przeciwnie, wynikiem mocy słowa wykorzystywanej do realizacji niecnych celów mogą być „duszy przewinienia i mniemania złudzenia”.

<sup>43</sup> Gorgiasz nawiązuje do tezy ogromnie ważnej dla swojej refleksji, a obecnej już w tradycji presokratejskiej, jaką jest przekonanie o ograniczoności i niedoskonałości ludzkiej wiedzy. Leontyńczyk w odróżnieniu od swych poprzedników nie mówi tu jednak o trudności wniknięcia w naturę rzeczy, ale o ograniczonym zakresie ludzkiego doświadczenia: niemożności pełnego poznania przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Z perspektywy całości myśli Gorgiasza wydaje się, że formuła ta odpowiada poglądom samego retora, u którego wątek ograniczoności ludzkiego poznania, wywodzący się pewnie z doświadczeń jurydycznych retora, zaznacza się bardzo silnie (por. Z. Nerczuk, *Sztuka...*, s. 72–78). Warto zwrócić uwagę, że określenie wiedzy jako znajomości tego, co było, jest i będzie, jest tradycyjne. Występuje już w *Iliadzie* (I 70) w odniesieniu do wszechwiedzy wróżbity Kalchasa, potem u Hezjoda (*Teogonia*, 38) dla wskazania wszechwiedzy Muz. Interesujące jest to, iż wyrażenie to pojawia się również w myśli chrześcijańskiej: por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, ks. I, XXII,1: „Est enim principalis pars prudentiae ad quam aliae duae partes ordinantur; scilicet memoria praeteritorum, et intelligentia praesentium, prout ex praeteritis memoratis, et praesentibus intellectis, coniectamus de futuris providendis”.

<sup>44</sup> Negatywne konsekwencje w sferze etyki i polityki wynikające z działania opartego na *doksa*, czyli wątek nietrwałej pomyślności i chwilowego dobra, które Platon wiąże z działalnością retorów, jest mocno wyeksponowany w *Gorgiaszu* (por. przypis 47). Przedstawiona w dialogu krytyka retorów nieposiadających wiedzy, ale tylko mniemanie, i wpajających to mniemanie innym „ignorantom” (niewiedzący przed forum niewiedzących jest bardziej przekonujący od wiedzącego, 459b) oraz opierających na tym swoje przekonanie o wielkości retoryki wydaje się stanowić bezpośrednie nawiązanie do powyższych słów Gorgiasza, które Platon wykorzystuje jako oś polemiki z jego koncepcją retoryki. Omówienie znaczenia *doksa* z perspektywy Gorgiaszowej koncepcji poznania oraz jej platońska krytyka por. Z. Nerczuk, *Sztuka...*

<sup>45</sup> Ponownie wątek uległości wobec silniejszego. Por. przypis 24.

<sup>46</sup> Tekst mowy zawarty w przekazach na początku par. 12 jest niezrozumiały, a liczne próby naprawy tylko hipotetyczne. Wybieram prostą propozycję F. Blassa, za którą idzie również J. Gajda, tłumaczac: „Namowa bowiem nosi nazwę przeciwstawną konieczności, siłę ma jednak tę samą” (*Sofiści*, s. 237).

<sup>47</sup> Definicja retoryki określanej w *Gorgiaszu* przez Sokratesa jako *πειθούς δημιουργός* (453a) nosi wyraźne ślady rozważań na temat *peitho* w *Pochwale Heleny*. Trudno rozstrzygnąć, czy jest to oryginalna definicja Gorgiasza, czy sformułowanie Platona (por. H. Mutschmann, *Die älteste Definition der Rhetorik*, „Hermes” 53 (1918), s. 440–444). Warto zwrócić uwagę, że Gorgiasz

[13] A że namowa, płynąc wraz ze słowem, duszę ukształtowała, jak chciała, można się dowiedzieć, słuchając, po pierwsze, słów badaczy tego, co nadziemskie<sup>48</sup>, którzy mniemanie w miejsce mniemania jedno usuwając, inne wprowadzając, sprawiają, że rzeczy niewiarygodne<sup>49</sup> i niejawne<sup>50</sup> jawią się oczom mniemania; po drugie, agonów

w tym miejscu zdecydowanie potępia posługiwanie się namową do realizacji niecznych celów. Skoro Parys posłużył się nią świadomie w złej intencji, to zasługuje na potępienie, podczas gdy Helena, która uległa namowie, jest niewinna. Wątek etycznych konsekwencji namowy i wykorzystywania perswazji do złych celów jest podstawą zarzutu wobec Gorgiasza i Polosa w Platońskim dialogu *Gorgiasz*. Możemy się domyślać, że w owym czasie był to zarzut obiegowy w stosunku do retoryki w ogóle, skoro Gorgiasz sam podejmuje ten wątek w dialogu i broni się przed tym zarzutem w swej mowie (456c–457c; por. również 502e–503a). Rozumowanie Gorgiasza przedstawione w Platońskim dialogu jest analogiczne do tego z *Pochwały Heleny*: moc namowy powinna być wykorzystywana wyłącznie sprawiedliwie (456c–d). Jeśli niektórzy uczniowie retorów posługują się namową niesprawiedliwie (tak jak Parys według *Pochwały Heleny*), to winni być potępieni (457a). Analogia słownej namowy (*peitho*) i przymusu (*bia*) czy konieczności (*ananke*) była bliska Gorgiaszowi i sofistom w ogóle. W Platońskim *Filebie* (58a; DK 82 A26) mowa jest o tym, że Gorgiasz przeciwstawiał *peitho* i *bia*, pokazując jednak, że dzięki *peitho* – bez użycia siły fizycznej – osiąga się podobne cele. Moc słowa jest wedle Gorgiasza tak przemożna, że – chociaż rodzajowo od niej różna – równa jest w swych skutkach fizycznej przemocy (*bia*). To, że jest to Gorgiaszowe porównanie, potwierdza fakt, że pojawia się w mowie retora w *Gorgiaszu*, w której przyrównuje on nauczyciela retoryki do nauczyciela sztuki walki (456c n.). Analogią retoryki i sztuki walki posługują się również dwaj specjaliści od erystyki Eutydem i Dionizodoros przedstawieni przez Platona w *Eutydemie*, którzy, jak twierdzą, uprawiają nową formę swej dawnej działalności: przedtem uczyli fechtunku, podczas gdy teraz uczą walki na słowa (272a n.). Wątek mocy słowa odgrywa wielką rolę w dyskusji przedstawionej w Platońskim *Gorgiaszu*. Wedle Gorgiasza moc słowa jest przyczyną wyższości retoryki nad innymi *technai*, albowiem dzięki pewnego rodzaju „przemocy słownej” zdobywa się najwyższe dobro, jakim jest „umieć na ludzi przekonująco działać słowami”, w wyniku czego uzyskuje się władzę nad ludźmi (452e). Brak pewnych ograniczeń czy warunków dla tej nieskrępowanej mocy słowa (takich jak wiedza, dobro) stanowią dla Platona podstawę krytyki retoryki Gorgiasza i przedstawienie własnej koncepcji (por. Z. Nerczuk, *Sztuka...*).

<sup>48</sup> Trudno rozstrzygnąć, kogo Gorgiasz określa mianem „meteorologów”. Najczęściej przyjmuje się, że określenie to odnosi się do całego zastępu filozofów zainteresowanych sprawami kosmologicznymi, astronomicznymi i fizykalnymi, czyli tych, których nazywamy obecnie „filozofami przyrody” czy „jońskimi fizykami”. Badacze w sposób dość dowolny wskazują na: Diogenesa z Apolonii, Archelaosa, Alkidamasa, Antyfonta, Krytiasza, Demokryta (por. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1971, t. III, s. 422) czy Talesa, Anaksymandra albo Anaksagorasa (G. Bona, *Λόγος e ἀλήθεια nell' Encomio di Elena di Gorgia*, „Rivista di Filologia e di Istruzione Classica” 102 (1974), s. 23). Ten negatywny stosunek do tradycji fizykalnej, sytuujący ją na płaszczyźnie *doksa* (nie ma ona u Gorgiasza dobrych konotacji), jest zbliżony do opinii Parmenidesa (DK 28 B 8, 55–57).

<sup>49</sup> Chociaż „meteorolodzy” nie są pod tym względem odlegli od poetów (por. np. Pind. *Ol.*, 1, 30–32), Gorgiasz nie wspomina o poezji i ogranicza się tylko do przykładów z prozy.

<sup>50</sup> Terminy „niejawne” (*adelon, aphanes*) i „jawne” (*phaneros*) mają duże znaczenie w filozofii presokratejskiej. Przeciwwstawienie to pojawia się po raz pierwszy u Heraklita (22 DK B54), a szczególnej wagi nabiera w filozofii Empedoklesa i Anaksagorasa. Dążenie presokratyków do wglądu za pośrednictwem zjawisk w to, co niejawne, oddawane jest zazwyczaj przy pomocy powiedzenia Anaksagorasa (DK 59 B21a) *opsis adelon ta phainomena*. Por. H. Diller,

koniecznych prowadzonych przy pomocy słów<sup>51</sup>, w jakich jakaś mowa umiejętnie napisana, a nie z myślą o prawdzie wypowiedziana<sup>52</sup>, cały tłum raduje i przekonuje<sup>53</sup>; po trzecie, na podstawie potyczek na słowa prowadzonych przez filozofów, w których pokazują oni bystrość myśli, która z łatwością przemienia ufność mniemania<sup>54</sup>.

---

*Opsis adelōn ta phainomena*, w: *Kleine Schriften zur antiken Literatur*, wcześniej w: „Hermes” (67) 1932, s. 14–42; G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge 1966 (Bristol 1987), s. 172 n. i 342–345. W przypadku Gorgiasza, który szczególnie szczyli się retoryką sądową (por. Platon, *Gorgiasz*, 454b, gdzie podaje definicję retoryki jako wywoływania przekonania na temat tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe), opozycja jawnego i niejawnego z oczywistych względów nabiera szczególnego znaczenia. „Niejawne” nie odnosi się jednak do badania przyczyn rzeczy czy też tego, co stanowiło przedmiot dociekań w znaczeniu fizycznym, ale niejawnych zdarzeń rozstrzygających o czyjejsz winie lub niewinności (por. znaczenie opozycji *adelon* i *phaneron* w *Obronie Palamedesa* (82 DK B 11a, 4; 35; 36), a także związane z tym znaczenie *autopsji*). O znaczeniu tego terminu w sofistyce świadczy to, że występuje także u Protagorasa na początku słynnego traktatu *O bogach* (DK 80 B4) – *adelotes* uniemożliwia uzyskanie wiedzy o bogach.

<sup>51</sup> Powszechnie przyjmuje się, że chodzi tu o potyczki sądowe (por. np. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940, s. 311; Plat., *Tht.* 172e).

<sup>52</sup> Zdanie to nawiązuje do wielkiego problemu relacji między kunsztownością (technicznością) mowy a jej prawdziwością, który to wątek jest głównym źródłem dyskusji prowadzonej w Platońskim *Gorgiaszu*. Por. Z. Nerczuk, *Sztuka...*

<sup>53</sup> Można się domyślać, że praktyka sądowa uświadomiła Gorgiaszowi, że w sferze sądownictwa prawda nie jest jedyną wartością decydującą o wyroku – winie lub niewinności, ale wielką rolę odgrywa forma mowy. Gorgiasz zdaje się krytycznie oceniać tę sytuację, stawiając ją na równi z czczymi rozważaniami „meteorologów” czy „potyczkami filozofów”. Zarówno wątek przyjemności związanej ze słowem (462c), jak i oddziaływanie słowa na tłum, znajdują swoje nawiązanie w Platońskim *Gorgiaszu* (np. 459a). Platon usiłuje wykazać, że Gorgiaszowa koncepcja retoryki nie wyklucza sytuacji, w której kunszt retoryczny mógłby być wykorzystywany wbrew prawdzie i sprawiedliwości. Sposób, w jaki retorzy oddziałują na tłumy, wedle Platona nie spełnia wymogów *technē*: nie jest oparty na wiedzy, ale, zmierzając do przyjemności, zasada się na namowie opartej na wierze (*πειθὸ πιστευτική*). Stąd też retoryka zostaje określona jako pseudo-umiejętność sprowadzająca się do schlebienia (*κολακευτική*) (463a n.).

<sup>54</sup> Jest to jedno z najwcześniejszych wystąpień terminu „filozof” w zachowanej literaturze! Warto podkreślić, że nazwy o ustalonych dla nas znaczeniach, takie „filozofia” i „retoryka” (na temat tej dyskusji por. np. S. Halliwell, *Philosophy and Rhetoric*, w: *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, edited by Ian Worthington, London and New York 1994, s. 222–243), „sofista”, „dialektyka”, „antylogia” były w owym czasie przedmiotem burzliwej debaty czy nawet walki, a ich ostateczne konotacje zostały w dużej mierze wyznaczone w późniejszym okresie przez wpływ Platona i Arystotelesa. Niejasne jest więc, kim są „filozofowie”, rozdzielani przez Gorgiasza od „meteorologów”, których identyfikujemy z filozofami przyrody. Badacze przedstawiali różne propozycje: sokratyków, erystyków, eleatów, dialektyków, którzy konstruują dyskursy. Biorąc pod uwagę, że Gorgiasz sugeruje, iż chodzi o potyczki „na żywo”, czyli jakieś dysputy filozoficzne prowadzone przed publicznością, niewykluczone, że mowa jest o dysputach sofistów.



[14] A moc słowa ma się w ten sam sposób do zestroju duszy jak zestrój lekarstw do natury ciała<sup>55</sup>. Jak bowiem pewne spośród lekarstw<sup>56</sup> pewne płyny wydobywają z ciała i jedne kładą kres chorobie, a inne życiu, tak i pewne słowa zasmucają, pewne radość wzbudzają, pewne strach wywołują, pewne w słuchaczach odwagę budują<sup>57</sup>, a pewne jakąś złą namową duszę trują i czarują<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Termin *taksis* (porządek) jest równoznaczny z *kosmos* (na temat *kosmos* por. przypis 1): pojawia się u pitagorejczyków (DK 58 B22), Anaksymandra (DK 12 B9), Demokryta (DK 68 A38; 45;125). Platon, rozwijając wątek *kosmos* i *taksis* w *Gorgiaszu*, wydaje się realizować strategię polemiki z Gorgiaszem, polegającą na wykazywaniu sprzeczności w słowach samego retora: wedle Platona Gorgiasz, chociaż, jak dowodzą powyższe słowa, zgadza się na przyjęcie pewnego *kosmos* duszy, nie wyciąga z tego konsekwencji, głosząc błędną koncepcję retoryki (504a n.). Tradycyjne przekonanie o tym, że człowiek składa się z ciała i duszy, wydaje się szczególnie silnie podkreślane w *Pochwale Heleny*, być może pod wpływem zainteresowania Gorgiasza medycyną. Można sądzić, że Platon nieprzypadkowo tak mocno zaznacza to rozróżnienie w polemice z Gorgiaszem w dialogu (por. np. *Gorg.* 463e, gdzie na pytanie Sokratesa „Ciałem chyba nazywasz coś i duszą?” – Gorgiasz odpowiada: „Jakżeby nie?”). Dominuje ono również w podziale sztuk w dialogu na te, które zajmują się ciałem i duszą (464b n.). Retoryka, uznawana przez Gorgiasza za odpowiednik medycyny w sferze duszy, jest co najwyżej odpowiednikiem kucharstwa w sferze ciała (465d).

<sup>56</sup> Dwuznaczne użycie *pharmakon* znajdujemy już u Homera (por. np. *Od.* 4, 230). Sens metaforyczny w odniesieniu do pisma występuje u Eurypidesa (fr. 578 Nauck<sup>2</sup>), a swoje słynne rozwinięcie znajduje w Platońskim *Fajdrosie* (274e–275a). Na temat dwuznaczności *pharmakon* w kontekście dyskusji Platona z sofistami por. J. Derrida, *Farmakon*, w: J. Derrida, *Pismo filozofii*, Kraków 1993, s. 43–69.

<sup>57</sup> Zainteresowania medyczne Gorgiasza widoczne są zarówno w *Pochwale Heleny*, jak i w innych tekstach związanych z samym retorem i sofistyką (por. przypis 35). Ch. P. Segal (*Gorgias...*, s. 133) uważa, że wiąże się to z koncepcją oddziaływania na duszę, w pewien sposób wzorowaną na koncepcjach medycznych. Analogia retor – lekarz była z pewnością popularna wśród sofistów. Znajdujemy ją w tzw. apologii Protagorasa w *Teajtecie* (167bc) czy w *Gorgiaszu*, gdzie Gorgiasz w swej mowie porównuje się z lekarzem, którego we własnym mniemaniu nawet przewyższa, przekonując opornych pacjentów do poddania się kuracji (456b): „Bo ja już nieraz, bywało, z bratem albo z innym jakim lekarzem przyszedłem do kogoś chorego, który nie chciał albo mikstury pić, albo pozwolić lekarzowi, żeby mu coś uciął albo wypalił, i kiedy lekarz nie mógł go nakłonić, ja go, bywało, nakłoniłem; nie za pomocą innej sztuki, tylko z pomocą wymowy” (tłum. W. Witwicki). Sofista Antyfont założył specyficzną „klinikę”, w której leczył słowami (DK 87 A6). Retor jest zatem w opinii samych sofistów odpowiednikiem lekarza w odniesieniu do duszy, który dzięki umiejętności wzbudzania doznań czy zmiany stanów przy pomocy słowa może pomagać lub szkodzić. Ta sofistyczna analogia odgrywa wielką rolę w Platońskiej polemice z Gorgiaszem w *Gorgiaszu*, gdzie Platon krytykuje Gorgiaszowe rozumienie *technē rhetorikē*, dopuszczające możliwość dwojakiego, dobrego lub złego, użycia mocy słowa. W świetle koncepcji platońskiej, skoro retor jest lekarzem uprawiającym „sztukę”, to nie jest możliwe, by szkodził przy pomocy „sztuki” słów. Dlatego też przeciwko tej analogii retora i lekarza Platon zwraca się w mowie w *Gorgiaszu*, w której odrzuca podobieństwo retoryki i medycyny, wykluczając, by troszczyła się ona o duszę, a uznaje ją za pozór (*eidolon*) sprawiedliwości, za rodzaj pochlebstwa nakierowanego na duszę, odpowiednik tego, czym jest kucharstwo w odniesieniu do ciała (por. przypis 55).

<sup>58</sup> Zestaw doznań wzbudzanych przez słowo (wcześniej przedstawiony w par. 9), zostaje rozszerzony o te, które (odpowiednio do *pharmakon* w znaczeniu „trucizna”) niosą z sobą element negatywny: słowo zasmuca, straszy, truje i czaruje dusze (por. wyżej przypis 29). Niektórzy badacze (Suess, Pohlenz, Segal) uważają, że zestaw wzbudzanych doznań pozwala na stwierdzenie,

[15] Stwierdzone zatem zostało, że jeśli słowu uległa, to występku nie popełniła, lecz krzywdy doświadczyła<sup>59</sup>.

Czwartą przyczynę przedstawię w czwartej części argumentacji<sup>60</sup>. Jeśli bowiem miłość była tym, co wszystko to sprawiło, nietrudno będzie oddalić oskarżenie o rzekomo popełniony występki<sup>61</sup>. To bowiem, co widzimy, ma naturę nie taką, jaką my chcemy, ale taką, jaka każdej rzeczy przypadła w udziale<sup>62</sup>. Przez wzrok dusza całkowicie poddaje się wrażeniom<sup>63</sup>. [16] Na przykład, gdy wzrok spostrzeże wrogie ciała i wrogą na

---

że Gorgiasz antycypuje w tym fragmencie arystotelejską koncepcję *katharsis*. Tezę tę odrzuca jednak W. J. Verdenius, (*Gorgias*'..., s. 121 w przypisie).

<sup>59</sup> Platon wydaje się w *Gorgiaszu* polemizować z tym twierdzeniem retora w rozmowie z Polesem. Sokrates argumentuje tam bowiem, że lepiej jest krzywd doznać, niż narazić duszę na zło. W świetle platońskich wywodów, żadna sytuacja nie uwalnia od odpowiedzialności: nawet poddanie się przymusowi nie usprawiedliwia popełnienia złego uczynku.

<sup>60</sup> Kolejna wypowiedź wskazująca na modelowy charakter mowy (por. przypis 27), przejawiający się w jej uporządkowanej strukturze (*taksis*).

<sup>61</sup> Por. przypis 19.

<sup>62</sup> Zdanie to jest interesujące ze względu na zawarte w nim nawiązanie do procesu postrzębiowego, jak i sofistycznej antytezy *nomos – physis*. Problem postrzegania wzrokowego jest blisko związany z Gorgiaszem, który przedstawiał koncepcję procesu postrzegania (por. Platon, *Menon*, 76a n. = DK 82 B4), kontynuując rozważania Empedoklesa (por. H. Diels, *Gorgias und Empedokles*, „Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin”, 1884, s. 343–368; przedruk w: *Sophistik*, ed. C. J. Classen, Darmstadt, 1976, s. 351–383). Wedle Gorgiasza od rzeczy odrywają się „wypływy”, które poprzez kanaliki wnikają do organów zmysłowych (J. I. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition*, Oxford 1906, s. 21). Trudno rozstrzygnąć, czy przedstawiona w tym miejscu *Pochwały Heleny* teza „przemocy wzrokowej” odzwierciedla stanowisko filozoficzne retora, czy stanowi tylko kolejny element strategii argumentacyjnej. Z całą pewnością Gorgiasz, usprawiedliwiając Helenę, czyni wzrok odpowiedzialnym za to, co się stało. Wzrok jest w tym ujęciu środkiem „przymusu”, przekazującym naturę rzeczy, nawet wbrew woli. Piękno Parysa narzuciło się Helenie samo poprzez wzrok i rozpało w niej miłość. Ponadto, zawarta w tym zdaniu *implicite* antyteza *nomos – physis* nawiązuje do wielkiej dyskusji filozoficznej, ogromnie ważnej dla sofistów (por. F. Heinemann, *Nomos und physis*, Basel 1945). Jeśli uznamy, że zdanie to nie jest jedynie elementem strategii obrony przyjętej przez Gorgiasza, to wynikałoby z niego, że Gorgiasz głosi tezę obiektywności rzeczy oraz obiektywności poznania wzrokowego. Sugerowałoby ono zatem, że istnieje pewna „natura” rzeczy (w tym przypadku obiektywne piękno ciała Parysa), która determinuje wrażenia wzrokowe i przez nie „zniewala” duszę (Helena nie mogła go nie dostrzec). Kolejne wypowiedzi potwierdzają taką interpretację: dusza jest „formowana” przez wrażenia wzrokowe (15), „wzrok doznaje wstrząsu i wstrząsa duszą” (16), „wzrok wpisuje w umysł obrazy rzeczy” (17), a w podsumowaniu całego wątku *opsis*: rzeczy skłaniają przez wzrok do smutku etc. (18). W tej koncepcji rzeczy, mającej rolę „imperatywną” za pośrednictwem wzroku, bezwzględnie „kształtują” duszę, będącą czymś wobec nich biernym. Wzrok jest zatem tym, co wypisuje w duszy rzeczy, a dusza jest niczym tablica zapisywana przez nieodparte obrazy. Jeśli ta interpretacja jest słuszna, to z perspektywy innych przekazów odnoszących się do sofistów jest izolowana i nietypowa. Trudno jest bowiem znaleźć wśród przekazów tezy sofistów głoszące obiektywność rzeczy i postrzeżenia zmysłowego, chociaż wskazać można wielu zwolenników *physis* na płaszczyźnie etycznej. W przypadku Gorgiasza jest to niezgodne z uwagami z III tezy traktatu *O niebycie*, gdzie Gorgiasz podkreśla znaczenie elementu subiektywnego w poznaniu.

<sup>63</sup> Tekst zawarty w przekazach τοῖς τῶποισι τυποῦται nie jest jasny. Tłumacze najczęściej przyjmują, że *tropoi* oznacza „cechy charakteru” („die Seele bis in ihre Charakterzüge geprägt”;

wrogiej zbroi ozdobę brązu i żelaza<sup>64</sup>, jednego jako zaczepki, drugiego – † jako obro-ny<sup>65</sup>, doznaje wstrząsu i wstrząsa duszę, tak iż porażeni niejednokrotnie uciekają przed niebezpieczeństwem zagrażającym niczym przed istniejącym<sup>66</sup>. Albowiem strach, pochodzący od wzroku, wypędza silne przywiązanie do prawa, a widok, który się jawi, powoduje † zapomnienie o pięknie przez prawo ustanowionym i dobru ze zwycięstwa zrodzonym<sup>67</sup>.

[17] A niektórzy, gdy raz zobaczyli rzeczy straszne, nawet teraz odchodzą od rozumu: tak bardzo strach zgasił i wypędził myśl<sup>68</sup>. Wielu zaś padło ofiarą próżnych trudów, strasznych chorób i nieuleczalnych szaleństw<sup>69</sup>. W ten sposób wzrok wpisał w umysły obrazy widzianych rzeczy. Pomijam wiele innych przerażających widowisk, pomijane są bowiem podobne do wzmiankowanych.

[18] A malarze, gdy w sposób celowy tworzą jedno ciało i postać z wielu barw i ciał<sup>70</sup>, radują wzrok; tworzenie rzeźb i sporządzanie wizerunków dostarcza oczom przyjemnego widoku<sup>71</sup>. W ten sposób pewne rzeczy przez wzrok skłaniają do zasmucenia, inne do pragnienia. Z nich wiele wzbudza w wielu miłość i pragnienie wielu dzieł i ciał.

[19] Cóż dziwnego zatem, gdyby oczy Heleny, upojone ciałem Aleksandra, wywołały w duszy żądzę i bój z Erosem<sup>72</sup>? Jeśli <ma> on, bogiem <będąc>, boską bogów

---

„viene modellata anche nel carattere”; „is impressed even to its core”). Przyjmuję w tym miejscu koniekturę τοῖς τύποις τυπούται.

<sup>64</sup> Pierwsze wersy paragrafu 16. sprawiają ogromne trudności, a wszelka ich rekonstrukcja jest hipotetyczna.

<sup>65</sup> Lekcja tekstu jest bardzo niepewna, a tłumaczenie, chociaż zgodne z duchem większości przekładów tego fragmentu, tylko hipotetyczne.

<sup>66</sup> Czytam za H. Dielsem μέλλοντος <ὄς> ὄντος.

<sup>67</sup> Tekst zepsuty. Przyjmuję wersję z wydania u DK. Gorgiasz zdaje się kontynuować wątek widoku, który obezwładnia i przymusza. Tak jak widok Parysa zniewolił Helenę i doprowadził do zapomnienia o prawu i obowiązkach, tak teraz widok wrogów zniewala dusze i prowadzi do zapomnienia o pięknie i dobru.

<sup>68</sup> Przykładów przerażających efektów działania obrazu dostarczała tragedia.

<sup>69</sup> To kolejny przejaw wspomnianego już (w przypisach 29 i 36) zainteresowania, jakie budziły wśród sofistów stany psychiczne i fizyczne, którym podlega człowiek. Rozwinięcie wątku miłości jako szału por. *Fajdros* Platona (265a–e).

<sup>70</sup> T. Buchheim (*Maler, Sprachbildner: zur Verwandtschaft des Gorgias mit Empedokles*, „Hermes” 113 (1985), s. 424) dostrzega tu inspirację myślą Empedoklesa (DK 31 B23), który wprowadza obraz działalności malarzy w tym celu, by wyjaśnić, w jaki sposób z czterech elementów powstają istoty żywe w okresie dominacji miłości. Według O. Immischa (*Gorgiae Helena*, s. 50) odnajdujemy tu echa anegdoty o Zeuksisie, który wybrał pięć dziewcząt, by stworzyć z nich idealną Helenę (por. Cic., *De invent.* 2, 1, 3; Dion. Hal., *De imitatione, epitome* 1; Plin. *Nat. hist.* 35, 64).

<sup>71</sup> Zagadnienie celu sztuki było przedmiotem wielkiej dyskusji w owym okresie. Znaczeniu przyjemności, jako celu mowy i sztuki u Gorgiasza, sprzeciwia się Platon, który dowodzi w *Gorgiaszu* w polemice z retorem, że celem działania umiejętnego musi być dobro, przeciwstawiając sztuki „schlebające” sztukom „prawdziwym” (por. Z. Nerczuk, *Sztuka...*). Ogólnie na temat dyskusji dotyczącej tego problemu por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. I, Warszawa 1985, s. 101–105.

<sup>72</sup> Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, co ma na myśli Gorgiasz pisząc o ἀμιλλαν ἔρωτος. Przyjmuję, że chodzi o przegraną przez Helenę walkę z Erosem, którą heroina stoczyła rozdarta między przywiązaniem do prawa i dobra, a z drugiej zniewolona potęgą *opsis*, wywołującą nieprzepartą miłość.

moc<sup>73</sup>, to jak ktoś słabszy mógłby go odepchnąć i odeprzeć<sup>74</sup>? Jeśli zaś [miłość] jest ludzką chorobą i niewiedzą duszy<sup>75</sup>, niczym występki nie powinna być potępiana, lecz za nieszczęście uznana. Nadchodzi bowiem, gdy nadchodzi, będąc łupem losu<sup>76</sup>, a nie rozumu zamiarem, w wyniku przymusu miłosnego<sup>77</sup>, a nie działania umiejętnego<sup>78</sup>.

[20] Jak więc można uważać za słuszną Heleny naganę, która, skoro uczyniła to, co uczyniła, albo rozkochana, albo słowem przekonana, albo siłą porwana, albo boską koniecznością wezwana, z pewnością jest wolna od winy?

[21] Zdjąłem swą mową niesławę z kobiety, wytrwałem wierny prawu, które przyjąłem na początku mowy<sup>79</sup>. Spróbowałem usunąć oszczerstwa niegodziwość i mniemania bezmyślność, chciałem napisać mowę: dla Heleny pochwałę, dla mnie zabawę<sup>80</sup>.

Przełożył Zbigniew Nerczuk

<sup>73</sup> Przyjmuję uzupełnienie F. Blassa, idącego za H. Dielsem, θεός <ὄν ἔχει>.

<sup>74</sup> Po raz kolejny pojawia się w mowie motyw uległości słabszego wobec silniejszego (por. wyżej przypisy 24 i 45). Jest on uwydatniany w mowie przez starannie dobraną frazeologię, wskazującą na bezwzględność przemocy, uległość i bezsilność słabszego wobec silniejszego. W *Gorgiaszu*, w którym Platon przedstawia zupełnie inną koncepcję „silniejszego” i „słabszego”, pokazuje się, że wszelka „prawdziwa” moc związana jest z konieczności z działaniem dobrym.

<sup>75</sup> Miłość jest chorobą duszy, tym, co zaślepia i pozbawia rozumu („niewiedza duszy”). Przychodzi na myśl interpretacja, że „niewiedza” ta polega na fałszywym mniemaniu o tym, co dobre. Obok tezy z *Obrony Palamedesa* (DK 82 B 11a26) byłaby to jeszcze jedna analogia w twórczości Gorgiasza do wiązanej z Sokratesem tezy „nemo sua sponte peccat” (por. G. Calogero, *Gorgias and the Socratic Principle „Nemo sua sponte peccat”*, „Journal of Hellenic Studies” 77 (1957), s. 12–17; w odniesieniu do dyskusji w *Gorgiaszu*: por. Z. Nerczuk, *Sztuka...*, s. 91–97).

<sup>76</sup> Przyjmuję lekcję τυχήν zaproponowaną przez J. Reiske, a później powtórzoną w wydaniu DK (wbrew kodeksom, w których pojawia się ψυχήν).

<sup>77</sup> Jest to kolejne nawiązanie do wątku *peitho* i *bia*: miłość różni się od przemocy fizycznej (*bia*), bo jej działanie odpowiada namowie (*peitho*). W mowie Agatona w *Uczcie*, nawiązującej do Gorgiasza, czytamy: „On przecież [sc. Eros] gwałtu nie znosi, jeżeli już w ogóle cośkolwiek znosi; gwałt nie dotyka Erosa, ani on sam nikomu gwałtu nie zadaje; każdy go chętnie we wszystkim słucha, a przecież prawa, ci „królowie państw”, powiadają, że sprawiedliwe jest to wszystko, co ktoś drugiemu po dobrej woli przyznaje” (*Uczta*, 196b–c, tłum. W. Witwicki). Jednakże jej potęgą jest równa przemocy fizycznej.

<sup>78</sup> Po raz kolejny w mowie pojawia się wątek *techne* (por. przypisy 52 i 71). W świetle tego zrozumiałe staje się, dlaczego centralnym zagadnieniem platońskiej polemiki z Gorgiaszem jest właśnie zagadnienie *techne*. Warto zwrócić uwagę, że Gorgiasz w tym miejscu przeciwstawia niewiedzę (szaleństwo miłosne) działaniu „technicznemu”. Stąd próba określenia w *Gorgiaszu*, czym jest *techne*, jakim regułem odpowiada, i oparciu na tym wątku całej polemiki z Gorgiaszem (por. Z. Nerczuk, *Sztuka...*).

<sup>79</sup> Por. przypis 3.

<sup>80</sup> Por. nawiązanie do tego wątku zabawy (*paidia*) i powagi w mowie Agatona w platońskiej *Uczcie* (197e).