



KRZYSZTOF ŁAPIŃSKI

## Dusza, ciało i potęga słowa w *Pochwale Heleny* Gorgiasza\*

*Soul, Body and the Power of Speech in Gorgias's Encomium of Helen*

**ABSTRACT:** This article discusses the relationship between soul and body in Gorgias's *Encomium of Helen*. The aim of the article is to demonstrate how Gorgias, by proposing the unity of body and soul, explains the persuasive power of language. The philosophical assumptions on which he relies, regarding the limitations of human knowledge, shed further light on his conception of rhetoric as an art whose goal is persuasion (πειθώ), indifferent to truth. The article argues that the figure of Helen of Troy expresses the very essence of Gorgias's conception of rhetoric.

**KEYWORDS:** Gorgias • rhetoric • *peitho* • soul • body

*Pochwała Heleny* Gorgiasza jest mową epideiktyczną, wpisującą się w długą tradycję literacką traktującą o Helenie Trojańskiej. Już jednak Izokrates<sup>1</sup> zarzucił Gorgiaszowi, że mniej skupia się na pochwaleniu głównej bohaterki, a bardziej na sławieniu retoryki. Los Heleny, która uległa mocy słowa, czego konsekwencją była wojna trojańska, jest dla Gorgiasza doskonałym przykładem pozwalającym przedstawić potęgę retorycznego logosu. Celem artykułu jest pokazanie, w jaki sposób Gorgiasz, prezentując przy tej okazji określoną wizję duszy i ciała oraz ich wzajemnych interakcji, stara się wyjaśnić wpływ logosu mówcy na przekonania słuchaczy. Ten wpływ jest tym skuteczniejszy, że ludzka wiedza jest, zdaniem Gorgiasza, jedynie mniemaniem, słowa zaś nie odnoszą się do rzeczy. Tym samym Gorgiasz usprawiedliwia posługiwanie się złudą w celu wywołania w słuchaczach pożądanych przez mówcę przekonań. Kwestia związku retoryki ze złudą pozwoli wydobyć głębszy sens opowieści Gorgiasza o Helenie. Figura Heleny Trojańskiej wyraża bowiem, jak się okaże, samą istotę Gorgiaszowej retoryki.

\* Autor dziękuje Fundacji z Brzezia Lanckorońskich za stypendium, które umożliwiło mu przeprowadzenie kwerendy związanej z poruszonymi w artykule zagadnieniami.

<sup>1</sup> Izokrates, *Pochwała Heleny*, 14.

Zanim przejdziemy do wywodów Gorgiasza, przypomnijmy pokrótce, jak podchodzono do prawdziwej lub rzekomej winy Heleny. Jego mowa jest bowiem podsumowaniem i przetworzeniem poprzedzającej go tradycji.

W *Iliadzie* widzimy Helenę, gdy rozmawia z Priamem na murach Troi. Co zaskakujące, stary władca usprawiedliwia ją, powiadając: „W tobie ja winy nie widzę – gdyż winni są tylko bogowie” (3.164)<sup>2</sup>. Z kolei sama Helena w rozmowie z Hektorem wini zarówno siebie, jak i zaślepienie, które kierowało Parysem (6.355–358):

Bracie, bo tobie najbardziej trud wojny serce uciska  
Przeze mnie, sukę niegodną<sup>3</sup>, i straszny błąd (ἄτη) Aleksandra.  
Skazał nas Dzeus na niedolę ogromną, bo ludzie w przyszłości  
Będą nasz los w smutnych pieśniach przekazywali potomnym<sup>4</sup>.

Z kolei w *Odysei* (4.251) Helena własne zaślepienie (ἄτη) czyni przyczyną ucieczki z Parysem do Troi. W obu eposach często wspomina się o zaślepieniu zsyłanym przez bogów na ludzi, powodującym ludzkie błędy i występki. W *Iliadzie* Achilles zwraca się do Zeusa, mówiąc, że potężne są ἄται, które zsyła on ludziom (19.270 i n.). Agamemnon żali się na dzikie zaślepienie, zesłane przez Zeusa, które kazało mu odebrać Achillesowi brankę<sup>5</sup>. W Gorgiaszowej retoryce odpowiednika homeryckiej ἄτη można doszukiwać się w ἀπάτη, czyli złudzie wywoływanej m.in. mocą słowa<sup>6</sup>. Gorgiasz buduje paralelę opartą na homoioteletonach: ἀπατήματα – ἁμαρτήματα, sugerując, że zwodnicze sztuczki słowne przekładają się na ludzkie błędy.

Jedną z pierwszych apologii Heleny znajdujemy u Safony<sup>7</sup>, która pisze, że to nie jeźdźcy, piechota czy okręty są najpiękniejsze, ale to, co ktoś kocha. Helena, piękna ponad ludzką miarę, zbiegła do Troi pod wpływem przemożnej miłości do Parysa. Safona tym samym zdaje się mówić, że miłość jest dostatecznym usprawiedliwieniem jej postępków. Z kolei Alkajos pisze oskarżycielsko o Helenie, że popadła w szal miłości do zdradzieckiego Trojańczyka. Przez Helenę wielu dzielnych wojowników niewinnie poległo na trojańskich polach (fr. 283). Przywołać można również słynne zdanie z *Agamemnona* Aj-

<sup>2</sup> Homer, *Iliada*, przeł. K. Jeżewska, oprac. J. Łanowski, Wrocław 1981.

<sup>3</sup> O tej inwektywie zob. M. Graver, *Dog-Helen and Homeric Insult*, „Classical Antiquity”, 1995, t. 14, s. 41–61.

<sup>4</sup> Homer, *op. cit.*

<sup>5</sup> E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 12–16.

<sup>6</sup> Cf. R. Beekes, L. van Beek, *Etymological Dictionary of Greek*, t. I–II, Leiden–Boston 2010, s.v. ἄτη i ἀπάτη, gdzie nie wyklucza się pokrewieństwa obu słów.

<sup>7</sup> P. DuBois, *Sappho and Helen*, „Arethusa”, 1978, t. 11, s. 89–99. Do Safony, Alkajosa i innych liryków odwołuję się, opierając się przekładach i numeracji zawartych w: *Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. Danielewicz, Warszawa–Poznań 1996.

schylosa, będące grą słów z imieniem Heleny (w. 689–690): ἑλένας, ἑλανδρος, ἐλέπτολις, czyli „niosąca zgubę okrętom, ludziom i miastom”<sup>8</sup>.

Helena wkracza na scenę w *Trojankach* Eurypidesa<sup>9</sup>, gdzie pokazana jest w zderzeniu z dramatem ginącego miasta, rzezią dokonaną na obrońcach, rozpaczą i strachem kobiet, które czeka niepewny los branek. Hekabe zwraca się do Menelaosa: „unikaj patrzenia na nią, żebyś nie był zmuszony ścigać ją swoją żądzą (μή σ’ ἔλῃ πόθῳ, w. 891<sup>10</sup>), ona bowiem bierze [w niewolę] oczy mężów, miasta i podpała domy” (w. 892–3). Eurypides nawiązuje tym samym do gry słów z *Agamemnona* Ajschylosa. Helena za to usprawiedliwia się, winiąc wszystkich, tylko nie siebie: Hekabe, że urodziła Parysa, samego Parysa, Afrodytę, a w końcu Menelaosa, że zostawił ją sam na sam z kochankiem (w. 915 i n.). Te usprawiedliwienia czynią Helenę niewiarygodną, bowiem „przemawia pięknie, ale postępuje szpetnie” (w. 967).

Intrygującą wersję opowieści o Helenie spotykamy w tych utworach, w których mówi się o jej złudnym widmie (εἶδωλον), przebywającym w Troi zamiast prawdziwej Heleny. Platon pisze, że Stezichoros skomponował *Pieśń odwrotną* (*Palinodia*), która była odwołaniem zarzutów pod adresem Heleny, zawartych we wcześniejszym utworze. Stezichoros w *Palinodii* zaprzeczył, że Helena popłynęła do Troi, zamiast niej bowiem Parys powiódł ze sobą jej εἶδωλον<sup>11</sup>. Herodot zaś przytacza opowieść o tym, że w trakcie wojny trojańskiej Helena znajdowała się w Egipcie, ponieważ władca egipski Proteusz, dowiedziawszy się, że została uprowadzona przez Parysa, zatrzymał ją i nie pozwolił udać się z kochankiem do Troi<sup>12</sup>. Wersję wydarzeń o pobycie Heleny w Egipcie rozwija Eurypides w tragedii *Helena*. Gdy wracający spod Troi Menelaos spotyka prawdziwą Helenę w Egipcie, nie dowierza własnym oczom, przed chwilą bowiem zostawił Helenę na okręcie. Nie zdaje sobie jednak sprawy, że było to widmo, które wiozł z Troi. Przez dziesięć lat krwawej i wyczerpującej wojny walczoneo zatem o zjawę, czyli o nic. Widząc zaś prawdziwą Helenę, którą spotyka w Egipcie, Menelaos wyrzuca z siebie zdanie: „Więcej mym trudom ufam niżli tobie”<sup>13</sup> (w. 593), co jest zapewne jednym z najwcześniejszych w literaturze opisów zjawiska dysonansu poznawczego. Zamiast zanegować sens długoletniego wysiłku wojennego, łatwiej jest zaprzeczyć temu, co się widzi.

<sup>8</sup> A.D.R. Sheppard, *Studies on the 5th and 6th Essays of ‘Proclus’ Commentary on the Republic*, Göttingen 1980, s. 67.

<sup>9</sup> R. Blondell, *Helen of Troy. Beauty, Myth, Devastation*, Oxford 2013, s. 182.

<sup>10</sup> Euripides, *Troïades*, red. G. Murray, Oxford 1913.

<sup>11</sup> Platon dwukrotnie przytacza tę opowieść: *Fajdros*, 243a–b i *Państwo*, 585c.

<sup>12</sup> Herodot szeroko rozpisuje się o tej kwestii w drugiej księdze *Dziejów* (2.112–120).

<sup>13</sup> Eurypides, *Tragedie*, t. III, przeł. J. Łanowski, Warszawa 2007.

*Pochwała Heleny* Gorgiasza<sup>14</sup> zawiera swego rodzaju podsumowanie wcześniejszych kontrowersji na temat Heleny. Utwór datowany jest mniej więcej na lata 415–410, a więc powstał w przybliżeniu w czasie wystawienia obu tragedii Eurypidesa, *Trojanek* i *Heleny*. Gorgiasz wymienia cztery możliwe przyczyny udania się Heleny z Parysem do Troi: zrządzenie bogów, przemoc fizyczna, namowa, czyli Peitho, lub moc Erosa. Wszystkie one oznaczają, że to, co uczyniła Helena, działo się pod przymusem. O nieodwołalnych wyrokach bogów i przemożnej sile Erosa, które zmusiły Helenę do zdrady, czytamy już u Homera i w poezji lirycznej, w tym u Safony. Gorgiasz rozwija myśl, że siła słowa (πειθώ) może być równie skuteczna, jak siła fizyczna, albowiem „Logos jest wielkim władcą”. W *Hekubie* Eurypidesa znajdujemy podobne sformułowanie, mówiące o tym, że Peitho jest tyranem (τύραννος).

W *Pochwale Heleny* kilkanaście razy pojawia się termin dusza (ψυχή), zwykle w zestawieniu z ciałem (σῶμα). Tak jest w zdaniu otwierającym mowę, gdzie Gorgiasz uznaje piękno ciała i mądrość duszy za ich najważniejsze zalety. W toku mowy Gorgiasz dowodzi, że między duszą i ciałem zachodzą interakcje. Doznania duszy wpływają na stany ciała i na odwrót. Te zaś można wywołać działaniem z zewnątrz – na duszę wpływ wywierają słowa, na ciało zaś lekarstwa lub trucizny. Opisując skuteczność retoryki, Gorgiasz sięga do porównań z magią i medycyną.

Dwa podstawowe terminy Gorgiaszowej retoryki to przekonanie (perswazja, πειθώ) i złuda (ἀπάτη)<sup>15</sup>. Jak czytamy w *Pochwale Heleny*, słowo potrafi duszę „przekonać i oszukać” (8). W *Gorgiaszu* Platona pojawia się definicja retoryki jako „twórcy przekonania” (πειθοῦς δημιουργός, 453a), której autorstwo przypisano samemu Gorgiaszowi. Sokrates w Platońskim dialogu naciska na rozróżnienie przekonania, któremu towarzyszy wiedza, od przekonania bez udziału wiedzy, wiążąc następnie to drugie z retoryką. Wprawdzie w zdaniu rozpoczynającym *Pochwałę Heleny* jako najważniejsza zaleta mowy (λόγος) wymieniona jest prawda, niemniej dalszy wywód idzie w kierunku rozluźnienia związku między mową a jej odniesieniem do rzeczywistości. Gorgiasz daje do zrozumienia, że przekazywanie wiedzy nie należy do zadań πειθώ. Można się zastanawiać, czy fraza „przekonać i oszukać” nie zbliża się znaczeniowo do „przekonać, a więc oszukać”. Wynikanie byłoby usprawiedliwione teoretycznymi założeniami o charakterze sceptycznym, które przyjmuje Gorgiasz. Zdaniem W.J. Verdeniusa Gorgiasz

<sup>14</sup> O ile nie zaznaczono inaczej, korzystam z przekładu autorstwa Z. Nerczuka ze wstępem i przypisami tłumacza: *«Pochwała Heleny» Gorgiasza z Leontinoj*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne”, 2012, t. 45, s. 17–36.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 27.

zaczepnął termin ἀπάτη z poematu Parmenidesa, gdzie występuje określenie „zwodniczy układ słów” na opisanie poglądów kosmologicznych. Jak zauważa Verdenius, może to być zamierzony paradoks, jako że u Homera mówić coś κατὰ κόσμον oznacza mówienie prawdy<sup>16</sup>. Dla Parmenidesa kosmologia pozostaje w sferze mniemań, dla Gorgiasza z kolei nic poza sferą mniemań nie istnieje.

Zainteresowanie Gorgiasza słowem ma dwa dopełniające się aspekty. Obok sceptycyzmu co do adekwatności słów i rzeczy, wyraźnie widoczna jest jego fascynacja działaniem słów na dusze słuchaczy, jak we wspomnianym już zestawieniu ἀπατήματα – ἀμαρτήματα. Gorgiasz podkreśla to w nawiązaniu do postaci Heleny: „Mowa, która duszę przekonała, zmusiła tę, którą przekonała, do przekonania się do tego, co mówione i zgody na to, co czynione”<sup>17</sup> (λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἦν ἐπεισεν, ἡνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις, 12).

W tak zwanym trylemacie, przekazanym przez Ps.-Arystotelesa i Sekstusa Empiryka, Gorgiasz stara się, po pierwsze, wykazać, że każda koncepcja dotycząca rzeczywistości jest niekoherentna. Gdy zatem nie da się spójnie wyjaśnić tego, co jest, wniosek musi brzmieć, że „nic nie jest”. Po drugie, nawet gdyby „coś było”, nie dałoby się tego poznać, gdyż nie zachodzi adekwatność między poznaniem a rzeczywistością. Po trzecie, gdyby adekwatność zachodziła i można byłoby coś poznać, nie dałoby się tego wyrazić w słowach. Słowa mają bowiem inną naturę niż to, co opisują. Słowa to dźwięki, a nie namacalne przedmioty<sup>18</sup>.

Trylemat Gorgiasza i *Pochwała Heleny* naświełają się wzajemnie. Sceptyczna konkluzja płynąca z trylematu zwalnia niejako mówcę z poczucia, że powinien mówić prawdę, skoro i tak jest ona niedostępna. Z kolei

<sup>16</sup> W.J. Verdenius, *Gorgias Doctrine of Deception*, [w:] *The Sophists and Their Legacy*, red. G.B. Kerferd, Wiesbaden 1981, s. 124.

<sup>17</sup> Przeł. K. Łapiński.

<sup>18</sup> *Early Greek Philosophy*, VIII. 1, red. A. Laks, G.W. Most, Cambridge, MA, London 2016, D26. A.P.D. Mourelatos stawia tezę o zanegowaniu przez Gorgiasza referencyjności wypowiedzi, przypisując zarazem Gorgiaszowi „behawioralną” koncepcję znaczenia, zgodnie z którą *logos* jest narzędziem wywierania wpływu na słuchaczy, np. komenda „stop” działa analogicznie jak fizyczne powstrzymanie (A.P.D. Mourelatos, *Gorgias on the Function of Language*, „Philosophical Topics”, 1987, t. 15, s. 155). Z kolei rozważania innych sofistów, zwłaszcza Prodikosa, dotyczące poprawności słów (ὁρθότης ὀνομάτων), wydają się reprezentować odmienne stanowisko, w myśl którego zachodziłaby adekwatność między słowami a rzeczami. O kwestii ὁρθότης ὀνομάτων u Prodikosa cf. D. Wolfsdorf, *Prodicus on the Correctness of Names*, „Journal of Hellenic Studies”, 2011, t. 131, s. 131–145. G.B. Kerferd podkreśla, że to zagadnienie było szeroko dyskutowane. Interesowali się nim m.in. Demokryt, Protagoras, Prodikos, Hippiasz, pojawia się w *Chmurach* Arystofanesa czy w *Kratylosie* Platona (*The Sophistic Movement*, Cambridge 1981, s. 68 i n.).

w *Pochwale Heleny* Gorgiasz pokazuje, jak i dlaczego słowa wpływają na słuchającego<sup>19</sup>. Czyni to, próbując odpowiedzieć na pytanie, czym jest wiedza i dlaczego kondycja ludzka nie pozwala na jej zdobycie, skazując ludzi na mniemanie (δόξα). Pełna, boska wiedza jest znajomością tego, co „było, jest i będzie”. Ta homerycka i hezjodejska formuła<sup>20</sup> służy Gorgiaszowi do wykazania, że ludzie takiej pełnej wiedzy nigdy nie posiadają, z tej racji skazani są na życie wśród mniemań. Fragmentaryczna wiedza, na jaką zdany jest człowiek, sprawia, że staje się on łatwo podatny na manipulacje mówcy. Fascynacja Gorgiasza mocą słowa i jego wpływem na dusze słuchaczy najbardziej wyrażona jest w zdaniach: „Słowo jest wielkim władcą, który ciałem najdrobniejszym i całkowicie niewidocznym dokonuje najbardziej boskich dzieł. Władne jest bowiem odjąć strach i usunąć smutek, wzbudzić radość i wzmocnić litość” (8). Owo najdrobniejsze ciało, które działa na duszę, być może odnosi się do tajemniczej natury słów, niewidocznych, niczym drobne ciała, a może do aparatu mowy, a konkretnie języka. Niezależnie od interpretacji przesłanie jest takie, że to, co najmniejsze i niewidoczne, jest narzędziem słowa dysponującego potęgą wielkiego władcy. Słowo, posługując się „najdrobniejszym ciałem”, potrafi sprawić, że dusza „doznaje własnym doznaniem” przeżyć obcych ludzi, a dosłownie „obcych dzieł i obcych ciał”. Termin „doznanie” (πάθος) sugeruje skojarzenia medyczne<sup>21</sup>, do których Gorgiasz wraca, gdy porównuje słowa do φάρμακα, środków leczniczych i trujących:

Moc oddziaływania słowa na duszę można porównać do wpływu wywieranego na ciało przez środki farmakologiczne<sup>22</sup>. Pewne środki [tj. trucizny] powodują zakończenie życia, inne [tj. lekarstwa] – zakończenie choroby. Tak samo słowa. Jedne wywołują radość, inne strach, jeszcze inne niosą otuchę, a są i takie, które w wyniku zgubnej siły perswazji zatruwają duszę i rzucają na nią urok (14)<sup>23</sup>.

Oprócz stosowania analogii medycznej (dusza–ciało, λόγοι–φάρμακα), Gorgiasz nawiązuje do tradycji poetyckiej, w której przydawano poezji wymiar magiczny. Przekonuje on, że słowa mogą być jak zaklęcia, które

<sup>19</sup> Na sceptyczny wydzźwięk *Pochwały Heleny* w aspekcie referencyjności języka kładzie nacisk E. Di Iulio w *Gorgias's Thought. An Epistemological Reading*, London 2023, s. 99 i n.

<sup>20</sup> O wieszczku Kalchasie: ὅς ἦδ' ἔντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα (Homer, *Iliada*, 1.69–70); o Muzach: εἴρουσαι τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα (Hezjod, *Teogonia*, 38), cf. o Talesie (Diogenes Laertios, 1.33).

<sup>21</sup> Ch.P. Segal, *Gorgias and the Psychology of the Logos*, „Harvard Studies in Classical Philology”, 1962, t. 66, s. 105.

<sup>22</sup> Tłumaczę φάρμακα jako „środki farmakologiczne”, żeby zawrzeć oba aspekty znaczeniowe oryginału, tzn. lekarstwo i truciznę.

<sup>23</sup> Przeł. K.Ł.

rzucają na duszę czar, wywołując w niej przeróżne stany emocjonalne<sup>24</sup>. W podobny sposób pisze Platon o sile słów Sokratesa, porównując ich działanie do magii. W *Fedonie* Sokrates jest zaklinaczem (γόης), który oczarowuje dusze słuchaczy, uwalniając ich od lęku przed śmiercią. W *Charmidesie* Sokrates podkreśla, że podczas leczenia ciała trzeba uwzględnić duszę, stosując wobec niej zaklęcia, czyli piękne słowa, które działają na nią leczniczo<sup>25</sup>. Platon sugeruje w dialogu, że zaklinaczem i lekarzem dusz jest Sokrates. Z kolei w *Uczcie Eros*, a więc poniekąd sam Sokrates, nazywany jest „skutecznym zaklinaczem, zielarzem i sofistą” (δαινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής, 203d).

John Burnet zasugerował<sup>26</sup>, że Sokrates wprowadził nową koncepcję duszy jako podmiotu intelektualnego i moralnego. W swoich analizach Burnet pominął jednak rozważania Gorgiasza zawarte w *Pochwale Heleny*. U Gorgiasza dusza jest indywidualnym ośrodkiem myśli i emocji, na który można wpływać za pomocą słów<sup>27</sup>. We wczesnych tekstach Platona sokratejskie hasło troski o duszę realizowane jest podobnie, to znaczy poprzez wpływ na duszę za pomocą λόγος. Różnice polegają na tym, że Sokrates kładzie nacisk na moralny aspekt swojej działalności (troska o duszę), Gorgiasz zaś na pragmatyczny i utylitarystyczny<sup>28</sup>; w dyskursie sokratejskim pomijana jest kwestia emocji, u Gorgiasza zaś należy ona do kluczowych; Sokrates koncentruje się na duszy, stawiając ciało na drugim miejscu w hierarchii dóbr<sup>29</sup>, Gorgiasz zaś głosi pogląd, który można by nazwać jednością psychofizyczną.

W *Pochwale Heleny* doznania duszy wpływają na stany cielesne<sup>30</sup>. Przykładem jest słuchanie poezji: „tych którzy jej słuchają, przenika przeobraźliwa trwoga, wielożława litość i płaczliwa tęsknota” (19). Słowa wywołują w duszy doznania, te zaś oddziałują na ciało, czego rezultatem są stany psychofizyczne (np. litość i płacz). Na duszę wpływają również wrażenia wzrokowe. „Przez wzrok dusza całkowicie poddaje się wrażeniom” (15) – przekonuje Gorgiasz. Gdy wzrok spostrzeże coś groźnego, dusza niejednokrotnie doznaje wstrząsu. Bodźce cielesne, odciskając się jak pieczęcie w duszy, oddziałują na to, czego dusza doznaje. Psychosomatykę emocji

<sup>24</sup> Pisze o tym J. de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge, MA, London 1975, s. 1–22.

<sup>25</sup> θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ὦ μακάριε, ἐπωδαῖς τισιν, τὰς δ' ἐπωδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς (157a).

<sup>26</sup> J. Burnet, *The Socratic Doctrine of the Soul*, London 1916, *passim*.

<sup>27</sup> Zagadnienie koncepcji duszy u Gorgiasza z odniesieniem do Sokratesa porusza m.in. F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano 1997, s. 139–142.

<sup>28</sup> Cf. Platon, *Menon*, 95c – o odżegnywaniu się Gorgiasza od nauczania cnoty.

<sup>29</sup> Cf. Platon, *Obrona Sokratesa*, 30a.

<sup>30</sup> O wzajemnym wpływie duszy i ciała u Gorgiasza cf. Ch.P. Segal, *op. cit.*, s. 106 i n.

dostrzec można już w liryce archaicznej. Archiloch pisał o tęsknocie, która jest jak straszliwy ból, przewiercający do kości (fr. 193). Safona, opisując lęk, wymienia takie towarzyszące mu doznania, jak drżenie serca, zamieranie głosu w krtani, dreszcze, uderzenia gorąca, ciemność przed oczami i szum w uszach (fr. 31).

Z kolei sztuka malarska, jak mówi Gorgiasz, potrafi tworzyć wizerunki pięknych ciał, które dają oczom, a pośrednio duszy – przyjemność. W innym miejscu Gorgiasz powie, że tragedia wywołuje przyjemną złudę<sup>31</sup>. Jak zauważył Verdenius, magiczne działanie retorycznej prozy można tłumaczyć tym, że zawiera ona w sobie elementy poetyckie, takie jak rytm, powtórzenia, aliteracje i inne właściwości formalne. Skuteczność retorycznej perswazji polega więc również na tym, że jej słuchanie jest przyjemne<sup>32</sup>. W *Filebie* Platona pada uwaga, że zdaniem Gorgiasza sztuka przekonywania przewyższa wszystkie inne sztuki, ponieważ nie działa z użyciem przemocy, ale zniewala za zgodą samego zniewalanego (58a). Verdenius uważa, że to zniewolenie możliwe jest dlatego, że poetyckie elementy prozy retorycznej wywołują w słuchaczach doznanie przyjemności. Jak pisze Dionizy z Halikarnasu, Gorgiasz przeniósł styl poetycki do mów politycznych, uważał bowiem, że mówca nie jest podobny do zwykłych ludzi. Jego zdaniem mowy Gorgiasza są podniosłe na wzór dytyrambów. Z kolei Diodor Sycylijski, Cyцерon i inni autorzy starożytni wymieniają liczne figury stylistyczne, których w swojej prozie używał Gorgiasz, takie jak antytezy, paralelnie zbudowane zdania, rytmiczne powtórzenia, używanie słów o podobnych zakończeniach<sup>33</sup>.

Gorgiasz uważa, że tak jak poetyckość wypowiedzi rzuca urok na duszę, tak samo piękne lub przerażające kształty zniewalają za pośrednictwem wrażeń wzrokowych. W tym wypadku mogą one także wywołać różnorodne emocje. Oczywiście Heleny, upojone widokiem pięknego ciała Parysa, wywołały w jej duszy żądzę i zmagania z Erose. Gorgiasz jednak sugeruje, że jeśli miłość jest bogiem, to nie sposób oprzeć się potężnemu bogu. Jeśli zaś jest ludzką chorobą i niewiedzą duszy, w takim razie jak można winić chorego i niewiedzącego? U poety Ibykosa z Rhegion czytamy o powinowactwie Afrodyty i Peitho (fr. 7). Jak wiadomo, nie tylko logos, ale i Eros jest wielkim władcą. Eurypides pisał o Erosie, tyranie bogów i ludzi, który zsyła zarazem piękno i związane z nim udręki<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> *Early Greek...*, op. cit., D 35.

<sup>32</sup> W.J. Verdenius, op. cit., s. 118.

<sup>33</sup> *Early Greek...*, op. cit., D 19–22.

<sup>34</sup> Cf. Eurypides, *Tragedie*, t. V (Fragmenty), przekład zbiorowy pod redakcją M. Borowskiej, Wrocław 2015, s. 355.



Wcześniej Gorgiasz pisał, że Helena, najpiękniejsza z kobiet, jednym swoim ciałem uwiodła wiele ciał mężczyźn. Tym razem jednak sama dała się uwieść pięknemu ciału Parysa. Mówiąc o pięknie ciał, mówimy zatem o czymś, czego nie da się poddać kontroli, w przeciwieństwie do mocy słowa, zwłaszcza gdy w grę wchodzi sztuka retoryki i skuteczny mówca. Można bowiem przeciwstawić tym rozważaniom o uwodzicielskim pięknie ciał wcześniejszą wzmiankę, że słowo jest wielkim władcą, które działa za pomocą najdrobniejszego i niewidocznego ciała. Niezależnie, czy jest tu mowa o koncepcji niewidzialnych cielesnych cząstek, czy o języku jako narzędzie mowy, w domyśle chodzi o sztukę słowa, która podlega kontroli retora. Perswazja cielesnego piękna Heleny i Parysa nie może równać się sile perswazji Gorgiasza. Słowo włada duszami słuchaczy, a słowem włada Gorgiasz. Raz jeszcze widać, że pochwała Heleny jest *de facto* pochwałą retoryki, a przez to umiejętności samego Gorgiasza, realizuje zatem cel epideiktyczny.

Skoro jednak nie da się niczego adekwatnie poznać ani wyrazić, to można zadać zasadne pytanie, do czego odnosi się retoryka? W *Gorgiaszu* Platona okazuje się, że retoryka nie ma odniesienia do żadnego specyficznego dla niej przedmiotu, do żadnego bytu<sup>35</sup>. Być może dość podobne stanowisko bliskie było historycznemu Gorgiaszowi, co zdaje się sugerować jego trylemat. Retoryka bowiem kształtuje przekonania słuchaczy nie poprzez przekazywanie prawdy, ale poprzez wpływanie na ich stany psychofizyczne i dzięki temu, że dysponują ograniczoną wiedzą.

Operując w świecie mniemań, retoryka nie odnosi się do tego, co jest, a jedynie do εἶδωλα, a więc do widm, iluzji, sama je zresztą wytwarzając<sup>36</sup>. To dlatego bohaterką *Pochwały Heleny* jest postać, która w Troi przebywała wyłącznie jako εἶδωλον, czyli widmo. Helena Trojańska nie była dla Gorgiasza jedynie pretekstem do tego, żeby dobrze znaną historię przedstawić w nowym świetle i zaprezentować tym samym własny retoryczny kunszt. Gorgiasz wybrał tę postać, ponieważ uosabiała samą istotę retoryki, jaką była uwodzicielska moc słowa, oferująca εἶδωλα zamiast prawdy. ∞

KRZYSZTOF ŁAPIŃSKI – Ph.D., D.Sc., assistant professor at the Faculty of Philosophy, University of Warsaw. head of the Center for Comparative Research on the Philosophy of the East and the West, University of Warsaw.

KRZYSZTOF ŁAPIŃSKI – dr hab., adiunkt na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, kierownik Centrum Badań Porównawczych nad Filozofią Wschodu i Zachodu UW.

<sup>35</sup> Podobna myśl wyrażona jest w *Sofistcie* Platona: sofista, w przeciwieństwie do filozofa, ucieka w ciemności niebytu (εις τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα, 254a). Arystoteles zaś uważa, że sofista zajmuje się wyłącznie bytem przypadłościowym (*Metafizyka* 1026b).

<sup>36</sup> Cf. Platon, *Sofista* 234c: sofisci ukazują „słowne ułudę wszystkich rzeczy” (εἶδωλα λεγόμενα περὶ πάντων).

