

Polska Akademia Nauk
Instytut Filozofii i Socjologii
Instytut Filozofii
Uniwersytetu Mikołaja Kopernika

STUDIA
ANTYCZNE
I
MEDIEWISTYCZNE
11[46]



Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
Wydawnictwo IFiS PAN
Warszawa 2013

R a d a R e d a k c y j n a

Henryk Anzulewicz (Bonn)
Pavel Blažek (Praga)
Bogdan Dembiński
Juliusz Domański
Andrzej Dumala
Michel Fattal (Grenoble)
Władysław Seńko
Mikhail Khorkov (Moskwa)
Agnieszka Kijewska
Krystyna Krauze-Błachowicz
Włodzimierz Zega

R e d a k c j a

Mikołaj Olszewski (redaktor naczelny)
Zbigniew Nerczuk (zastępca redaktora naczelnego)
Dorota Zygmuntowicz (sekretarz redakcji)
Seweryn Blandzi
Dariusz Kubok
Hanna Wojtczak

P r o j e k t o k ł a d k i

Alicja Szubert-Olszewska

Copyright © by Instytut Filozofii i Socjologii PAN
and Instytut Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, 2013

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. 657 28 61
Objętość X ark. wyd., X ark. druk.

ARTYKUŁY – ARTIKEL – ARTICLES

Studia Antyczne i Mediewistyczne 11 [46] (2013)
PL ISSN 0039–3231

GORGIASZ Z LEONTINOI

OBRONA PALAMEDESA¹

[1] Oskarżenie i obrona² nie rozstrzygają o śmierci. Śmierć bowiem natura w jawnym³ głosowaniu wszystkim uchwaliła śmiertelnym w dniu ich narodzin⁴. Sprawa

¹ Tłumaczenie oparte na wydaniu zawartym w: H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von Hermann Diels, herausgegeben von Walther Kranz, Zweiter Band, Dublich/Zürich 1969¹³, s. 294–303, skonfrontowanym z propozycjami rozumienia tekstu w wydaniach T. Buchheima, D. Spatharasa i w licznych przekładach mowy Gorgiasza.

² Według M. Untersteinera (*Sofisti. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Milano 2009, s. 308) jest to pierwsze odnotowane w literaturze wystąpienie terminu ἀπολογία.

³ Słowo „jawny” (φανερός) występuje w *Obronie Palamedesa* dziesięciokrotnie (w par. 1; 8; 10; 12; 24; 35; 36 – trzykrotnie). Ponadto, trzykrotnie pojawia się synonimiczny przymiotnik σαφής (3; 5 dwukrotnie; 33) i raz ἐμφανής (4). „To, co jawne” występuje w znaczeniu tego, co „łatwe do zauważenia”, „postrzegalne zmysłowo”, „widoczne”, „oczywiste” w sensie zmysłowym, ale również w znaczeniu tego, co oczywiste rozumowo (np. będąc konieczne ze względu na prawo natury czy stanowiąc wynik argumentacji), bądź też „znane” czy „pewne”. Antyteza tego, co jawne i niejawne, zaznacza się również w *Pochwale Heleny* (B 11, 13) w odniesieniu do sfery mniemania, która – wiązana przez Gorgiasza z filozofami przyrody (meteorologami), dysputami sądowymi i dyskusjami filozofów – dotyczy spraw określanych mianem „niejawnych” (ἄδηλα). Ta dominująca u Gorgiasza frazeologia „widoczności”, „jawności”, „oczywistości” jest z pewnością zależna od koncepcji wiedzy opartej na bezpośrednim poznaniu empirycznym (por. przypis 21). Opozycja „jawne – niejawne” odnosi się nie tylko do badania przyczyn rzeczy czy też tego, co stanowiło przedmiot dociekań w znaczeniu fizykalnym (por. *Pochwała Heleny*), ale również niejawnych zdarzeń rozstrzygających o czyjejs winie lub niewinności (por. *Obrona Palamedesa*). Na temat Platonskiej polemiki z Gorgiaszową koncepcją poznania w dialogu *Gorgiasz* por. Z. Nerczuk, *Sztuka a prawda. Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*, Wrocław 2002.

⁴ Wprowadzie motyw nieuchronności śmierci jest toposem literackim, to jednak nie wydaje się przypadkiem, że pojawia się również w *Obronie Sokratesa* u Platona i Ksenofonta, zważywszy na zależności pomiędzy *Obroną Palamedesa* a obiema apologiami, na jakie wskazują badacze. Wspólnymi motywami mów są: 1) śmierć jest nieuchronna, zatem nie jest prawdziwym nieszczęściem (Platon, *Apol.* 38cd; Xen., *Apol.* 27); 2) nieszczęściem jest dopiero śmierć niesprawiedliwa (Platon, *Apol.* 34e–35c; Xen., *Apol.* 28). To lekceważenie śmierci jako czegoś nieuchronnego odpowiada też stanowisku Sokratesa w *Gorgiaszu* (por. np. 522e), w którym Sokrates dowodzi, że to nie lęk przed śmiercią winien decydować o działaniach, ale troska o dobro. Motyw nieuchronności śmierci pojawia się również w żywocie Sokratesa u Diogenesa Laertiosa (II 35). Na temat wątku śmierci w literaturze greckiej zob. M. E. Moran, *The Consolations of Death in*

toczy się o niesławę⁵ i sławę, o to, czy mam umrzeć sprawiedliwie, czy też umrzeć wskutek gwałtu wśród największych obelg i w wyniku oskarżenia o to, co najwstrętniejsze⁶.

[2] Gdy dwie są możliwości, w waszej władzy jest jedna całość, druga w mojej: sprawiedliwość w mojej, a gwałt w waszej⁷. Jeśli zechcecie, zabić mnie będziecie mogli z łatwością; władzę bowiem macie nad tym, nad czym ja żadnej władzy nie mam.

Ancient Greek Literature, Washington D.C., 1917. Problematykę podobieństw treściowych, konstrukcyjnych i leksykalnych zachodzących między Gorgiaszową *Obroną Palamedesa* a *Obroną Sokratesa* Platona porusza szereg prac: H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig 1912, s. 9–11, J. Morr, *Die Entstehung der Platonischen Apologie*, „Schriften der Deutschen Wissenschaftlichen Gesellschaft in Reichenberg”, Heft 5 (1929), s. 29–34, A. H. Chroust, *Socrates, Man and Myth*, London 1957, s. 216–218, G. Calogero, *Gorgias and the Socratic Principle „Nemo sua sponte peccat”*, „Journal of Hellenic Studies” 77 (1957), s. 12–17, J. A. Coulter, *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, D. D. Feaver, J. E. Hare, *The Apology as an Inverted Parody of Rhetoric*, „Aretusa” 14 (1981), s. 205–216, Z. Nerczuk, *Retoryczność platońskiej „Obrony Sokratesa”*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne”, 3 [38] (2005), s. 43–48.

⁵ Niesława (ἀτιμία) była jedną ze zwyczajowych kar.

⁶ S. Melikoff-Tolstoj (*Zu Gorgias ‚Palamedes’*, „Hermes” 64 (1929), s. 389–390) zauważa, że zwrot δικαίως ἀποθνεῖν i βιαίως ἀποθνεῖν są jonizmami i wyrażają przeciwstawienie śmierci naturalnej oraz śmierci wskutek „gwałtu”, czyli niesprawiedliwego wyroku (przeciw tej interpretacji por. D. Spatharas, *Gorgias: an edition of the extant texts and fragments with commentary and introduction*, Glasgow 2001, s. 220). Oba wyrażenia odzwierciedlają cechy stylu typowe dla Gorgiasza: określenie śmierci naturalnej mianem sprawiedliwej przypomina definicję tragedii (DK 82 B 23), gdzie w równie nietypowy sposób Gorgiasz posługuje się terminem „sprawiedliwy”. Pobrzmiewa w nich również antyteza natury i kultury, tak silnie zaznaczająca się w myśli sofistów. Śmierć z wyroku ludzkiego określana jest jako „gwałt”, „przemoc” – w przeciwieństwie do naturalnej śmierci „sprawiedliwej”. To podkreślenie zgodności z naturą przy wykorzystaniu antytezy φύσις – νόμος występuje u Gorgiasza również w *Pochwale Heleny* (6) w kontekście tego, co nieuniknione: słabszy musi ulec silniejszemu. Zważywszy na znaczenie tej antytezy u Gorgiasza, z pewnością nie jest przypadkiem, że antyteza natury i kultury jest kluczowym motywem mowy Kalliklesa w Platońskim *Gorgiaszu* (482c n.)

⁷ Tekst nie jest w tym miejscu jasny i jest uzupełniany oraz interpretowany na różne sposoby. Próba wyjaśnienia, dlaczego gwałt przysługiwać ma sędziom, a sprawiedliwość Palamedesowi, przedstawiona przez D. Spatharasa (*Gorgias*, s. 209) wydaje mi się mało przekonująca. Bardziej prawdopodobne byłoby czytanie: „w waszej władzy jest całość, częśćka w mojej – sprawiedliwość w mojej, a <sprawiedliwość> i gwałt w waszej”. Bez względu na przyjęte rozwiązanie słuszna zdaje się ogólna uwaga R. Turasiewicza (*Sofista Gorgiasz w kręgu wielkomocarstwowej polityki Aten*, „Meander” 25 [1970], s. 320), który sądzi, że są to gorzkie słowa prawdy na temat sądów ateńskich – procesów o zdradę toczonych przed Zgromadzeniem Ludowym, w których niejednokrotnie zapadały wyroki niesprawiedliwe.

[3] Gdyby oskarżyciel Odyseusz⁸ albo jasno wiedząc (σαφῶς ἐπιστάμενος), że zdradziłem⁹ Helladę¹⁰ dla barbarzyńców¹¹, albo w pewien sposób mniemając (δοξάζων γ' ὄμῃ)¹², że rzecz tak się ma, wniósł oskarżenie powodowany miłością do Hellady, byłby najlepszym mężem. Jak bowiem <nie>¹³ [miałby być nim ktoś], kto ratuje ojczyznę, rodziców, całą Helladę¹⁴, nadto mszcząc się jeszcze na zbrodniarzu? Jeśli jednak wniósł

⁸ Wskazanie na Odyseusza jako oskarżyciela oraz wzmianka o zasługach Palamedesa (por. par. 30) są jedynymi elementami mowy, które pozwalają rozpoznać oskarżonego. Pominięte zostają okoliczności całego wydarzenia, a szczegóły pojawiają się jedynie w formie aluzji (por. np. wzmianka o liście, który Odyseusz jakoby znalazł u Palamedesa [par. 6, przypis 26]). W równie ogólny sposób konstruowana jest obrona Heleny w *Pochwale Heleny*, wskutek czego badacze wskazują, że jest ona obroną dowolnej niewiernej małżonki (L. Braun, *Die schöne Helena, wie Gorgias und Isokrates sie sehen*, „Hermes” 110 [1982], s. 164). Ten uniwersalny charakter argumentacji świadczy o tzw. „modelowym” charakterze obu mów.

⁹ W przeciwieństwie do *Pochwały Heleny*, w której nie pada słowo „zdrada”, a opis całego wydarzenia prowadzony jest tak, by w żaden sposób nie sugerować winy Heleny, wysunięty przez Odyseusza zarzut zdrady jest wielokrotnie w mowie przywoływany i odrzucany przez broniącego się Palamedesa (par. 6; 8; 17; 19; 21 i inne).

¹⁰ R. Turasiewicz (*Sofista Gorgiasz*, s. 319–325) wskazuje, że mowa zawiera elementy, które odwołują do realiów ateńskich V wieku p.n.e. Są to: nawiązanie do procesów o zdradę toczonych przed Zgromadzeniem Ludowym, aluzje do panhellenizmu o zabarwieniu ateńskim (3), potępienie szerzącego się w Atenach donosicielstwa, wzmianka o praktyce torturowania niewolników w celu wydobycia z nich zeznań (11), mowa o fałszywych świadkach (23), przywołanie motywu zasług (30).

¹¹ R. Turasiewicz (*Sofista Gorgiasz*, s. 319) pisze: „Operowanie antynomią „Grecy – barbarzyńcy” ukazuje pod każdym względem wyższość Greków i nawiązuje niejako do myśli i idei, które rozwija mówca z całą mocą w swych panhellenistycznych wystąpieniach – w *Mowie pogrzebowej* i *Mowie olimpijskiej*”. Por. ponowne użycie tej antytezy w par. 7–8 (przypis 28). Przeciwwstawienie Greków i barbarzyńców pojawia się również w *Pochwale Heleny* (7).

¹² Opozycja wiedzy i mniemania zawarta w tym zdaniu decyduje o strukturze logicznej i treściowej mowy (różnej od retorycznej): oskarżyciel albo wie, albo mniema. Możliwość, że oskarżyciel posiada wiedzę, zostaje odparta krótko na początku par. 5 przy pomocy argumentu, że jedynie Palamedes posiada wiedzę, a nie może jej posiadać Odyseusz, ponieważ niemożliwe jest posiadanie wiedzy o czymś, co się nie wydarzyło (przypis 22). Pozostaje, że Odyseusz kieruje się mniemaniem: cała dalsza część argumentacji zawarta w *apodeixis* zmierza do wykazania, że mniemanie Odyseusza jest błędne (6–21). Antyteza wiedzy i mniemania, która zaznacza się w tym miejscu, stanowi jeden z głównych motywów twórczości Gorgiasza. Jak twierdzi retor w *Pochwale Heleny*, δόξα jest „zwodnicza” (σφαλερά) i „nietrwała” (ἄβηαιος), ponieważ tym, którzy się na niej opierają, nie zapewnia trwałej pomyślności. Jednak sfera mniemania obejmuje szeroki zakres rzeczywistości, obejmujący sprawy „nadziemskie”, stanowiące przedmiot dociekań „meteorologów”, sprawy związane z sądami oraz dyskusje filozoficzne (13). J. A. Coulter (*The Relation*), wskazujący na zależności zachodzące pomiędzy *Obroną Palamedesa* a *Platońską Obroną Sokratesa*, zwraca uwagę również na to, że przeciwstawienie wiedzy i mniemania jest jednym z wiodących motywów *Platońskiej Obrony* (np. *Apol.*, 21d–e). Antyteza wiedzy i wiary (mniemania) jest także głównym elementem dyskusji prowadzonej przez Platona z Gorgiaszem w dialogu *Gorgiasz*. Por. Z. Nerczuk, *Sztuka a prawda*.

¹³ Add. Stephanus – Blass.

¹⁴ Warto zwrócić uwagę na wyliczenie trzech znaczących wartości, jakimi są ojczyzna, rodzice i Hellada. Rozdzielenie ojczyzny i Hellady zrozumiałe jest z perspektywy dominujących w V w. p.n.e. w Atenach ideałów panhelleńskich (por. przypisy 10 i 11). W *Obronie Palamedesa*

to oskarżenie z zawiści, nikczemnego zamysłu czy przebiegłości¹⁵, to jak ze względu na tamte byłby mężem najlepszym, tak ze względu na te mężem najgorszym¹⁶.

[4] Od czego mam zacząć mowę w tej sprawie? Co powiedzieć na początku? W którą stronę skierować obronę? Oskarżenie niepoparte dowodami wywołuje jawne przerażenie¹⁷; z przerażenia musi braknąć słów¹⁸, nawet gdybym uzyskał naukę od samej prawdy i bieżącej konieczności, skoro to nauczyciele bardziej niebezpieczni niż dostarczający pomysłów¹⁹.

takich wyliczeń uznanych dóbr jest kilka: 1) w par. 13–19 (przypis 42), gdzie wykluczone zostają ewentualne korzyści, które miałyby przynieść zdrada (władza, bogactwo, sława, bezpieczeństwo, pomoc przyjacielom, chęć uniknięcia strachu); 2) w par. 13 (przypis 44), gdzie wymienia się cnoty przodków, pieniądze, czyny wojenne, moc rozumu, władza nad państwami; 3) w par. 19 (przypis 64): zdrada Hellady byłaby zdradą samego siebie, rodziców, przyjaciół, dobrego imienia przodków, ojczystych świątyń, grobów, ojczysty największej w Helladzie.

¹⁵ Jak można sądzić, jest to wskazanie na trzy popularne w czasach Gorgiasza motywy oskarżeń w sądach. Również Sokrates w *Obronie* u Platona wskazuje na „zawiść” tłumów jako na przyczynę swojego ewentualnego skazania (*Apol.*, 28a).

¹⁶ Palamedes w tym miejscu sugeruje, że o ocenie Odyseusza winny decydować intencje jego działania. W dalszej części mowy wątek złych czy dobrych intencji zostaje zmarginalizowany, a Palamedes rozważa raczej kwestię tego, czy Odyseusz kieruje się wiedzą czy mniemaniem. Por. przypis 84.

¹⁷ Warto zwrócić uwagę, że jest to ewidentne odwrócenie powszechnie przyjętego przekonania: oskarżenie niepoparte dowodami, jako bezpodstawne winno być postrzegane jako łatwe do odparcia i nie powinno wywoływać przerażenia. Pod tym względem *Obrona Palamedesa* różni się od *Pochwały Heleny* (8), w której mówi się o tym, że nietrudno jest obronić się przed słowem, wpojonym przez fałszywe mniemanie.

¹⁸ Wyraz podobnemu stanowi ducha daje również Sokrates na początku Platońskiej *Obrony*, który wspomina, że „sam prawie siebie zapomniał” pod wpływem siły perswazji oskarżycieli (17a). To wskazanie na przerażenie wynikające z zaistniałej sytuacji jest wyrazem przejawianego przez Gorgiasza, a typowego dla sofistyk, zainteresowania ludzkimi stanami.

¹⁹ Tekst jest w tym miejscu bardzo niejasny. Przyjmuję, tak jak J. A. Coulter, że Palamedes głosi tezę, wedle której przedstawienie prawdy nie zawsze jest pomocne w skutecznej obronie. Wydaje się, że pojawiają się tu motywy III tezy traktatu *O niebycie*: sama prawda, której posiadaczem jest Palamedes, nie wystarczy do przekonania sędziów o niewinności (jest to związane z trudnościami w przekazaniu prawdy, znanymi już z III tezy traktatu *O niebycie* [por. J. A. Coulter, *The Relation*, s. 281 nn.]). Według Palamedesa do przekonania sędziów potrzebne jest coś więcej niż sama prawda, a mianowicie umiejętna argumentacja oparta na retoryce! Palamedes nie ma złudzeń, że uda mu się przekazać prawdę o zdarzeniu i pouczyć sędziów, pozostaje mu tylko nadzieja, że jest w stanie wytworzyć przekonanie. Być może w opozycji do tego Sokrates rozpoczyna mowę u Platona od deklaracji, że ma zamiar opierać się wyłącznie na samej prawdzie, a mówić retorycznie nie umie (*Apol.*, 17b n.). Ta różnica między obiema mowami stanowi punkt centralny argumentacji przedstawianej przez J. A. Coultera. Wedle tego badacza Gorgiasz w *Obronie Palamedesa* sugeruje wyższość wiary (πίστις) nad prawdą i wiedzą, czemu sprzeciwiać się ma Platon w *Obronie Sokratesa* (na temat tego problemu w dialogu *Gorgiasz* por. Z. Nerczuk, *Sztuka a prawda*). Na marginesie warto zauważyć, że w obu przypadkach – zarówno mitycznym Palamedesa, jak i historycznym Sokratesa – ani wiara w retorykę, ani wiara w prawdę nie przekonały sędziów: tak heros, jak i filozof zostali skazani. Do tego nawiązuje Platon w *Gorgiaszu* w wywodach zwanych *vaticinatio post eventum*: Sokrates mówi tam, że nie dbałby o to, gdyby miał zginać z powodu braku wymowy (*Gorg.*, 486a n.).

[5] Że oskarżyciel oskarża mnie, chociaż niczego jasno nie <wie>²⁰ (οὐ σαφῶς <εἰδῶς>), jasno wiem (σαφῶς οἶδα).

To ja bowiem wiem jasno (σύνοιδα γὰρ ἐμολυτῶ σαφῶς), że niczego takiego nie uczyłem²¹, a nie wiem, w jaki sposób ktoś mógłby wiedzieć o tym, co się nie stało (ὅπως ἄν εἰδείη τις ὄν τὸ μὴ γεινόμενον)²².

Jeśli zaś wniósł oskarżenie mniemając (οἰόμενος), że sprawa tak się przedstawia, to wykażę na dwa sposoby, że nie mówi prawdy; albowiem ani, choćbym chciał, nie miałbym możliwości, ani, choćbym mógł, nie chciałem dopuścić się takich czynów²³.

[6] Najpierw przystępuję do wykazania, że nie miałem możliwości, by to uczynić.

Musiał przecież zaistnieć jakiś początek zdrady, a początkiem byłoby słowo (ἢ δὲ ἀρχὴ λόγος ἄν εἴη)²⁴. Słowa bowiem z konieczności poprzedzają przyszłe czyny²⁵.

²⁰ Zawartość tego paragrafu decyduje o konstrukcji mowy (por. wyżej przypis 12). Palamedes, zwracając się do sędziów, stwierdza, że Odyseusz kieruje się wiedzą lub mniemaniem. Skoro nie może opierać się na wiedzy (zostaje to wykazane przy pomocy dwu argumentów w par. 5), to pozostaje, że wniósł oskarżenie na podstawie mniemania. Następną część mowy (*apodeiksis*, 6–21) ma na celu wykazanie, że mniemanie Odyseusza jest fałszywe. Powrót do zagadnienia wiedzy i mniemania następuje w par. 22–26, gdzie Palamedes, zwracając się do oskarżyciela, bardziej szczegółowo wywodzi, że Odyseusz nie opiera się na wiedzy, tylko na mniemaniu (por. przypis 72).

²¹ W *Obronie Palamedesa* wyraźnie zaznacza się koncepcja poznania sprowadzająca się do tezy, że prawda jest wynikiem bezpośredniego poznania empirycznego (por. par. 15, gdzie sędziowie wiedzą, bo znają życie Palamedesa [przypis 51] czy rozwinięcie tego w par. 22, przypis 73). T. Buchheim pisze (*Gorgias von Leontinoi, Reden, Fragmente und Testimonien*, herausgegeben mit Übersetzung und Kommentar von T. Buchheim, Hamburg 1989, s. 178), że dla Gorgiasza istnieje tylko „knowledge by acquaintance” (w znaczenie B. Russella), a nie ma „knowledge by description”. Jest to według T. Buchheima wynikiem przekonania na temat *logos*, przedstawionych w III tezie traktatu *O niebycie*. Prymat bezpośredniego doświadczenia jest zgodny z poglądami przypisywanymi przez Platona Protagorasowi w *Teajtecie* i odpowiada nastawieniu wielu sofistów. Ten sam motyw prymatu autopsji pojawia się w odniesieniu do procesów sądowych w *Teajtecie*, gdzie Sokrates mówi (201b): „Kiedy sędziom sprawiedliwy sąd zostanie wmówiony w sprawie, o której wiedzieć coś może jedynie tylko ten, który ją widział, i nikt inny i oni wtedy rzecz ze słyszenia rozstrzygną, wówczas uchwycą i wydadzą sąd prawdziwy, ale bez wiedzy” (tłum W. Witwicki).

²² Niemożność posiadania wiedzy o czymś, co nie jest (dosł. uznać za będące to, co się nie stało), to jedno z wielu nawiązań do eleatyзму obecnych w twórczości Gorgiasza. Problem wywodzi się od Parmenidesa, który głosił niemożność orzekania czy posiadania wiedzy o niebycie. Zyskał on duże znaczenie u Gorgiasza (por. rozważania w traktacie *O niebycie*). Jest on zresztą fundamentalny dla sofistyki, ponieważ na bazie tego twierdzenia sofisci głosili niemożność fałszu (na ten temat por. Z. Nerczuk, *Miarą jest każdy z nas*, Toruń 2009, s. 128–134). Por. par. 23, gdzie wątek ten zostaje rozwinięty (przypis 79).

²³ T. Buchheim w komentarzu do miejsca (*Gorgias*, s. 177, przypis 10) uważa, że podobną technikę „doppelter oder mehrfacher Widerlegung” Gorgiasz stosuje także w *O niebycie*.

²⁴ Na temat rozważań dotyczących *logosu* w sofistyce por. Z. Nerczuk, *Koncepcja logosu w sofistyce*, [w:] *Postacie i funkcje logosu w filozofii greckiej*, red. naukowa D. Kubok, D. Olesiński, Bielsko-Biała 2011, s. 19–26). Chociaż z pewnością nie ma tu żadnej bezpośredniej zależności, warto zwrócić uwagę na podobieństwo zwrotu użytego przez Gorgiasza do słów otwierających IV Ewangelię ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.

²⁵ Gorgiasz nawiązuje do popularnej antytezy *logos – ergon*, głosząc pierwszeństwo słowa przed czynem. Na temat tej antytezy por. W. Wróblewski, *Spór o nowy ideał wychowawczy na*

Jak zaś mogłyby zaistnieć słowa, skoro nie było żadnego kontaktu?

A w jaki sposób kontakt mógłby mieć miejsce, skoro ani tamten nie przysłał do mnie nikogo, ani ode mnie <nikt> do niego nie przybył? Bez posłańca nie dociera przecież nawet przekaz na piśmie²⁶.

[7] Lecz jest to możliwe poprzez słowo (τῷ λόγῳ). A zatem kontaktuję się i on się kontaktuje: on ze mną, a z nim ja²⁷.

W jaki sposób? Jako kto z kim? Hellen z barbarzyńcą²⁸!

W jaki sposób rozumiejąc i mówiąc? Czy sam na sam? Lecz nie będziemy znali swoich języków!

A przez tłumacza? A zatem ktoś trzeci jest świadkiem tego, co winno być ukryte!

[8] Lecz niech i tak będzie, chociaż tak nie było²⁹.

Po rozmowach trzeba było zdobyć zaufanie i samemu zawierzyć.

Co miałyby być podstawą zaufania³⁰?

Czy przysięga? Któż chciał zaufać mnie – zdrajcy?

A zakładnicy? Jacy? Mógłbym wydać brata (nie miałem nikogo innego)³¹, a barbarzyńca któregoś z synów³²; byłaby to najpewniejsza poręka – dla mnie od niego i dla niego ode mnie.

przełomie V i IV w. przed Chr. w Atenach. Pomiedzy ergon i logos, „Collectanea Classica Thorunnensia” IX, Toruń 1987, s. 141–170. Por. przypis 116.

²⁶ Być może jest to aluzja do przekazu, wedle którego Odyseusz miał sfabrykować list pochodzący od Priama, z którego treści wynikała zdrada Palamedesa (P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1990, s. 270). Byłaby to zatem jedna z niewielu wzmianek w mowie Gorgiasza odnoszących się do szczegółów rzekomej zdrady (por. przypis 8).

²⁷ W tym miejscu rozpoczyna się argumentacja oparta na ustępstwach, określana przez B. Casin „structure de recul hypothétique” (*Si Parmenide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire*, Lille 1980, s. 430), a przez T. Buchheima (*Gorgias*, s. 177, w przypisie 12) „die stufenweise Konzession”. Na tej konstrukcji oparta jest struktura traktatu *O niebycie* (por. M. Migliori, *La filosofia di Gorgia*, Milano 1973 oraz O. Gigon, *Gorgias „Über das Nichtsein”*, „Hermes”, 71 (1936), s. 186–213). Kolejne ustępstwa mają miejsce w par. 8; 11; 20.

²⁸ Tym barbarzyńcą jest Priam, z którym Palamedes wedle oskarżenia Odyseusza miał się kontaktować. Na temat antytezy Grek – barbarzyńca w kontekście panhellenizmu Gorgiasza por. przypis 11. Gorgiasz wykorzystuje tu niewątpliwie topos: jak pisze G. B. Kerferd (*Sophistic movement*, Cambridge 1981, s. 156–157), Grecy mieli silne poczucie wyższości nad barbarzyńcami (por. DL I 33; *Państwo Platona*, 469b–471c). Antyteza ta odgrywa szczególnie dużą rolę w argumentacji obronnej Palamedesa, ponieważ niższość barbarzyńców i ich obcość czyni niewiarygodnym fakt zdrady dokonanej na ich rzecz (por. par. 13; 14)

²⁹ Drugie „ustępstwo”, por. przypis 27.

³⁰ Zagadnienie wiedzy, wiary i mniemania jest centralnym tematem w twórczości Gorgiasza (w *Obronie Palamedesa*, por. wyżej przypisy 12; 20; 22). Pojawia się w *Pochwale Heleny* (2; 10–13) (por. Z. Nerczuk, *Pochwała Heleny Gorgiasza z Leontinoi*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 10 [45] 2012, s. 17–36) oraz odgrywa znaczącą 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. Szeroko na temat relacji retoryki i prawdy w myśli Gorgiasza oraz w platońskim dialogu por. Z. Nerczuk, *Sztuka a prawda*.

³¹ Palamedes miał dwu braci: Oiaksa i Nausimedona, z których pierwszy, wedle przekazów, miał brać udział w wojnie trojańskiej (D. Spatharas, *Gorgias*, s. 231–232).

³² Priam miał ich pięćdziesięciu.

Gdyby zaś tak się stało, byłoby jawne³³ wam wszystkim.

[9] Powie ktoś, że poręczyliśmy sobie pieniędzmi, on dając, a ja przyjmując. Czy niewielkimi?

Lecz nie jest prawdopodobne³⁴, by w zamian za wielkie usługi przyjmować niewielkie pieniądze.

A dużymi?

Jakież to byłby orszak? Jak <jeden człowiek> mógłby dostarczyć? Może wielu? Przy wielkim orszaku byłoby wielu świadków spisku, gdyby zaś jeden wiozł, nie byłoby tego, co wiezione, wiele.

[10] Czy dostarczyli za dnia czy w nocy?

Lecz są przecież liczne i gęste stráže, przed którymi nie można się ukryć.

A za dnia?

Wtedy jednak światło jest temu wrogiem.

Dobrze! Czy ja zatem przyjąłem idąc do niego, czy też on przyszedł tutaj przynosząc?

I jedno, i drugie bardzo trudne.

A gdybym wziął, jak mógłbym ukryć przed tymi wewnątrz i tymi na zewnątrz?

Gdzie umieściłbym?

W jaki sposób strzegłbym?

Gdybym używał, ujawniłbym się³⁵, gdybym nie używał, jaki miałbym z nich pożytek?³⁶

[11] Lecz niech i tak będzie, chociaż tak nie było³⁷.

Spotkaliśmy się, rozmawialiśmy, porozumieliśmy się, wziąłem od niego pieniądze, wziąłem potajemnie, ukryłem.

Trzeba było jednak zrobić to, ze względu na co miało to miejsce. A to jeszcze trudniejsze od tego, co powiedziałem dotychczas.

Skoro zrobiłem, to czy zrobiłem to sam, czy też wraz z innymi?

Lecz nie dla jednego to czyn!

Może wraz z innymi? Z kim? Oczywiście z towarzyszami. Czy z wolnymi, czy z niewolnikami? Spośród wolnych obcuje z wami. Który z was wiedział? Niech powie. Z niewolnikami? Jak mogłoby to nie być niegodne zaufania? Oskarżają albo dobrowolnie dla wolności, albo z konieczności na mękach!³⁸

[12] Jak zaś czyn ten mógłby się dokonać? Oczywiście, trzeba by wprowadzić wrogów silniejszych od was; to jest jednak niemożliwe.

³³ Por. przypis 3.

³⁴ Gorgiasz posługuje się tu pojęciem prawdopodobieństwa (*eikos*), wywodzącym się z retoryki sycylijskiej i silnie zaznaczającym się w jego twórczości (por. *Pochwała Heleny* [5] oraz *Obrona Palamedesa* [9; 28]).

³⁵ Kolejny przykład toposu „jawności”, „otwartości”, którym posługuje się w mowie Gorgiasz (por. przypis 3).

³⁶ T. Buchheim (*Gorgiasz*, s. 177, przypis 15) uważa tę potrzebę korzystania z majątku za sofistyczny topos (por. DK 82 B 20, DK 87 B 53; 54, DK 89, 7 [1]–[3]). W *Obronie Palamedesa* kategoria zysku, pożytku, bogactwa odgrywa wiodącą rolę w argumentacji. Por. par. 13 (przypis 41).

³⁷ Trzecie ustępstwo.

³⁸ Por. przypis 10 na temat ateńskich realiów mowy.

Jak więc miałbym wprowadzić?

Czy przez bramy? Ale nie ja je zamykam czy otwieram, lecz dowódcy stojący na ich straży.

Zatem przez mury <po> drabinach? Czy nie <zostałbym wykryty>? Wszędzie pełno straży³⁹.

A rozbijając mury? Dla wszystkich byłoby to jawne. Żyjemy pod bronią pod gołym niebem (przecież to obóz wojskowy), gdzie <wszyscy> wszystko widzą i wszyscy są widziani przez wszystkich⁴⁰.

Bym zrobił to wszystko, całkowicie i w ogóle nie było możliwe.

[13] Zastanówcie się wspólnie i nad tym.

Z jakiego powodu miałbym chcieć to uczynić, nawet gdybym mógł najbardziej ze wszystkich?

Nikt nie chce za darmo narażać się na największe niebezpieczeństwa ani też być najbardziej zły największym złem⁴¹.

A z jakiego powodu? (zaraz do tego przejdę)⁴².

Może, by zostać tyranem?

Waszym czy barbarzyńców?

Waszym byłoby niemożliwe, skoro jest was tak wielu i tak wielkich, a należy do was wszystko, co największe: cnoty przodków⁴³, wielkie pieniądze, znakomite czyny wojenne, moc rozumu, władza nad państwami⁴⁴.

³⁹ Por. Homer, *Iliada* X 56 i IX 80–88.

⁴⁰ Odwołując się do tej frazeologii „jawności”, Palamedes zmierza do utrwalenia obrazu przejrzystości swojego działania (por. przypis 3).

⁴¹ Jest to kolejny przykład znaczenia kategorii korzyści i zysku w argumentacji Palamedesa (por. przypis 36). Wedle Palamedesa: (1) Niebezpieczne działania podejmuje się dla jakiegoś celu, więc należałoby wskazać cel tego działania i związaną z nim korzyść. (2) Jeśli ktoś staje się skutkiem działań zły, to podejmuje takie działania dla jakiejś korzyści! Sugeruje to związane z handlem słowo *προὐκκα* („za darmo”). Ten ewentualny zysk miałby być związany ze zdobyciem władzy, bogactwa, chwały, bezpieczeństwa albo wsparciem przyjaciół i zaskodzeniem wrogom czy też z uniknięciem strachu. Przekonanie, że wszelkie działanie podlega regule korzyści i strat, zostaje wyrażone w par. 19 (por. przypis 60). G. Calogero (*Gorgias*, s. 12–17) uważa, że formuła, którą posługuje się tu Gorgiasz, odpowiada sokratejskiej zasadzie *Nemo sua sponte peccat* (zob. polemikę ze stanowiskiem G. Calogero w: J. A. Coulter, *Relation*, s. 301). Sformułowania zbliżone sensem do tej sokratejskiej formuły pojawiają się w *Obronie Palamedesa* pięciokrotnie (par. 18, przypis 58; par. 19, przypis 62; par. 20, przypis 69; par. 26, przypis 87).

⁴² Wszystkie motywy wymieniane przez Palamedesa w par. 13–19 są realistyczne i psychologicznie zasadne: lista ewentualnych przyczyn zdrady wskazuje na zainteresowanie Gorgiasza typowym dla sofistyk zagadnieniem motywacji ludzkich czynów (władza, bogactwo, sława, bezpieczeństwo, pomoc przyjaciołom, chęć uniknięcia strachu); wyżej wyliczane były wartości, takie jak ojczyzna, rodzice, Hellada (por. par. 3, przypis 14).

⁴³ Cnota jest pojęciem kluczowym zarówno dla sofistów, jak i dla Sokratesa. Występuje w *Pochwale Heleny* (1) oraz czterokrotnie w *Obronie Palamedesa* (13; 16; 20; 32). W tym miejscu pojawia się w znaczeniu zwyczajowym: cnota polega na dobrym pochodzeniu. Wiemy jednak, że Gorgiasz rozwijał własną koncepcję cnoty. Na temat Gorgiaszowej koncepcji cnoty por. np. W. Wróblewski, *Pojęcie arete w II połowie V wieku p.n.e. Protagoras-Gorgiasz-Demokryt*, Toruń 1979, s. 77–133.

⁴⁴ Jest to kolejne wyliczenie tradycyjnych dóbr (por. przypisy 14 i 42). Wzmiankowana w tym miejscu lista jest niemalże identyczna z zestawem przedstawionym w *Pochwale Heleny*

[14] Lecz może <barbarzyńców>?

Któż by mi władzę powierzył? Jaką mocą zdobyta? Hellen nad barbarzyńcami, sam jeden nad tak wieloma!

Przekonując czy siłą przymuszając (πεισας ἢ βιασόμενος)⁴⁵?

Ani oni nie chcieliby dać się przekonać, ani ja nie mógłbym ich siłą przymusić.

A może oddadzą [władzę] chętnie chętnemu, wypłacając nagrodę za zdradę?

Lecz głupotą byłoby w to uwierzyć i przyjąć. Kto bowiem wybrałby niewolę zamiast królestwa, najgorsze zamiast najlepszego⁴⁶?

[15] Mógłby ktoś powiedzieć, że dopuściłem się tego z miłości do bogactwa i pieniędzy.

Jednak pieniędzy posiadam tyle, ile trzeba⁴⁷, nie potrzebuję dużo. Dużo pieniędzy potrzebują ci, którzy wiele wydają: nie ci, którzy panują nad naturalnymi przyjemnościami, lecz ci, którzy są niewolnikami przyjemności i usiłują zdobyć zaszczyty przy pomocy bogactwa i wystawności⁴⁸.

(4), w której wymienia się: wielkie dzieła, bogactwo, chwałę dawnego rodu, własną siłę, potęgę mądrości (brakuje tam tylko „władzy nad państwami”). R. Turasiewicz (*Sofista Gorgiasz*, s. 319–325) wskazuje na to, że wymienione tu dobra są również wzmiankowane w *Mowie pogrzebowej* Peryklesa u Tukidydesa, oraz rozwija znaczenie każdego z wymienionych dóbr z perspektywy realiów ateńskich.

⁴⁵ Antyteza namowy (πειθῶ) i przemocy (βία) jest wątkiem odgrywającym pierwszorzędną rolę w *Pochwale Heleny* i w Platońskim *Gorgiaszu*. T. Buchheim (*Gorgiasz*, s. 178) zauważa, że w *Pochwale Heleny* nie są one dla Gorgiasza dysjunktywne, ale między namową a przemocą zachodzi analogia. Wskazuje na słowo jako na wielkiego mocarza, które pełnić może dwojaką rolę: pomocną i szkodliwą. To ono dokonało gwałtu na Helenie, zmuszając ją do ucieczki od męża. Słowo w swym negatywnym działaniu może więc być tożsame z przemocą. Inna relacja zawarta jest w *Obronie Palamedesa*, gdzie oba pojęcia uzyskują charakter antynomiczny. *Bia* w *Obronie Palamedesa* jest kojarzona z siłą fizyczną („przymuszać siłą”), podczas gdy *peitho* związana jest ze słowną perswazją. Oba pojęcia odgrywają fundamentalną rolę w dyskusji z Gorgiaszem w Platońskim dialogu *Gorgiasz*. Wiąże je ze sobą sam Gorgiasz, wprowadzając wątek mistrza retoryki jako nauczyciela sztuki walki (456c n.), który łączy namowę z dobrem, rozumianym jako korzyść dla tego, kto się retoryką posługuje, silnie jednak zaznaczając, że użycie mocy słowa winno być powiązane ze sprawiedliwością (457bc). Chociaż Gorgiasz w dialogu wskazuje na możliwość dobrego i złego użycia słowa (jak w *Pochwale Heleny*), to zdecydowanie przeciwstawia namowę poprzez słowo (πειθῶ) przemocy (βία) zarówno fizycznej, jak i słownej.

⁴⁶ To jedna z najważniejszych tez z perspektywy dyskusji Platona z Gorgiaszem! Nawiązanie do niej znajdujemy w dialogu *Gorgiasz*, w którym sofista wychwala retorykę jako źródło władzy nad innymi (452de). Uwielbienie władzy, które przejawia Gorgiasz, nie może być wedle Platona bezgraniczne. W polemice z Polosem i Kalliklosem, w których przekonaniu władza urasta do rangi głównego dobra, Sokrates dowodzi, że władza sama w sobie nie jest żadną wartością, gdy nie jest powiązana z dobrem. Z tej perspektywy władza nie jest tym, co najlepsze, tak jak niewola nie jest tym, co najgorsze. Platon zarzuca zatem Gorgiaszowi oraz jego zwolennikom zapomnienie o dobru i posługiwanie się złą hierarchią wartości.

⁴⁷ Por. typowo greckie przekonanie o umiarkowaniu jako cnocie (np. Platon, *Gorgiasz*, 491d; Platon, *Państwo*, 430e–431a; Xen., *Cyr.*, 8.1.32).

⁴⁸ Spotykamy tu opozycję dwu modeli życia: umiarkowanego i oddanego przyjemności. T. Buchheim (*Gorgiasz*, s. 178) pisze, że oddanie się przyjemnościom, skonstrastowane z pano-

Mnie to jednak nie dotyczy.

Że zaś mówię prawdę, przedstawię wiarygodnego świadka – moje dotychczasowe życie⁴⁹. Świadcami świadka wy bądźcie⁵⁰, ponieważ ze mną obcuje, więc o tym wiecie⁵¹.

[16] A takich czynów dla chwały nie dopuściłby się nawet człowiek umiarkowanie mądry. Chwała rodzi się bowiem z cnoty, a nie ze szpetoty; jak zaś mógłby cieszyć się chwałą zdrajca Hellady?

Ponadto, nie brakowało mi chwały. Cieszyłem się chwałą wśród cieszących się największą chwałą u cieszących się największą chwałą – u was dzięki mądrości⁵².

[17] I nikt nie uczyniłby tego dla bezpieczeństwa. Zdrajca jest bowiem wrogiem wszystkich: prawa, sprawiedliwości, bogów, większości ludzi. Przekracza prawo, gwałci sprawiedliwość, psuje tłum⁵³, nie oddaje czci bóstwu⁵⁴. Życie takiego człowieka pełne jest największych niebezpieczeństw, nie jest on bezpieczny⁵⁵.

waniem nad samym sobą. stanowi topos w literaturze tego okresu (por. Protagoras = DK 80 B 9 i Antyfont = DK 87 B 58 i 59). Stanowisko Palamedesa jest bliskie Sokratesowemu. Zarzut nieumiarkowania wytaczany jest przez Platona w *Gorgiaszu*, gdzie typowo sokratejskie umiarkowanie (βίος θεωρητικός) przeciwstawiane jest hedonizmowi Kalliklesa (βίος πρακτικός).

⁴⁹ Przedstawianie świadka (nierzadko fałszywego) było rzeczą powszednią w sądach ateńskich (por. R. Turasiewicz, *Sofista Gorgiasz*, s. 321). Wielką rolę świadków w sądach potwierdza Platońska *Obrona Sokratesa*, w której filozof wielokrotnie przywołuje świadków (np. *Apol.*, 31c). Warto zwrócić uwagę, że Sokrates w *Gorgiaszu* jest wyraźnie krytyczny w stosunku do tej praktyki (471e). Wątek dokonania życiowych Palamedesa, które mają świadczyć o niewinności herosa, rozwinięty zostaje w par. 28 nn.

⁵⁰ Wątek świadectwa rozwinięty zostaje w platońskiej tzw. „trzeciej” Akademii. Karneades (III–II w. p.n.e.) rozróżnia trzy rosnące stopnie wiarygodności: zeznanie świadka o rzeczy, zeznanie świadków o świadku, zeznanie świadków o świadkach (Sekstus Empiryk, *Adversus Mathematicos*, VII 184).

⁵¹ Por. rozumienie „wiedzy” w *Obronie Palamedesa*: par. 5 (por. przypis 21) i niżej par. 22–26 (por. przypis 101).

⁵² Palamedes wzmiankuje tu po raz pierwszy o swoich zasługach, mówiąc o swojej „mądrości” (obszerniej w par. 30 w postaci wyliczenia wynalazków). Wątek mądrości odgrywa fundamentalną rolę również w Platońskiej *Obronie Sokratesa*. Jednak w przeciwieństwie do Palamedesa Sokrates zdecydowanie się jej wypiera (*Apol.* 20e n.) – być może w opozycji do postawy Palamedesa.

⁵³ Por. oskarżenie „psucia młodzieży” wytoczone przeciw Sokratesowi (*Apol.* 24c): τὸς τε νέους διαφθείροντα. Można się domyślać, że zdrajca „psuje tłum” przez dawanie złego przykładu i osłabianie morale.

⁵⁴ Por. ten sam zarzut przedstawiony Sokratesowi w zbliżonym brzmieniu (*Apol.* 24b). Również ten zarzut nie ma bezpośredniego związku ze zdradą, a jest raczej przejawem moralnej degeneracji.

⁵⁵ Przekonanie, że życie człowieka niegodziwego jest podłe, pojawia się w Platońskim *Gorgiaszu* w opozycji do tez Polosa i Kalliklesa, którzy wiążą szczęście z posiadaniem bezwzględnej władzy (por. zachwyty Polosa nad żywotem Archelaosa [471a]).

[18] A [może dopuściłem się tego], chcąc wesprzeć przyjaciół albo zaszkodzić wrogom⁵⁶? Są to bowiem powody, dla których można by się dopuścić zbrodni⁵⁷; dla mnie jednak wynik był przeciwny – wyrządziłem krzywdę przyjaciołom, wrogom pomogłem. Czyn więc nie przyniósł niczego dobrego. Nikt nie postępuje nikczemnie (πανουργεῖ) w pragnieniu, by samemu doznać zła⁵⁸.

[19] Pozostaje, że uczyniłem to, unikając jakiegoś strachu, trudu czy zagrożenia⁵⁹.

Nikt jednak nie mógłby powiedzieć, że któreś z nich mnie dotyczy. Z dwu bowiem następujących powodów wszyscy wszystko robią: albo dążąc do jakiegoś zysku (κέρδος τι), albo dla uniknięcia straty⁶⁰; a to, co z innych powodów czyni się nikczemnie (πανουργεῖται)**⁶¹ nie jest niejawnie, że wyrządziłbym krzywdę sobie samemu, gdybym to uczynił⁶².

⁵⁶ Pomaganie przyjaciołom i szkodenie wrogom jest dla Gorgiasza, jak pisze T. Buchheim (*Gorgias*, s. 179), „Rechtsprinzip” (por. DK 82 B 6). Zasada ta jest poddawana pod dyskusję u Platona. Pojawia się na początku rozmowy Sokratesa z Kefalosem w I ks. *Państwa* (332), potem zostaje skrytykowana (np. 335e) i znowu wykorzystana (375c). Wariacje na temat tej zasady zostają przedstawione w *Gorgiaszu* w podsumowaniu dyskusji z Polesem (480b): pomoc przyjaciołom polega na przyczynieniu się do tego, by ponieśli zasłużoną karę, gdyby zrobili coś złego, podczas gdy szkodenie wrogom polegałoby na pomocy w uniknięciu kary.

⁵⁷ Według T. Buchheima (*Gorgias*, s. 179) zasada wspomagania przyjaciół i szkodenia wrogom legitymizuje i tłumaczy niesprawiedliwość (por. 82 DK B 21), ponieważ daje prawo do działania niesprawiedliwego względem wrogów (por. tę samą myśl w *Dissoi logoi*, 3.6).

⁵⁸ Gorgiasz po raz kolejny nawiązuje do wątku motywów ludzkiego działania (por. wyżej par. 10, przypis 36, oraz par. 13, przypis 41), posługując się kategoriami dobra i zła. Zasada w tej postaci bardzo przypomina Sokratesową dewizę *nemo sua sponte peccat*.

⁵⁹ Jest to kolejne nawiązanie do bardzo ważnego w twórczości Gorgiasza wątku, jakim jest zagadnienie ludzkich stanów (πάθη), wpływ emocji na ludzkie działania oraz ogólnie: motywacji ludzkich działań. Wątek ten bardzo silnie zaznacza się w *Pochwale Heleny* w postaci nawiązań do możliwości wzbudzenia emocji przy pomocy słów, w szczególności poezji (8–9), do symptomów cielesnych powiązanych z emocjami (9), wątku *sympatheia* (9), wpływu emocji na zachowanie na przykładzie strasznych i przyjemnych obrazów wzrokowych (16–17).

⁶⁰ W paragrafie tym Gorgiasz podsumowuje rozważania z par. 13–19. Jest to rozwinięcie wątku motywów ludzkich działań. Wedle Gorgiasza rzeczy podłe robi się tylko dla korzyści lub z obawy przed stratą. Biorąc pod uwagę tę regułę, przypisywanie zdrady Palamedesowi jest niedorzeczne, ponieważ heros, dopuszczając się zdrady, niczego by nie zyskał, a przeciwnie: wszystko by stracił. Interesujące jest użycie przez Gorgiasza frazeologii związanej z handlem: zysku – straty i korzyści – szkody. Już wcześniej znalazła ona wyraz w zapowiedzi celu całej argumentacji w par. 13, w której Gorgiasz udowadnia, że nikt nie podejmuje działań „za darmo”, „bez zysku” (πρῶικα) (por. przypis 41). To przejaw nie tylko pewnej tradycji czy utartego przekonania, ale ogólnie – pragmatyzmu czy utylitaryzmu sofistyki. Jest to zasada obecna również w etyce Sokratesa, dla którego dobro jest związane z zyskiem indywidualnym (tzw. egoizm etyki sokratejskiej). Różnica, jak podkreśla Platon w *Gorgiaszu* czy I ks. *Państwa*, pomiędzy Sokratesowym a sofistycznym rozumieniem tej zasady, polega jednak na tym, że dla Polosa, Kalliklesa czy Trzymacha największy zysk osiąga się postępując niegodziwie, podczas gdy zdaniem Sokratesa żadne niegodziwe działanie zysku nie przynosi.

⁶¹ Wydaje się, że w tym miejscu konieczne jest przyjęcie lacuny (wbrew opinii T. Buchheima, *Gorgias*, s. 26). Tekst jest uzupełniany na różne sposoby (por. D. Spatharas, *Gorgias*, s. 245–6). Można tylko przypuszczać, że następowało tu wyjaśnienie motywacji człowieka w przypadku podjęcia przez niego złych działań.

⁶² Kolejny raz pojawia się tu zasada przypominająca sokratejską regułę *Nemo sua sponte peccat* (por. wyżej par. 13, przypis 41).

Gdybym zdradził Helladę, zdradziłbym samego siebie⁶³, rodziców, przyjaciół, dobre imię przodków, ojczyste świątynie, groby, ojczyznę – największą w Helladzie⁶⁴. To, co wszyscy cenią najwyżej, powierzyłbym krzywdzicielom⁶⁵.

[20] Rozważcie i to! Jak bardzo nie do życia byłoby dla mnie życie, gdybym to uczynił⁶⁶.

Dokąd bowiem miałbym się zwrócić? Czy do Hellady? Ponosząc karę z rąk skrzywdzonych? Kto spośród tych, którzy doznali zła, zaniechałby zemsty na mnie⁶⁷?

[Miałbym] zatem pozostać wśród barbarzyńców? Porzuciwszy wszystko, co największe, pozbawiony najpiękniejszej chwały, wiodąc żywot w najohydniejszej niesławie, przepaszczając wysiłki, które podejmowałem dla cnoty wcześniej w życiu⁶⁸? I to sam, [miałbym popełnić to], co najwstrętniejsze dla męża: unieszczęśliwić siebie samego⁶⁹!

[21] Jednak nie ufano by mi również wśród barbarzyńców. Jak bowiem [mogliby mi zaufać] ci, którzy wiedzieliby, że dopuściłem się tego czynu najbardziej podważającego zaufanie, że wydałem przyjaciół wrogom.

Życie tego, kto pozbawiony jest zaufania, niewarte życia⁷⁰!

Gdyby ktoś stracił pieniądze, <albo> został pozbawiony władzy tyrańca, albo uciekł z ojczyzny, mógłby to odzyskać. Straconego zaufania odzyskać już by nie mógł!

Że więc zdradzić Helladę ani nie chciałem <mogąc, ani nie mogłem chcąc>, wynika z wypowiedzianych przeze mnie słów.

[22] Po tych słowach chcę zwrócić się do oskarżyciela⁷¹.

Czemu właściwie wierząc, będąc kimś tak znamienitym, oskarżasz kogoś tak znamienitego? Warto bowiem dowiedzieć się, kim będąc, mówisz takie rzeczy niczym niegodny niegodnemu.

⁶³ Jest to kolejny przejaw zainteresowania stanami psychologicznymi.

⁶⁴ Palamedes ponownie przedstawia wyliczenie dóbr (por. wyżej przypisy 14; 42, 44). Wzmianka o ojczyźnie, największej w Helladzie, jest jednym z przejawów realiów ateńskich przewijających się w mowie. Ojczyzna i rodzice w gronie dóbr wymienieni już zostali w par. 3 (przypis 14); chęć niesienia pomocy przyjacielom jako zasada moralna – w par. 18.

⁶⁵ Tekst mowy jest niejasny: wbrew H. Dielsowi czy T. Buchheimowi przyjmuję τοῖς ἀδικήσασιν (krzywdzącym) a nie τοῖς ἀδικηθεῖσιν (skrzywdzonym).

⁶⁶ To kolejny (4. w mowie) argument oparty na schemacie ustępstwa (por. par. 7, przypis 27). Tu i w par. 21 pojawia się zbliżona konstrukcja ἀβιωτός ἦν ὁ βίος μοι πράξαντι ταῦτα, potem (w par. 21) βίος δὲ οὐ βιωτός πιστεῶς ἐστειρημένω. Konstrukcja ta przypomina zwrot, którym posługuje się Sokrates w *Obronie*: ὁ δὲ ἀνεξέτατος βίος οὐ βιωτός ἀνθρώπω (*Apol.*, 38a) i stanowi jedno z wielu podobieństw zachodzących pomiędzy obiema mowami.

⁶⁷ Całkowicie odmienna koncepcja sprawiedliwości, wbrew tradycji odrzucająca zemstę jako akt sprawiedliwości, przedstawiona zostaje w platońskim *Gorgiaszu* w rozmowach z Polesem i Kalliklosem.

⁶⁸ Również Sokrates odrzuca możliwość wygnania (*Apol.*, 37c–e).

⁶⁹ Por. Sokratesową zasadę *Nemo sua sponte peccat* (por. wyżej par. 13, przypis 41).

⁷⁰ Por. przypis 66. Podobieństwo tych zwrotów w *Obronie Palamedesa* i *Obronie Sokratesa* jest różnie interpretowane. Zarówno dla Gorgiasza, jak i Sokratesa życie nie jest wartością najwyższą. Jednak J. A. Coulter (*The Relation*, s. 294) uważa, że w *Obronie Sokratesa* jest to „wyzwanie i poprawka” w odniesieniu do wypowiedzi Gorgiasza. Warto zwrócić uwagę, że przekonanie, iż samo życie nie jest najwyższą wartością, odgrywa wielką rolę w argumentacji Sokratesa w rozmowie z Kalliklosem w *Gorgiaszu* (np. 512d–e; 522d–e).

⁷¹ Zwrot do oskarżyciela również w: Plat., *Apol.*, 12 nn. i Xen., *Apol.*, 19 nn.

Czy oskarżasz mnie dokładnie wiedząc, czy mniemając⁷²?

Jeśli wiedząc, to wiesz, gdyż widziałeś albo byłeś współnikiem, albo dowiedziałeś się od <wspólnika>⁷³.

Jeśli widziałeś, wskaż wszystkim <sposób>⁷⁴, miejsce, czas, kiedy, gdzie, jak zobaczyłeś⁷⁵!

Jeśli byłeś współnikiem, {jeden}⁷⁶ podlegasz tym samym oskarżeniom.

Jeśli słyszałeś od współnika, kim on jest? Niech przybędzie, zjawi się, niech świadczy! Poświadczony oskarżenie będzie dzięki temu bardziej wiarygodne⁷⁷.

Jednak żaden z nas jak dotąd nie przedstawił świadka!

[23] Powiesz może, że równym jest, gdy ty nie przedstawiasz świadków, jak mówisz, wydarzeń, które się wydarzyły, a ja tych, które się nie wydarzyły. Jedno nie jest jednak równe drugiemu; nie można bowiem świadczyć o tym, co się nie wydarzyło (τὰ μὲν γὰρ ἀγένητά)⁷⁸, natomiast o tym, co się wydarzyło, nie tylko nie jest niemożliwe, lecz nawet łatwo, a nie tylko łatwo, lecz <i jest konieczne>⁷⁹.

⁷² To kolejny przejaw antytezy wiedzy i mniemania (por. wyżej par. 3, przypis 12). Nie-wiedza Odyseusza została wykazana już w par. 5 (przypis 22). Palamedes, zwracając się do sędziów, odrzucił tam roszczenia Odyseusza posługując się argumentem: skoro Palamedes posiada wiedzę, a twierdzenia Palamedesa i Odyseusza są sprzeczne, to teza Odyseusza nie jest prawdziwa. Zatem nie może on dysponować wiedzą, ale opiera się na mniemaniu. Teraz Palamedes zwraca się do samego oskarżyciela, dowodząc, że opiera się on w swym oskarżeniu tylko na mniemaniu (22–26).

⁷³ Rozwinięty zostaje w tym miejscu wątek zaznaczony w par. 5 (przypis 21): Palamedes wie, Odyseusz nie może wiedzieć. Warto zwrócić uwagę na trzy źródła wiedzy wskazywane tu przez Palamedesa: naoczność, współudział, informację od świadka. Dwa pierwsze odpowiadają temu, co nazwaliśmy wyżej wiedzą bezpośrednią (przypis 21), trzecie jest poznaniem pośrednim opartym na słowach osoby, która uczestniczyła w zdarzeniu. W tym miejscu poznanie przy pomocy słów stawiane jest przez Gorgiasza na równi z poznaniem bezpośrednim, chociaż w świetle III tezy traktatu *O niebycie* i wywodów w *Pochwale Heleny* winno być to świadectwo niższej rangi. Dwa pierwsze sposoby czerpią swoje potwierdzenie z empirii. Por. polemikę Platona z Gorgiaszem w dialogu *Gorgiasz*, w postaci zawartej w dialogu krytyki poznania opartego na doświadczeniu (Z. Nerczuk, *Sztuka a prawda*, s. 128–139).

⁷⁴ Add. Blass.

⁷⁵ T. Buchheim (*Gorgias*, s. 180) zauważa, że wszystkie te określenia mogą być odnalezione wśród kategorii Arystotelesa (*Cat.*, IV 1b nn.). Trudno jednak stwierdzić jakiś jednoznaczny związek, chociaż warto pamiętać o tym, że Arystoteles cytuje Polosa, ucznia Gorgiasza, i jego empiryczną tezę na początku *Metafizyki* (981a4).

⁷⁶ Przyjmuję εἷς (jesteś) zamiast εἷς (jeden).

⁷⁷ Por. motyw świadectwa w par. 15 (przypis 50).

⁷⁸ Jest to kolejne nawiązanie do tezy Parmenidesa, wedle której nie można posiadać wiedzy o niebycie, czyli o tym, co nie jest (por. przypis 22). Por. występowanie terminu ἀγένητον w przypisywanym Arystotelesowi traktacie MXG, w którego ostatniej części parafrazowany jest traktat Gorgiasza *O niebycie*, oraz u Sekstusa w drugiej zachowanej parafrazie traktatu (AM VII 69).

⁷⁹ Por. argumentację w par. 5 (przypis 22). Ten argument zostaje tu powtórzony i rozwinięty.

Jednak⁸⁰ ty <nie tylko>⁸¹ nie jesteś w stanie znaleźć świadków, lecz nawet fałszywych świadków, podczas gdy ja w ogóle nie mam możliwości znalezienia ani jednych, ani drugich⁸².

[24] Jasne jest, że nie posiadasz wiedzy o tym, o co mnie oskarżasz.

Pozostaje, że mniemasz <nie>⁸³ wiedząc⁸⁴.

Dalej, najczelniejszy ze wszystkich ludzi, ufając mniemaniu, rzeczy całkowicie niegodnej zaufania, nie znając prawdy, masz czelność nastawać na życie męża!?

Masz wiedzę o kimś, kto dopuścił się takiego czynu?

Wszystkim jest wspólne mniemać o wszystkim⁸⁵ i w tym nie jesteś mądrzejszy od innych. Lecz ani nie należy ufać mniemającym, lecz tym, którzy wiedzą, ani też nie [należy] uważać mniemania za godniejsze zaufania od prawdy, a przeciwnie – prawdę od mniemania⁸⁶.

⁸⁰ Add. Diels.

⁸¹ Add. Diels.

⁸² Odyseusz nie może znaleźć świadków prawdziwych ani fałszywych, chociaż twierdzi, że zdrada miała miejsce (a zatem znalezienie świadka jest logicznie możliwe). Palamedes natomiast z konieczności nie może znaleźć ani świadka prawdziwego (bo musiałby on świadczyć o czymś, co nie miało miejsca), ani świadka fałszywego, potwierdzającego nieprawdę: można się domyślać, że ze względu na to, iż, zgodnie z tezą Parmenidesa powtórzoną przez Gorgiasza w traktacie, o czymś, co się w ogóle nie wydarzyło, nie można świadczyć ani prawdziwie, ani fałszywie (por. przypisy 22; 78; 79).

⁸³ Add. Sauppe.

⁸⁴ Tak silnie zaznaczające się w mowie przeciwstawienie wiedzy i mniemania (por. przypisy 12 i 22) znajduje teraz swoje rozwinięcie w postaci krytyki *doksa* i działania podjętego na jej podstawie. Warto zwrócić uwagę na to, że motyw zawiści czy niechęci, jako źródła Odyseuszowego oskarżenia, jest w *Obronie Palamedesa* zmarginalizowany (złe intencje Odyseusza wzmiankowane są tylko w par. 27, ale Palamedes nie chce opierać obrony na oskarżeniu Odyseusza). Gorgiasz przenosi dyskusję w sferę poznania, wkładając w usta Palamedesa sugestię, że Odyseusz przejawia dobrą wolę, a oskarżenie jest wyłącznie wynikiem zawierzenia błędnemu mniemaniu! Jest to więc zarzut nie natury moralnej, ale epistemologicznej. Warto zwrócić uwagę, że krytyka mniemania przedstawiona w tym paragrafie, znajduje rozwinięcie w Platońskim *Gorgiaszu*. Deklaracje Gorgiasza w *Obronie Palamedesa* kontrastują bowiem ze słowami wypowiedzianymi przez retora w dialogu, w których chwali on retorykę jako sztukę wytwarzania wiary i mniemania. Platon zarzuca w ten sposób Gorgiaszowi odstępowanie od głoszonych przez siebie reguł, a zatem odstąpienie w swej praktyce retorycznej od dążenia do prawdy i oparcia się na wiedzy, które tak silnie zaznaczają się w *Obronie Palamedesa*, na rzecz wzbudzania przekonania i posługiwania się namową nie opartą na wiedzy.

⁸⁵ Jest to paragraf paralelny do krytyki mniemania zawartej w *Pochwale Heleny* (11), w której przedstawione zostaje przekonanie o ludzkich ograniczeniach poznawczych („dlatego większość w większości spraw przydaje duszy mniemania w roli doradcy”). Radykalizm tej tezy, przypominający radykalizm tezy Ksenofanesa (DK 21 B 34) czy II tezy traktatu Gorgiasza *O niebycie*, ma raczej wymiar retoryczny. Palamedes nie głosi przecieź w mowie poglądu, że wiedza w ogóle nie jest możliwa do zdobycia (por. wyżej par. 22). Wskazuje tylko na trudność przekazania prawdy o zdarzeniu przy pomocy słowa.

⁸⁶ To ogromnie ważna deklaracja Gorgiasza z perspektywy dyskusji w Platońskim dialogu *Gorgiasz*. Przedstawiony w *Obronie Palamedesa* postulat zawierzenia tym, którzy wiedzą, a nie tym, którzy tylko mniemają, zostaje tam przytoczony przeciwko retorowi (459b–c). Sokrates sugeruje w dialogu, że koncepcja Gorgiasza dopuszcza sytuację, w której – retor pozbawiony

[25] Oskarżasz zaś mnie wypowiedzianymi słowy o dwa największe przeciwieństwa – mądrość i szaleństwo, które nie mogą przysługiwać temu samemu człowiekowi⁸⁷.

Gdy więc mówisz, że jestem biegły w sztukach, utalentowany i pomysłowy⁸⁸, stawiasz zarzut mądrości⁸⁹, gdy zaś mówisz, że zdradziłem Helladę, szaleństwa; szaleństwem jest bowiem zabierać się za dzieła niemożliwe do realizacji⁹⁰, nieprzynoszące pożytku⁹¹, szpetne, którymi zaszkodzi się przyjacielom, pomoże wrogom⁹², uczyni się własne życie niegodziwym i błędnym (σφαλερόν)⁹³.

Jak zatem można ufać człowiekowi, który, wygłaszając tę samą mowę do tych samych ludzi o tych samych sprawach, mówi rzeczy całkowicie przeciwne⁹⁴?

wiedzy – tworzy wrażenie większej wiarygodności wypowiedzi od tych, którzy wiedzą dysponują. Można się domyślać, że wedle Platona praktyka retoryczna Gorgiasza sprzeciwia się jego własnym deklaracjom i przestrogom. Warto odnieść tę deklarację do stanowiska Sokratesa w *Obronie Sokratesa*. I Platon, i Gorgiasz przyznają tę samą wartość prawdzie: jednak podczas gdy Gorgiaszowy Palamedes nie wierzy w to, że sama prawda może zapewnić powodzenie w sądzie (por. par. 4, przypis 19), to Platoński Sokrates w *Obronie* manifestuje swoje całkowite oparcie się na prawdzie (*Apol.*, 17a–18a)!

⁸⁷ Argument oparty na opozycji szaleństwa i rozumu występuje również w *Pochwale Heleny* (15–19) na przykładzie szału miłosnego, który pchnął Helenę do działania wbrew prawu i rozumowi. Gorgiasz wskazuje tam, że szaleństwo jest chorobą, czymś, co powoduje działania niezgodne z rozumem i, co za tym idzie, własnym dobrem. Takie rozumienie szaleństwa zostaje również przedstawione w *Obronie Palamedesa* (par. 25, przypis 93) nie tylko jako tego, co wyklucza się z rozumem, ale prowadzi również do działania niekorzystnego, niezgodnego z własnym dobrem. Por. Sokratesową zasadę *Nemo sua sponte peccat* (por. wyżej par. 13, przypis 41).

⁸⁸ Por. niżej par. 30–32, w których Palamedes obszerniej przypomina sędziom o swoich dokonaniach. T. Buchheim (*Gorgias*, s. 180) uważa, że epitety, które w tym miejscu padają, są szczególnie związane z sofistyką, i odsyła do Platońskiej *Uczt* (203d), gdzie odniesione zostają do Erosa.

⁸⁹ Można się domyślać, że jest to odpowiedź na pojawiający się w oskarżeniu Odyseusza zarzut „mądrości” czy raczej „przebiegłości” Palamedesa. Por. Platońską *Obronę Sokratesa* (18b–23b), gdzie Sokrates poświęca dużo miejsca obronie przed stawianym mu zarzutem „mądrości”.

⁹⁰ Por. argumentację w par. 6–12 (nie był w stanie, choćby chciał).

⁹¹ Por. par. 13–21 (mogąc, nie chciał).

⁹² Teza ta pojawiła się już wyżej w par. 18 (por. przypis 56).

⁹³ Por. wyrażenie w *Pochwale Heleny* (11): ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος οὖσα. Teraz w zbliżonym kontekście: życie oparte na mniemaniu jest narażone na błąd, niepewne (σφαλερός). Z szaleństwem (μωρία) – podobnie jak w *Pochwale Heleny* (por. wyżej przypis 87) – jest zatem wiązane przez Gorgiasza działanie niekorzystne, generujące skutki nieprzynoszące korzyści, ale stratę. Jest to aplikacja zasady z par. 19 (przypis 60), w którym mowa jest o wszelkich ludzkich działaniach motywowanych albo dążeniem do zysku, albo uniknięciem straty! Zasada zysku w argumentacji Palamedesa okazuje się zatem wyznaczać działanie racjonalne, a postępowanie wbrew korzyści oznacza szaleństwo. Mądrość – racjonalność polega na działaniu dla własnego dobra, podczas gdy szaleństwo prowadzi do zachowań wbrew własnemu interesowi, czyli przeciw sobie! Jest to teza w gruncie rzeczy sokratejska (por. przypis 95). Wątek korzyści i sukcesu jest bardzo mocno podkreślany przez Platona w jego przedstawieniach sofistów: Polosa, Kalliklesa czy Trzymacha. Odzwierciedla to pewnie historyczny rys myśli sofistycznej zorientowanej na pożytek i sukces.

⁹⁴ Por. ten sam zarzut w *Obronie Sokratesa* (27a). Zdanie Palamedesa brzmi jak krytyka związanej z sofistami metody antylogicznej, polegającej na głoszeniu dwu sprzecznych twierdzeń o tej samej rzeczy. Metoda ta była bardzo mocno krytykowana w literaturze tego okresu

[26] A od ciebie chciałbym dowiedzieć się, czy ludźmi mądrymi nazywasz głupców czy rozsądnych.

Jeśli głupców, wywód to nowy, ale nieprawdziwy; jeśli zaś rozsądnych, to nie wypada, by rozsądni popełniali największe występki i wybierali zło zamiast posiadanego dobra.

Jeśli więc jestem mądry, to nie popełniłem występkę, jeśli popełniłem, to nie jestem mądry⁹⁵.

A zatem w obydwu wypadkach myliłbyś się⁹⁶.

[27] Chociaż mogę, nie chcę występować z oskarżeniem przeciwko tobie, który dokonałeś licznych i wielkich czynów, niegdyś i teraz; nie <chcę> bowiem uwalniać się od tego oskarżenia wyliczaniem twoich czynów złych, lecz moich dobrych⁹⁷.

Tyle chciałem ci powiedzieć.

[28] Wam, sędziowie, chciałbym rzec o sobie słowa budzące zawiść, ale prawdziwe, które, chociaż nie przystoją komuś <nie>⁹⁸ oskarżanemu, stosowne [są] dla kogoś oskarżanego.

Do was należy bowiem rachuba i ocena mojego dotychczasowego życia. Proszę więc was, gdy przypomnę wam o jakimś uczynionym przeze mnie dobru, by nikt [z was] pod wpływem moich słów nie doznał uczucia zawiści, lecz by uznał za konieczne⁹⁹, że, oskarżony o fałszywe czyny straszne, mówię o prawdziwych czynach dobrych¹⁰⁰, chociaż je znacie¹⁰¹.

Tym [sprawicie] mi największą przyjemność.

[29] Pierwsze, drugie i najważniejsze [jest to, że] zawsze, od początku do końca, moje minione życie było nienaganne, wolne od wszelkiej winy. Nikt bowiem nie mógłby prawdziwie obwinić mnie wobec was o żadne zło. Nawet sam oskarżyciel nie przedstawił żadnego dowodu na to, co powiedział¹⁰². W ten sposób jego mowa ma moc zniewagi nie popartej argumentacją¹⁰³.

(por. Z. Nerczuk, *Metoda „dwu mów” w świetle świadectw przedplatońskich*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 10 [45] 2012, s. 37–50) i postrzegana jako przejaw sofistycznej amoralności. W tym samym etycznym duchu krytykę takiego postępowania przedstawia Palamedes.

⁹⁵ Po raz kolejny cały ten wywód budzi skojarzenia z sokratejską dewizą *Nemo sua sponte peccat* (por. par. 13 przypis 41). G. Calogero (*Gorgias*, s. 14–15) zestawia ten fragment z *Apol.*, 25d i podkreśla, że „passage, even taken by itself, is completely Socratic in its content”.

⁹⁶ Por. zbliżone wyrażenie w Platońskiej *Obronie Sokratesa* (*Apol.*, 26a): ὥστε σὺ γε καὶ ἀμφοτέρω ψεύδεις.

⁹⁷ To jedyne miejsce w mowie, w którym Palamedes zdecydowanie wskazuje na złe intencje Odyseusza (por. przypis 84).

⁹⁸ Add. Blass.

⁹⁹ T. Buchheim (*Gorgias*, s. 181) uważa, że tak silne akcentowanie konieczności przez Palamedesa jest wynikiem „Zwang der Lage”: παροῦσα ἀνάγκη (4), παρὼν καιρὸς ἡνάγκασε (32) czy τὸ δέον (6).

¹⁰⁰ Jest to charakterystyczne dla Parmenidesowego i Platońskiego myślenia utożsamienie prawdziwości z realnością i fałszu z tym, co nierzeczywiste.

¹⁰¹ Palamedes już wcześniej zaznaczał, że sędziowie dobrze znają jego życie (por. par. 15, przypis 51).

¹⁰² Odyseusz nie przedstawił świadków, chociaż, gdyby oskarżenie było prawdziwe, miałby taką możliwość (por. argumentacja w par. 22 i 23).

¹⁰³ Palamedes sugeruje ponownie (por. przypis 97) złe intencje Odyseusza, określając oskarżenie niepoparte argumentem mianem „obmowy”.

[30] Mógłbym powiedzieć, a mówiąc nie kłamałbym, ani nie zostałbym odparty, że jestem nie tylko wolny od jakiegokolwiek winy, lecz jestem wielkim dobroczyńcą waszym i Hellenów, i wszystkich ludzi, nie tylko nam współczesnych, ale <i> potomnych¹⁰⁴.

Kto bowiem uczynił życie ludzkie dostatnym z niedostatniego i pełnym ładu z bezładnego¹⁰⁵, wynajdując szyki wojenne – najważniejsze w odniesieniu sukcesu, spisane prawa – strażników sprawiedliwości¹⁰⁶, pismo – narzędzie dla pamięci¹⁰⁷, miary i wagi – wygodnych pośredników w wymianach¹⁰⁸, liczbę – strażnika pieniędzy, sygnały

¹⁰⁴ Palamedes sięga tu po argument wykraczający ponad zwyczajowy podział na Greków i barbarzyńców i oznajmia, że jest dobroczyńcą wszystkich ludzi. Por. *Obronę Sokratesa* (30c), w której Sokrates twierdzi, że jest dobroczyńcą Ateńczyków. Na temat motywu przywoływania przez mówcę zasług por. R. Turasiewicz, *Uwagi nad topos eugeneias u mówców attyckich*, „Eos” LV (1965), s. 260–270.

¹⁰⁵ Wyliczone w tym miejscu wynalazki Palamedesa są szczególnie ważne w działalności sofistów, zakreślając szerokie pole ich zainteresowań – od zagadnienia rozwoju kultury, przez prawodawstwo, strategię, literaturę (pismo) po problem *techné* (wraz z podstawową dla niego kwestią „liczby, miary i wagi”). Palamedes wskazuje na dostatek i porządek jako na dwa główne elementy zmiany związanej z rozwojem kultury. Dostatek powiązany jest z kategorią zysku i korzyści, tak silnie obecną w mowie Palamedesa. Drugi z terminów, κόσμος (porządek, ład), pojawia się w *Pochwale Heleny* (I) w znaczeniu tego, co stanowi „ozdobę” ludzi, ciała, duszy, czynu i mowy. Sam termin jest w tym okresie kojarzony z postępem i rozwojem, który dokonuje się poprzez przejście od tego, co bezładne, do tego, co uporządkowane. Z pojęciem tym blisko związany jest wątek *techné* (wraz z nieodzownymi dla *technai* kategoriami liczby, miary i wagi) jako elementu kulturotwórczego (por. przypis 108). Termin *kosmos* oraz jego przeciwieństwo, *akosmia*, odgrywa ważną rolę w argumentacji Platńskiej, zawartej w dyskusji toczącej się między Sokratesem a Kalliklosem 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* oraz *Obrony Palamedesa*.

¹⁰⁶ Świadectwem zainteresowania sofistów prawodawstwem jest powierzenie Protagorasowi przez Peryklesa zadania ułożenia praw dla zakładanej kolonii Thurioi (DK 80 A 1). Ze względu na tę aktywność prawodawczą sofistów Sokrates w *Gorgiaszu* określa ironicznie sofistykę jako *eidolon* prawodawstwa (465c).

¹⁰⁷ Platon nawiązuje do tego zdania w opowieści o Teucie i Tamuzie w dialogu *Fajdros* (274c–275b), przedstawiając krytykę pisma (na ten temat por. J. Derrida, *Farmakon*, w: *Pismo filozofii*, przeł. K. Matuszewski, Kraków 1993, s. 43–69). Uważa się, że wątek Platńskiej krytyki pisma stanowi reakcję na zmianę kulturową w postaci przejścia od oralności do retoryki, która dokonała się w tym czasie (Por. E. Havelock, *Preface to Plato*, Oxford 1963; krytyka poglądów E. Havelocka w: J. Halverson, *Havelock on Greek Orality and Literacy*, „Journal of the History of Ideas”, 53, 1 (1992), s. 148–163 oraz: C. G. Thomas and E. K. Webb, *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).

¹⁰⁸ Kategorie miary i wagi (wraz z wymienioną poniżej kategorią liczby) związane są z ogromnie ważnym dla sofistyki zagadnieniem *techné* (por. R. Heinimann, *Mass-Gewicht-Zahl*, „Museum Helveticum” 32 [1975], s. 183–196 oraz *Eine vorplatonische Theorie der TEXNH*, „Museum Helveticum” 18 [1961], s. 127–169). Element wymiany, związany z zyskiem i korzyścią, który stanowi dla sofistów jeden z elementów postępu cywilizacyjnego, dla Platona jest jednym z motywów krytyki, jakiej poddaje sofistykę (por. np. podziały w *Sofistcie*, w których wielokrotnie wiąże się sofistykę z zarobkiem, handlem, sprzedażą etc.).

ogniowe – najwspanialszych i najszybszych posłańców, warcaby – beztroską rozrywkę wolnego czasu?

Po co jednak przypominam wam o tym wszystkim?

[31] Wyjaśniam, że wspominam o tych rzeczach, przedstawiając je jako znak, że nie mam nic wspólnego z czynami wstrętnymi i złymi. Kto bowiem oddaje się pierwszemu, nie może oddawać się drugiem¹⁰⁹.

Sądzę zaś, że jeśli sam w żaden sposób was nie krzywdzę, to i przez was nie powiniennem zostać skrzywdzony¹¹⁰.

[32] Ani też z powodu innych zajęć nie zasługuję na nic złego, czy to ze strony młodszych, czy to starszych.

Starszym bowiem nie przysparzam trosk, młodszemu jestem pomocny, nie zazdroszcząc tym, którym się powodzi, współczując tym, którym się nie powiodło. Nie pogardzam ubóstwem, nie przedkładam bogactwa nad cnotę, lecz cnotę nad bogactwo¹¹¹. Nie jestem nieprzydatny w radzie ani gnuśny w bitwach, spełniając rozkazy, będąc posłuszny dowódcom¹¹².

Lecz nie moja to rzecz chwalić siebie samego; obecna sytuacja (παρὸν καὶ τὸς)¹¹³ zmusiła, bym bronił się na różne sposoby, skoro jestem oskarżany o takie rzeczy.

[33] Pozostaje, bym skierował mowę o was do was, a gdy ją wypowiem, zakończę obronę.

Pląc i błaganie, i przywoływanie przyjaciół [jest] przydatne, gdy tłum wydaje wyrok¹¹⁴. Gdy staje się przed wami, którzy pierwszymi jesteście z Hellenów i za takich

¹⁰⁹ Wątek rozłączności dobra i zła brzmi bardzo sokratejsko.

¹¹⁰ Jest to kolejna zasada etyczna o charakterze ogólnym przedstawiana przez Palamedesa. T. Buchheim (*Gorgias*, s. 181) uważa, że to kolejny przejaw „Universalgesetzes der Entsprechung”, i wskazuje na krytykę tej zasady u Platona (np. *Państwo*, 359 nn). D. Spatharas (*Gorgias*, s. 261) wskazuje na obecność tej zasady w *Pochwale Heleny* (7) i w *Mowie pogrzebowej* (DK 82 B 6).

¹¹¹ Wątek cnoty, o którym wiemy, że stanowił ważny przedmiot zainteresowań Gorgiasza (por. przypis 43), nie jest rozwijany szerzej w *Obronie Palamedesa*.

¹¹² Palamedes wskazuje tu na swoje zalety, które mogą stanowić zaprzeczenie głównych wad wiązanych z sofistami. Przypisuje sobie szacunek dla tradycji moralnej (szacunek dla starszych, pomoc młodszemu, wyższość cnoty nad pieniędzmi, troska o męstwo), a unika wiązanej z „nową modą” zniewieściałości i przeintelektualizowania (por. ideały tzw. nowej paidei i zarzuty wobec niej, jakie przedstawia Arystofanes w *Chmurach* (985 nn.). Zestaw zalet wyliczanych przez Palamedesa w pewnej mierze pokrywa się również z opisem zalet Ateńczyków z Mowy Peryklesa w II ks. *Wojny peloponeskiej* Tukidydesa (II 35–46).

¹¹³ *Kairos* jest kategorią retoryczną, przypisywaną Gorgiaszowi, oznaczającą umiejętność dostosowania mowy do okoliczności. D. Spatharas (*Gorgias*, s. 216) uważa za prawdopodobne, że Gorgiasz napisał traktat kategorii tej poświęcony.

¹¹⁴ Dążenie do wzbudzenia litości w sędziach jest podstawowym zabiegiem wielu mów sądowych tego okresu. W *Pochwale Heleny* (8) Gorgiasz wskazuje na zabieg wzmaganie litości jako na jeden z najważniejszych argumentów za wielką mocą słowa. O popularności tego zabiegu świadczy uwaga Platona o Trazymachu (Plat., *Phaedr.* 267c, DK 85 B 6): „Ale mistrzem w lamentach i jękach przed sądem, w artystycznym wywlekaniu starości i ubóstwa, w tym celował ten atleta z Chaldedonu. 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, s. 107–108). Świadoma rezygnacja z tego zabiegu ma miejsce również w Platońskiej *Obronie Sokratesa* (34c). Przykłady wzbudzania litości w litera-

jesteście uważani, nie wolno przekonywać was powołując się na przyjaciół ani błaganiami czy płaczem, lecz powinienem uwolnić się od tego oskarżenia metodą w oczywisty sposób sprawiedliwą: pouczając o prawdzie, a nie tworząc złudę (διδάξαντα τάληθες, οὐκ ἀπατήσαντα)¹¹⁵.

[34] Wy zaś nie powinniście baczyć bardziej na słowa niż na czyny¹¹⁶ ani przedkładać oskarżeń nad argumenty obrotne, ani uważać krótkiego czasu za mądrzejszego sędziego niż czas długi¹¹⁷, ani obmowę za wiarygodniejszą od doświadczenia (τῆς πείρας πιστοτέραν)¹¹⁸.

Dobrzy mężowie najbardziej powinni wystrzegać się popełniania błędów, a tym bardziej nieuleczalnych niż uleczalnych¹¹⁹; dla przezornych to wykonalne (προνοήσασσι μὲν

turze tego okresu przedstawia R. Turasiewicz, *Czynnik litości w sądach ateńskich*, „Meander”, 20 (1965), s. 35–41.

¹¹⁵ Por. Platon, *Gorg.* 454e–455a. Platon wykorzystuje to rozróżnienie w dialogu, w którym Gorgiasz przystaje na zaproponowany przez Sokratesa podział namowy (πειθῶ) na dwa rodzaje: „namowę nauczającą” (πειθῶ διδασκαλική) i „namowę przekonującą” (πειθῶ πιστευτική). Gorgiasz przyznaje w dialogu, że retoryka posługuje się namową prowadzącą do wytworzenia wiary, a zatem mniemania, które może być prawdziwe lub fałszywe. Mimo pewnej odpowiedniości obu rozróżnień zgoda Gorgiasza w Platońskim dialogu na to, że jego retoryka sprzyja wywoływaniu πειθῶ πιστευτική, a nie πειθῶ διδασκαλική, nie jest zgodna z deklaracją Palamedesa, optującego za prawdziwością mowy. Rację wydaje się mieć tutaj J. A. Coulter (*The Relation*, s. 287), który określa to jako nadmierne uproszczenie rozróżnienia, które znajdujemy w *Obronie Palamedesa* „and a consequent misrepresentation of his attitude toward the use of the truth itself” (por. Z. Nerczuk, *Sztuka a prawda*, s. 72–78). Do rozróżnienia pomiędzy nauczaniem a wytwarzaniem przekonań dających wiarę Platon powraca w *Fajdrosie* (277e8–9), w którym Sokrates mówi o mowach napisanych „bez rozgarnienia i bez nauki, byle tylko działać na dusze” (ἀνευ ἀνακρίσεως καὶ διδασχῆς πειθοῦς ἕνεκα). W *Teajtecie* (201a8) ponadto czytamy, że mówcy „wywołują sądy ludzkie a nie uczą nikogo. Wywołują sądy, jakie chcą” (πειθοῦσιν οὐ διδάσκοντες ἀλλὰ δοξάζειν ποιούντες ἃ ἂν βούλωνται, przeł. W. Witwicki). Rozróżnienie między nauczaniem a przekonywaniem ponownie pojawia się w *Polityku* (304c10), gdzie Obcy z Elei określa sferę retoryki jako „zdolność nakłaniania mas i tłumów z pomocą opowiadania baśni, ale nie z pomocą nauczania” (τὸ πειστικὸν ... πλήθος τε καὶ ὄχλον διὰ μυθολογίας ἀλλὰ μὴ διὰ διδασχῆς, przeł. W. Witwicki).

¹¹⁶ Przeciwwstawienie czynów i słów występuje już na początku mowy (przypis 25). Odyseusz może opierać się tylko na słowach, podczas gdy za Palamedesem świadczą czyny (por. par. 29–32). Argument z *erga* przeciwstawianych *logoi*, bardzo popularny w literaturze tego okresu, pojawia się również w Platońskiej *Obronie Sokratesa* (*Apol.*, 32a–e).

¹¹⁷ Zarzut pośpiechu i niemożności rzetelnego omówienia problemu (problem „krótkiego czasu”) jest wielokrotnie podnoszony przez Platona w odniesieniu do retoryki sądowej, której Platon przeciwstawia wolną od pośpiechu i zmierzającą do gruntownego rozpatrzenia problemu metodę dialektyczną (por. *Gorgiasz*, 455a; *Teajtet*, 172d; *Obrona Sokratesa*, 19 i 37a–b).

¹¹⁸ Obmowie (διὰβολή), która oznacza tylko słowa oskarżenia pozbawione dowodu, przeciwstawiane jest „doświadczenie” (πειρα), bliskie czy tożsame wiedzy, której źródłem jest autopsja lub świadectwo innych, jak to definiuje Palamedes (w par. 22). To zaufanie do zmysłów wyraźnie zaznacza się u Gorgiasza i sofistów w ogóle (por. przypis 21), czego dowodem jest krytyka tej koncepcji poznania w Platońskim *Gorgiaszu* oraz *Teajtecie*.

¹¹⁹ Kategorie chorób uleczalnych i nieuleczalnych mogą stanowić nawiązanie do medycznych zainteresowań Gorgiasza, które widoczne są w *Pochwale Heleny* (9; 14). Por. Z. Nerczuk, *Pochwała Heleny*, s. 33, przypis 57.

δυνατά), ale dla myślą późnionych nieodwracalne (μετανοήσασσι δὲ ἀνίατα)¹²⁰. Do takich zaś należy, gdy mężowie o męża życiu i śmierci rozstrzygają, jak to teraz ma miejsce.

[35] Gdyby więc prawda o czynach poprzez słowa stawała się dla słuchających przejrzysta <i>jawna, łatwo byłoby wydać wyrok na podstawie tego, co powiedziano¹²¹.

Skoro jednak tak nie jest, otoczcie moje ciało opieką, poświęćcie więcej czasu¹²², wydajcie wyrok zgodny z prawdą!

Przed wami bowiem wielkie niebezpieczeństwo, jeśli okażecie się niesprawiedliwi, stracie jedno miano, a zyskacie inne. Dla dobrych mężów bardziej godna wyboru śmierć od złego imienia¹²³. Jest ona bowiem kresem życia, to drugie życia chorobą.

[36] Jeśli zaś zabijecie mnie niesprawiedliwie, to wszystkim będzie to jawne. <Nie> jestem bowiem kimś nieznanym, wasza niegodziwość będzie znana i jawna wszystkim Hellenom. To wy ściągniecie na siebie zewsząd jawny zarzut niesprawiedliwości – nie oskarżyciel; od was bowiem zależy wynik procesu. Nie może być większego błędu od tego!

Wydając niesprawiedliwy wyrok, skrzywdzicie nie tylko mnie i moich rodziców, lecz zrozumiecie sami, że popełniliście straszny, bezbożny, niesprawiedliwy, gwałcący prawo czyn, zabijając współtowarzysza broni, potrzebnego wam, dobroczyńcę Hellady, Hellenowie Helleną, nie udowodniwszy żadnej jawnej niesprawiedliwości ani wiarygodnej winy¹²⁴!

[37] Powiedziałem tyle, teraz skończę. Przypominanie pokrótce tego, co zostało powiedziane w długiej mowie, ma sens wobec marnych sędziów; niegodne jest zaś sądzić, że pierwsi Hellenowie z pierwszych Hellenów¹²⁵ nie słuchają bacznie ani nie pamiętają wypowiedzianych słów.

Przełożył Zbigniew Nerczuk

¹²⁰ Dobór słów (προνοήσασσι ... μετανοήσασσι) budzi skojarzenia z imionami Prometeusza i Epimeteusza z mowy Protagorasa w Platońskim dialogu *Protagoras* (320d i nn.).

¹²¹ Palamedes ma na myśli swoje precyzyjne argumentacje, przeciwstawione pozbawionej dowodów „obmowie” Odyseusza. Zdanie to zawiera sedno myśli Gorgiasza na temat relacji pomiędzy słowem a bytem (antynomia *ergon* i *logos*). Widać tu wyraźnie echa III tezy traktatu *O niebycie*, głoszącej niemożność przekazania prawdy o bytach przy pomocy słów.

¹²² Por. wyżej par. 34, przypis 117.

¹²³ Ta sama myśl również w *Apol.* (38e–39b) oraz w mowie Peryklesa u Tukidydesa (*Wojna peloponeska*, II 43): „Dla męża dumnego boleśnieszka jest przecież niesława niż śmierć”.

¹²⁴ Por. Platon, *Apol.*, 38, gdzie Sokrates również ostrzega, że w wypadku skazania i śmierci niesława spadnie na tych, którzy do tego dopuścili.

¹²⁵ Podobny zwrot pojawia się w *Pochwale Heleny* (3).